

- A EDITORA FORENSE se responsabiliza pelos vícios do produto no que concerne à sua edição, aí compreendidas a impressão e a apresentação, a fim de possibilitar ao consumidor bem manuseá-lo e lê-lo. Os vícios relacionados à atualização da obra, aos conceitos doutrinários, às concepções ideológicas e referências indevidas são de responsabilidade do autor e/ou atualizador. As reclamações devem ser feitas até noventa dias a partir da compra e venda com nota fiscal (interpretação do art. 26 da Lei n. 8.078, de 11.09.1990).

■ Traduzido de:

DITS ET ÉCRITS

Copyright © Éditions Gallimard 1994

All rights reserved.

■ **Ditos e Escritos – volume III**

ISBN 978-85-218-0486-4

Direitos exclusivos para o Brasil na língua portuguesa

Copyright © 2013 by

FORENSE UNIVERSITÁRIA um selo da EDITORA FORENSE LTDA.

Uma editora integrante do GEN | Grupo Editorial Nacional

Travessa do Ouvidor, 11 – 6º andar – 20040-040 – Rio de Janeiro – RJ

Tel.: (0XX21) 3543-0770 – Fax: (0XX21) 3543-0896

bilacpinto@grupogen.com.br | www.grupogen.com.br

- O titular cuja obra seja fraudulentamente reproduzida, divulgada ou de qualquer forma utilizada poderá requerer a apreensão dos exemplares reproduzidos ou a suspensão da divulgação, sem prejuízo da indenização cabível (art. 102 da Lei n. 9.610, de 19.02.1998).

Quem vender, expuser à venda, ocultar, adquirir, distribuir, tiver em depósito ou utilizar obra ou fonograma reproduzidos com fraude, com a finalidade de vender, obter ganho, vantagem, proveito, lucro direto ou indireto, para si ou para outrem, será solidariamente responsável com o contrafator, nos termos dos artigos precedentes, respondendo como contrafatores o importador e o distribuidor em caso de reprodução no exterior (art. 104 da Lei n. 9.610/98).

3ª edição – 2013

Tradução de

Inês Autran Dourado Barbosa

Organização, seleção e revisão técnica

Manoel Barros da Motta

- CIP – Brasil. Catalogação-na-fonte.

Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

F86e

3. ed.

Foucault, Michel, 1926-1984

Estética: literatura e pintura, música e cinema/Michel Foucault; organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Inês Autran Dourado Barbosa. – 3. ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

il (Ditos & escritos; III)

Tradução de: Dits et écrits

Edição francesa preparada sob a direção de Daniel Defert e François Ewald com a colaboração de Jacques Lagrange

Inclui índices

ISBN 978-85-218-0486-4

1. Filosofia francesa – Séc. XX. I. Motta, Manoel Barros da. II. Título.

III. Série.

13.00001

CDD 194

CDU 1(44)

1984

Outros Espaços

(Conferência)

"Des espaces autres" (conferência no Círculo de Estudos Arquitetônicos, 14 de março de 1967), *Architecture, mouvement, continuité*, n. 5, outubro de 1984, p. 46-49.

M. Foucault só autorizou a publicação deste texto escrito na Tunísia, em 1967, na primavera de 1984.

A grande mania que obcecou o século XIX foi, como se sabe, a história: temas do desenvolvimento e da estagnação, temas da crise e do ciclo, temas da acumulação do passado, grande sobrecarga de mortos, resfriamento ameaçador do mundo. É no segundo princípio de termodinâmica que o século XIX encontrou o essencial dos seus recursos mitológicos. A época atual seria talvez de preferência a época do espaço. Estamos na época do simultâneo, estamos na época da justaposição, do próximo e do longínquo, do lado a lado, do disperso. Estamos em um momento em que o mundo se experimenta, acredito, menos como uma grande via que se desenvolveria através dos tempos do que como uma rede que religa pontos e que entrecruza sua trama. Talvez se pudesse dizer que certos conflitos ideológicos que animam as polêmicas de hoje em dia se desencadeiam entre os piedosos descendentes do tempo e os habitantes encarniçados do espaço. O estruturalismo, ou pelo menos o que se reúne sob esse nome em geral, é o esforço para estabelecer, entre elementos que podem ter sido dispersos através do tempo, um conjunto de relações que os faz aparecer como justapostos, opostos, comprometidos um com o outro, em suma, que os faz aparecer como uma espécie de configuração; na verdade, não se trata com isso de negar o tempo; é uma certa maneira de tratar o que se chama de tempo e o que se chama de história.

É preciso, entretanto, observar que o espaço que hoje aparece no horizonte de nossas preocupações, de nossa teoria, de nossos sistemas não é uma inovação; o próprio espaço na

experiência ocidental tem uma história, e não é possível desconhecer este entrecruzamento fatal do tempo com o espaço. Pode-se dizer, para retrair muito grosseiramente essa história do espaço, que ele era, na Idade Média, um conjunto hierarquizado de lugares: lugares sagrados e lugares profanos, lugares protegidos e lugares, pelo contrário, abertos e sem defesa, lugares urbanos e lugares rurais (onde acontece a vida real dos homens); para a teoria cosmológica, havia lugares supracelestes opostos ao lugar celeste; e o lugar celeste, por sua vez, se opunha ao lugar terrestre; havia os lugares onde as coisas se encontravam colocadas porque elas tinham sido violentamente deslocadas, e depois os lugares, pelo contrário, onde as coisas encontravam sua localização e seu repouso naturais. Toda essa hierarquia, essa oposição, esse entrecruzamento de lugares era o que se poderia chamar bem grosseiramente de espaço medieval: espaço de localização.

Esse espaço de localização iniciou-se com Galileu, pois o verdadeiro escândalo da obra de Galileu não foi tanto ter descoberto, ou melhor, ter redescoberto que a Terra girava em torno do Sol, mas ter constituído um espaço infinito, e infinitamente aberto; de tal forma que o lugar da Idade Média se encontrava aí de certa maneira dissolvido, o lugar de uma coisa não era mais do que um ponto em seu movimento, exatamente como o repouso de uma coisa não passava do seu movimento infinitamente ralentado. Dito de outra forma, a partir de Galileu, a partir do século XVII, a extensão toma o lugar da localização.

Atualmente, o posicionamento substitui a extensão, que substituía a localização. O posicionamento é definido pelas relações de vizinhança entre pontos ou elementos; formalmente, podem-se descrevê-las como séries, organogramas, grades.

Por outro lado, sabe-se da importância dos problemas do posicionamento na técnica contemporânea: armazenagem da informação ou dos resultados parciais de um cálculo na memória de uma máquina, circulação de elementos discretos, com saída aleatória (como muito simplesmente os automóveis ou, enfim, os sons em uma linha telefônica), determinação de elementos, marcados ou codificados, no interior de um conjunto que é ora repartido ao acaso, ora classificado em uma classificação unívoca, ora classificado de acordo com uma classificação plurívoca etc.

De uma maneira ainda mais concreta, o problema do lugar ou do posicionamento se propõe para os homens em termos de demografia; e esse último problema do posicionamento humano não é simplesmente questão de saber se haverá lugar suficiente para o homem no mundo – problema que é, afinal de contas, muito importante –, é também o problema de saber que relações de vizinhança, que tipo de estocagem, de circulação, de localização, de classificação dos elementos humanos devem ser mantidos de preferência em tal ou tal situação para chegar a tal ou tal fim. Estamos em uma época em que o espaço se oferece a nós sob a forma de relações de posicionamentos.

De qualquer forma, creio que a inquietação de hoje se refere fundamentalmente ao espaço, sem dúvida muito mais que ao tempo; o tempo provavelmente só aparece como um dos jogos de distribuição possíveis entre elementos que se repartem no espaço.

Ora, apesar de todas as técnicas nele investidas, apesar de toda a rede de saber que permite determiná-lo ou formalizá-lo, o espaço contemporâneo talvez não esteja ainda inteiramente dessacralizado – diferentemente, sem dúvida, do tempo em que ele foi dessacralizado no século XIX. Houve, certamente, uma certa dessacralização teórica do espaço (aquela que a obra de Galileu provocou), mas talvez não tenhamos ainda chegado a uma dessacralização prática do espaço. E talvez nossa vida ainda seja comandada por certo número de oposições nas quais não se pode tocar, as quais a instituição e a prática ainda não ousaram atacar: oposições que admitimos como inteiramente dadas: por exemplo, entre o espaço privado e o espaço público, entre o espaço da família e o espaço social, entre o espaço cultural e o espaço útil, entre o espaço de lazer e o espaço de trabalho; todos são ainda movidos por uma secreta sacralização.

A obra – imensa – de Bachelard, as descrições dos fenômenos nos ensinaram que não vivemos em um espaço homogêneo e vazio, mas, pelo contrário, em um espaço inteiramente carregado de qualidades, um espaço que talvez seja também povoado de fantasma; o espaço de nossa percepção primeira, o de nossos devaneios, o de nossas paixões possuem neles mesmos qualidades que são como intrínsecas; é um espaço leve, etéreo, transparente, ou então é um espaço obscuro, pedregoso, embaraçado: é um espaço do alto, um espaço dos cumes, ou é, pelo contrário, um espaço de baixo, um espaço do limo,

um espaço que pode ser corrente como a água viva, um espaço que pode ser fixo, imóvel como a pedra ou como o cristal.

Entretanto, essas análises, embora fundamentais para a reflexão contemporânea, se referem sobretudo ao espaço de dentro. É do espaço de fora que gostaria de falar agora.

O espaço no qual vivemos, pelo qual somos atraídos para fora de nós mesmos, no qual decorre precisamente a erosão de nossa vida, de nosso tempo, de nossa história, esse espaço que nos corrói e nos sulca é também em si mesmo um espaço heterogêneo. Dito de outra forma, não vivemos em uma espécie de vazio, no interior do qual se poderiam situar os indivíduos e as coisas. Não vivemos no interior de um vazio que se encheria de cores com diferentes reflexos, vivemos no interior de um conjunto de relações que definem posicionamentos irreduzíveis uns aos outros e absolutamente impossíveis de ser sobrepostos.

Certamente, seria possível, sem dúvida, começar a descrição desses diferentes posicionamentos, buscando qual é o conjunto de relações pelo qual se pode definir esse posicionamento. Por exemplo, descrever o conjunto das relações que definem os posicionamentos de passagem, as ruas, os trens (trata-se tanto de um extraordinário feixe de relações que um trem, já que é alguma coisa através da qual se passa, é igualmente alguma coisa pela qual se pode passar de um ponto a outro e, além disso, é igualmente alguma coisa que passa). Seria possível descrever, pelo conjunto das relações que permitem defini-los, esses posicionamentos de parada provisória que são os cafés, os cinemas, as praias. Seria igualmente possível definir, por sua rede de relações, o posicionamento de repouso, fechado ou semifechado, que constituem a casa, o quarto, o leito etc. Mas o que me interessa são, entre todas esses posicionamentos, alguns dentre eles que têm a curiosa propriedade de estar em relação com todos os outros posicionamentos, mas de um tal modo que eles suspendem, neutralizam ou invertem o conjunto de relações que se encontram por eles designadas, refletidas ou pensadas. Esses espaços, que por assim dizer estão ligados a todos os outros, contradizendo, no entanto, todos os outros posicionamentos, são de dois grandes tipos.

Há, inicialmente, as utopias. As utopias são os posicionamentos sem lugar real. São posicionamentos que mantêm com o espaço real da sociedade uma relação geral de analogia direta ou inversa. É a própria sociedade aperfeiçoada ou é o inverso

da sociedade mas, de qualquer forma, essas utopias são espaços que fundamentalmente são essencialmente irreais.

Há, igualmente, e isso provavelmente em qualquer cultura, em qualquer civilização, lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais, todos os outros posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis. Esses lugares, por serem absolutamente diferentes de todos os posicionamentos que eles refletem e dos quais eles falam, eu os chamarei, em oposição às utopias, de heterotopias; e acredito que entre as utopias e estes posicionamentos absolutamente outros, as heterotopias, haveria, sem dúvida, uma espécie de experiência mista, mediana, que seria o espelho. O espelho, afinal, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar. No espelho, eu me vejo lá onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá longe, lá onde não estou, uma espécie de sombra que me dá a mim mesmo minha própria visibilidade, que me permite me olhar lá onde estou ausente: utopia do espelho. Mas é igualmente uma heterotopia, na medida em que o espelho existe realmente, e que tem, no lugar que ocupo, uma espécie de efeito retroativo; é a partir do espelho que me descubro ausente no lugar em que estou porque eu me vejo lá longe. A partir desse olhar que de qualquer forma se dirige para mim, do fundo desse espaço virtual que está do outro lado do espelho, eu retorno a mim e começo a dirigir meus olhos para mim mesmo e a me constituir ali onde estou; o espelho funciona como uma heterotopia no sentido em que ele torna esse lugar que ocupo, no momento em que me olho no espelho, ao mesmo tempo absolutamente real, em relação com todo o espaço que o envolve, e absolutamente irreal, já que ela é obrigada, para ser percebida, a passar por aquele ponto virtual que está lá longe.

Quanto às heterotopias propriamente ditas, como se poderia descrevê-las, que sentido elas têm? Seria possível supor, não digo uma ciência porque é uma palavra muito depreciada atualmente, mas uma espécie de descrição sistemática que teria por objeto, em uma dada sociedade, o estudo, a análise,

a descrição, a “leitura”, como se gosta de dizer hoje em dia, desses espaços diferentes, desses outros lugares, uma espécie de contestação simultaneamente mítica e real do espaço em que vivemos; essa descrição poderia se chamar heterotopologia. Primeiro princípio é que provavelmente não há uma única cultura no mundo que não se constitua de heterotopias. É uma constante de qualquer grupo humano. Mas as heterotopias assumem, evidentemente, formas que são muito variadas, e talvez não se encontrasse uma única forma de heterotopia que fosse absolutamente universal. Pode-se, entretanto, classificá-las em dois grandes tipos.

Nas sociedades ditas “primitivas”, há uma certa forma de heterotopias que eu chamaria de heterotopias de crise, ou seja, que há lugares privilegiados, ou sagrados, ou proibidos, reservados aos indivíduos que se encontram, em relação à sociedade e ao meio humano no interior do qual eles vivem, em estado de crise. Os adolescentes, as mulheres na época da menstruação, as mulheres de resguardo, os velhos etc.

Em nossa sociedade, essas heterotopias de crise não param de desaparecer, embora delas se encontrem ainda alguns restos. Por exemplo, o colégio, em sua forma do século XIX, ou o serviço militar para os rapazes certamente desempenharam um tal papel, as primeiras manifestações da sexualidade viril devendo ocorrer precisamente “fora” e não na família. Para as moças, existia, até meados do século XX, uma tradição que se chamava a “viagem de núpcias”; era um tema ancestral. A defloração da moça não poderia ocorrer em “nenhum lugar” e, naquele momento, o trem, o hotel da viagem de núpcias eram bem esse lugar de nenhum lugar, essa heterotopia sem referências geográficas.

Mas essas heterotopias de crise hoje desaparecem e são substituídas, acredito, por heterotopias que se poderia chamar de desvio: aquela na qual se localiza os indivíduos cujo comportamento desvia em relação à média ou à norma exigida. São as casas de repouso, as clínicas psiquiátricas; são, bem entendido também, as prisões, e seria preciso, sem dúvida, acrescentar aí as casas de repouso, que estão de qualquer forma no limite da heterotopia de crise e da heterotopia de desvio, já que, afinal, a velhice é uma crise, mas igualmente um desvio, pois, em nossa sociedade em que o lazer é a regra, a ociosidade constitui uma espécie de desvio.

O segundo princípio dessa descrição das heterotopias é que, no curso de sua história, uma sociedade pode fazer funcionar de maneira muito diferente uma heterotopia que existe e que não deixou de existir; de fato, cada heterotopia tem um funcionamento preciso e determinado no interior da sociedade, e a mesma heterotopia pode, segundo a sincronia da cultura na qual ela se encontra, ter um funcionamento ou um outro.

Tomarei como exemplo a curiosa heterotopia do cemitério. O cemitério é certamente um lugar diferente em relação aos espaços culturais habituais, é um espaço que está, no entanto, em ligação com o conjunto de todas as posições da cidade ou da sociedade ou do campo, já que cada indivíduo, cada família tem parentes no cemitério. Na cultura ocidental, o cemitério praticamente sempre existiu. Mas sofreu mudanças importantes. Até o fim do século XVIII, o cemitério estava situado no próprio centro da cidade, ao lado da igreja. Ali existia toda uma hierarquia de sepulturas possíveis. Havia o ossuário no qual os cadáveres perdiam até o último traço de individualidade, havia alguns túmulos individuais, e depois havia sepulturas dentro das igrejas. Essas sepulturas eram de duas espécies. Ora simplesmente lajes com uma inscrição, ora mausoléus com estátuas. Esse cemitério, que se localizava no espaço sagrado da igreja, adquiriu nas civilizações modernas um aspecto totalmente diferente e, curiosamente, foi na época em que a civilização se tornou, como se diz muito grosseiramente, “ateia” que a cultura ocidental inaugurou o que se chama culto dos mortos.

Na realidade, era bem natural que na época em que se acreditava efetivamente na ressurreição dos corpos e na imortalidade da alma não se tenha dado ao despojo mortal uma importância capital. Pelo contrário, a partir do momento em que não se está mais muito certo de ter uma alma, que o corpo ressuscitará, talvez seja preciso prestar muito mais atenção a esse despojo mortal, que é finalmente o único traço de nossa existência no mundo e entre as palavras.

Em todo caso, foi a partir do século XIX que cada um teve direito à sua pequena caixa para sua pequena decomposição pessoal; mas, por outro lado, foi somente a partir do século XIX que se começou a colocar os cemitérios no limite exterior das cidades. Correlativamente a essa individualização da morte e à apropriação burguesa do cemitério nasceu uma obsessão da morte como “doença”. São os mortos, supõe-se, que trazem

as doenças aos vivos, e é a presença e a proximidade dos mortos ao lado das casas, ao lado da igreja, quase no meio da rua, é essa proximidade que propaga a própria morte. Esse grande tema da doença disseminada pelo contágio dos cemitérios persistiu no fim do século XVIII; e foi simplesmente ao longo do século XIX que se começou a processar a remoção dos cemitérios para a periferia. Os cemitérios constituem, então, não mais o vento sagrado e imortal da cidade, mas a “outra cidade”, onde cada família possui sua morada sombria.

Terceiro princípio. A heterotopia tem o poder de justapor em um só lugar real vários espaços, vários posicionamentos que são em si próprios incompatíveis. É assim que o teatro fez alternar no retângulo da cena uma série de lugares que são estranhos uns aos outros; é assim que o cinema é uma sala retangular muito curiosa, no fundo da qual, sobre uma tela em duas dimensões, vê-se projetar um espaço em três dimensões; mas talvez o exemplo mais antigo dessas heterotopias, na forma de posicionamentos contraditórios, o exemplo mais antigo, talvez, seja o jardim. Não se pode esquecer que o jardim, espantosa criação atualmente milenar, tinha no Oriente significações muito profundas e como que sobrepostas. O jardim tradicional dos persas era um espaço sagrado que devia reunir dentro do seu retângulo quatro partes representando as quatro partes do mundo, com um espaço mais sagrado ainda que os outros que era como o umbigo, o centro do mundo em seu meio (é ali que estavam a taça e o jato d'água); e toda a vegetação do jardim devia se repartir nesse espaço, nessa espécie de microcosmo. Quanto aos tapetes, eles eram, no início, reproduções de jardins. O jardim é um tapete onde o mundo inteiro vem realizar sua perfeição simbólica, e o tapete é uma espécie de jardim móvel através do espaço. O jardim é a menor parcela do mundo e é também a totalidade do mundo. O jardim é, desde a mais longínqua Antiguidade, uma espécie de heterotopia feliz e universalizante (daí nossos jardins zoológicos).

Quarto princípio. As heterotopias estão ligadas, mais frequentemente, a recortes do tempo, ou seja, elas dão para o que se poderia chamar, por pura simetria, de heterocronias; a heterotopia se põe a funcionar plenamente quando os homens se encontram em uma espécie de ruptura absoluta com seu tempo tradicional; vê-se por aí que o cemitério é um lugar altamente heterotópico, já que o cemitério começa com essa

estranha heterotopia que é, para o indivíduo, a perda da vida, e essa quase eternidade em que ele não cessa de se dissolver e de se apagar.

De uma maneira geral, em uma sociedade como a nossa, heterotopia e heterocronia se organizam e se arranjam de uma maneira relativamente complexa. Há, inicialmente, as heterotopias do tempo que se acumula infinitamente, por exemplo, os museus, as bibliotecas; museus e bibliotecas são heterotopias nas quais o tempo não cessa de se acumular e de se encarapitar no cume de si mesmo, enquanto no século XVII, até o fim do século XVIII ainda, os museus e as bibliotecas eram a expressão de uma escolha individual. Em compensação, a ideia de tudo acumular, a ideia de constituir uma espécie de arquivo geral, a vontade de encerrar em um lugar todos os tempos, todas as épocas, todas as formas, todos os gostos, a ideia de constituir um lugar de todos os tempos que esteja ele próprio fora do tempo, e inacessível à sua agressão, o projeto de organizar assim uma espécie de acumulação perpétua e infinita do tempo em um lugar que não mudaria, pois bem, tudo isso pertence à nossa modernidade. O museu e a biblioteca são heterotopias próprias à cultura ocidental do século XIX.

Diante dessas heterotopias, que estão ligadas à acumulação do tempo, há as heterotopias que estão ligadas, pelo contrário, ao tempo no que ele tem de mais fútil, de mais passageiro, de mais precário, e isso sob a forma da festa. São heterotopias não mais eternizadas, mas absolutamente crônicas. Assim são as feiras, esses maravilhosos locais vazios na periferia das cidades, que se povoam, uma ou duas vezes por ano, de barracas, mostruários, objetos heteróclitos, lutadores, mulheres-serpentes, videntes. Também muito recentemente, inventou-se uma nova heterotopia crônica, que são as cidades de verão; essas cidades polinésias que oferecem três pequenas semanas de uma nudez primitiva e eterna aos habitantes das cidades; e além disso vocês veem que, pelas duas formas de heterotopias, unem-se a da festa e a da eternidade do tempo que se acumula, as choupanas de Djerba são em certo sentido parentes das bibliotecas e dos museus, pois, reencontrando a vida polinesiana, se abole o tempo, mas é também o tempo que se encontra, é toda a história da humanidade que remonta à sua origem em uma espécie de grande saber imediato.

Quinto princípio. As heterotopias supõem sempre um sistema de abertura e fechamento que, simultaneamente, as isola e as torna penetráveis. Em geral, não se chega a um posicionamento heterotópico como a um moinho. Ou se é obrigado, como é o caso da caserna, o caso da prisão, ou é preciso se submeter a ritos e purificações. Só se pode entrar com certa permissão e depois que se cumpriu certo número de gestos. Há mesmo além disso heterotopias que são inteiramente consagradas a essas atividades de purificação, purificação semirreligiosa, semi-higiênica como nas casas de banho dos muçulmanos, ou então purificação puramente higiênica em aparência, como nas saunas escandinavas.

Há outras, pelo contrário, que parecem puras e simples aberturas mas que, em geral, escondem curiosas exclusões; todo mundo pode entrar nesses locais heterotópicos, mas, na verdade, não é mais que uma ilusão: acredita-se penetrar e se é, pelo próprio fato de entrar, excluído. Penso, por exemplo, nesses famosos quartos que existiam nas grandes fazendas do Brasil e, em geral, da América do Sul. A porta para neles entrar dava para o cômodo central em que vivia a família, e todo indivíduo que passasse, todo viajante tinha o direito de empurrar essa porta, de entrar no quarto e de dormir ali uma noite. Ora, esses quartos eram tais que o indivíduo que por ali passava não alcançava jamais o próprio núcleo da família, ele era absolutamente o hóspede de passagem, não era verdadeiramente o convidado. Esse tipo de heterotopia, que agora praticamente desapareceu em nossas civilizações, talvez pudesse ser reencontrado nos famosos quartos de motéis americanos no quais se entra com seu carro e sua amante e onde a sexualidade ilegal se encontra ao mesmo tempo absolutamente abrigada e absolutamente escondida, mantida afastada, sem ser, no entanto, inteiramente deixada ao ar livre.

Enfim, o último traço das heterotopias é que elas têm, em relação ao espaço restante, uma função. Esta se desenvolve entre dois polos extremos. Ou elas têm o papel de criar um espaço de ilusão que denuncia como mais ilusório ainda qualquer espaço real, todos os posicionamentos no interior dos quais a vida humana é compartimentalizada. Talvez este seja o papel que desempenharam durante muito tempo esses famosos bordéis dos quais agora estamos privados. Ou, pelo contrário, criando um outro espaço, um outro espaço real, tão perfeito, tão meticuloso, tão bem-arrumado quanto o nosso é desorga-

nizado, maldisposto e confuso. Isso seria a heterotopia não de ilusão, mas de compensação, e me pergunto se não foi um pouquinho dessa maneira que funcionaram certas colônias.

Em certos casos, elas desempenharam, no nível da organização geral do espaço terrestre, o papel de heterotopia. Penso, por exemplo, no momento da primeira onda de colonização, no século XVII, naquelas sociedades puritanas que os ingleses tinham fundado na América e que eram outros lugares absolutamente perfeitos.

Penso também nas extraordinárias colônias de jesuítas fundadas na América do Sul: colônias maravilhosas, absolutamente organizadas, nas quais a perfeição humana era efetivamente realizada. Os jesuítas do Paraguai haviam estabelecido colônias em que a existência era regulamentada em cada um dos seus pontos. A aldeia era repartida segundo uma disposição rigorosa em torno de um lugar retangular no fundo do qual havia a igreja; de um lado, o colégio, de outro, o cemitério, e além disso, diante da igreja, se abria uma avenida que uma outra vinha cruzar em ângulo reto; as famílias tinham cada uma sua pequena cabana ao longo dos dois eixos, e assim se encontrava exatamente reproduzido o signo do Cristo. A cristandade marcava, assim, com seu signo fundamental, o espaço e a geografia do mundo americano.

A vida cotidiana dos indivíduos era regulamentada não pelo apito, mas pelo sino. O despertar era fixado para todo mundo na mesma hora, o trabalho começava para todos na mesma hora; as refeições ao meio-dia e às cinco horas; depois se dormia e, à meia-noite, havia o que se chamava de despertar conjugal, ou seja, o sino do convento, tocando, todos cumpriam seu dever.

Bordéis e colônias são dois tipos extremos de heterotopia, e se imaginarmos, afinal, que o barco é um pedaço de espaço flutuante, um lugar sem lugar, que vive por si mesmo, que é fechado em si e ao mesmo tempo lançado ao infinito do mar e que, de porto em porto, de escapada em escapada para a terra, de bordel a bordel, chegue até as colônias para procurar o que elas encerram de mais precioso em seus jardins, você compreenderá por que o barco foi para a nossa civilização, do século XVI aos nossos dias, ao mesmo tempo não apenas, certamente, o maior instrumento de desenvolvimento econômico (não é disso que falo hoje), mas a maior reserva de imaginação. O navio é a heterotopia por excelência. Nas civilizações sem barcos os sonhos se esgotam, a espionagem ali substitui a aventura e a polícia, os corsários.

Índice de Obras

- | | |
|--|---|
| A odisséia, 48, 150 | La religieuse, 51, 52 |
| Aminadab, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 244 | La science de Dieu, 303, 315, 316 |
| Andrômaca, 154, 323 | La sorcière, 81 |
| As mil e uma noites, 52, 215, 272, 274 | La tentation, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 91, 92, 93, 94, 96, 378 |
| As palavras e as coisas, 182, 199, 269, 270, 271, 298, 326 | La vocation suspendue, 118, 119, 121, 122 |
| Au moment voulu, 232, 240 | La vue, 4, 9, 10, 182, 403, 405, 408, 413 |
| Biffures, 181, 410 | Le bain de Diane, 121 |
| Bouvard et Pécuchet, 76, 94, 97 | Le bleu du ciel, 40, 42, 43 |
| Caprices, 78 | Le dernier homme, 232, 244 |
| Celui qui ne m'accompagnait pas, 229, 232, 244 | Le désert de glace, 217 |
| Coelina ou l'enfant du mystère, 56 | Le maintien de l'ordre, 138, 140, 161 |
| Comment j'ai écrit certains de mes livres, 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9, 404, 409, 413 | Le parc, 62, 63, 71, 74 |
| Da terra à lua, 216 | Le rêve et l'existence, 167 |
| Dom Quixote, 55, 57, 68, 81, 324, 352 | Le schizo et les langues, 313 |
| Ecce homo, 249 | Le souffleur, 117, 119, 120, 123 |
| Édipo rei, 164, 165 | Le très-haut, 232, 234, 235, 236, 242, 244 |
| Été indien, 140 | Le voyeur, 66, 130, 148, 154, 155, 160, 182, 403, 405, 413 |
| Hector Servadac, 218 | Les cloches de Bâle, 348 |
| Histoire de l'oeil, 47 | Les égarements du coeur et de l'esprit, 13, 14, 15, 18 |
| La bibliothèque de Babel, 58, 59 | Les images, 61, 65, 74 |
| La chambre secrète, 66 | Les larmes d'Éros, 40 |
| La doublure, 4, 11, 12, 181 | Les mots et les choses, 196 |
| La jalousie, 66, 137, 138, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 159, 162, 413 | Les mystères du peuple, 378, 379, 380, 381 |
| La mise en scène, 139 | Les paravents, 393 |
| La nouvelle Justine, 81 | Les provinciales, 296 |
| | L'archéologie du savoir, 328 |
| | L'arrêt de mort, 239 |
| | L'attente l'oubli, 230 |
| | L'éducation sentimentale, 76, 96 |
| | L'espace littéraire, 239 |
| | L'érotisme, 31 |