



UNIVERSIDAD  
DE ANTIOQUIA

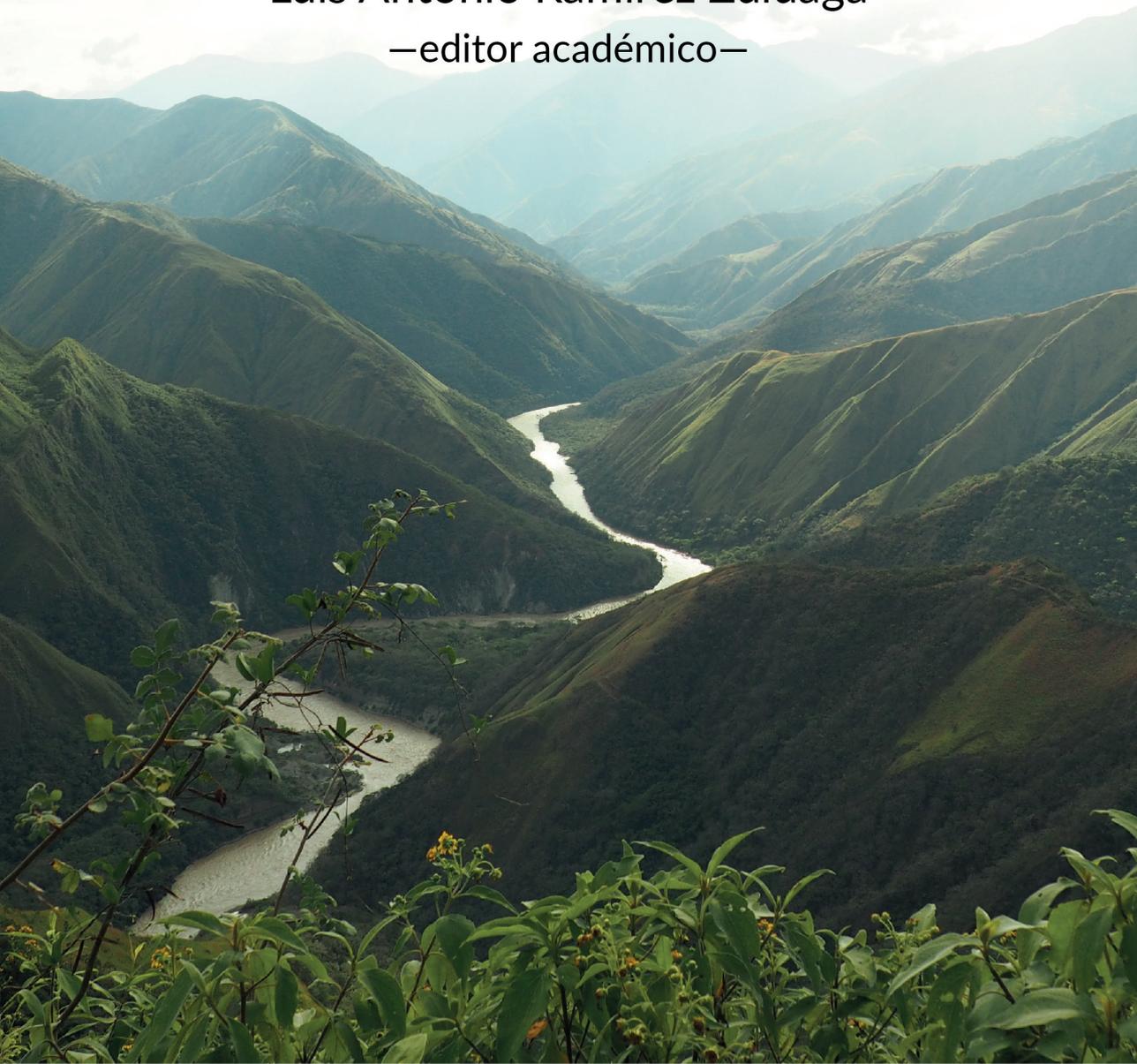
Instituto de Estudios Regionales

# Intervenciones socioespaciales

---

Luis Antonio Ramírez Zuluaga

—editor académico—



# Intervenciones socioespaciales

---

Luis Antonio Ramírez Zuluaga  
—editor académico—



**UNIVERSIDAD  
DE ANTIOQUIA**

Instituto de Estudios Regionales

© Jenni Carolina Perdomo Sánchez, Gloria María Villa Marín,  
Jaime Alberto Bornacelly Castro, Juan Camilo Domínguez Cardona  
© Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Regionales®  
ISBNe: 978-958-5157-41-5

Primera edición: marzo de 2021

Corrección de textos: Camilo Ernesto Mejía Jiménez

Dieño y diagramación: Luisa Fernanda Bernal Bernal, Imprenta Universidad  
de Antioquia

Hecho en Colombia / Made in Colombia

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier  
propósito, sin la autorización escrita del Instituto de Estudios Regionales

El contenido de la obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no  
compromete la postura institucional del Instituto de Estudios Regionales de la  
Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores  
asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos contenidos en la  
obra, así como por la eventual información sensible publicada en ella.

# 4

## Epistemología socioespacial: El espacio en Marx, Lefebvre y Bourdieu<sup>1</sup>

*Juan Camilo Domínguez Cardona*

<sup>1</sup> Este capítulo deriva del trabajo de investigación para optar al título de magíster en Estudios Socioespaciales titulado: «Aportes materialistas a los estudios socioespaciales: el espacio en Karl Marx, Henri Lefebvre y Pierre Bourdieu», con la dirección del profesor Carlo Emilio Piazzini Suárez del INER, el cual obtuvo la Distinción Meritoria en el año 2014.

## Introducción

Luego de cuatro años me solicitaron volver sobre mi trabajo de investigación para optar al título de magíster en Estudios Socioespaciales, para que una parte de este fuera publicada junto a los fragmentos de las investigaciones de algunos de mis queridos colegas socioespaciales. Regreso a él con algo de nostalgia, rememorando su proceso de producción y los efectos que sobre mí y sobre otros ha tenido. Estos «Aportes materialistas a los estudios socioespaciales» terminaron por cumplir su objetivo, que era el de poder superar la abstracción que compone e ir tras lo empírico por interpuesta persona. El texto final de aquello que comúnmente denominamos «tesis» se convirtió a mediados del año 2015 en un curso electivo de profundización en el programa de Sociología de la Universidad de Antioquia. Allí estuve, a lo largo de dos semestres, frente a un grupo de interesados por eso que me dio por denominar «espacio y teoría sociológica», un curso que me retó a llevar a lo verbal y al *performance* el conjunto de la investigación conceptual que había elaborado. Al cabo de dos y tres años, respectivamente, dos estudiantes que cursaron la materia terminaron haciendo sus trabajos de grado «con enfoque socioespacial» para graduarse como antropóloga y sociólogo. Para el año 2018 estaba frente a los estudiantes de la cuarta cohorte de la Maestría en Estudios Socioespaciales dictando el Seminario Teórico I, es decir, introduciéndolos a los estudios socioespaciales, tarea que implicó un reto esta vez en el nivel posgradual.

Tras este breve recuento, podría afirmar al cabo de cuatro años que efectivamente he logrado aportar a los estudios socioespaciales, desde una perspectiva materialista que, he de afirmar, está inacabada, siempre enfrentada a nuevos hallazgos y a diversas rutas que se van abriendo a medida que se integran al conjunto los textos acá reseñados y discutidos y los nuevos e incluso más interesantes textos que se van cruzando por el camino, a veces en Facebook, a veces en una estantería de librería, a veces en Amazon, a veces en la voz de un colega, a veces en la entrada del blog de Stuart Elden<sup>2</sup> y así, en el flujo incesante

.....  
2 Progressive Geographies: <https://progressivegeographies.com/>.

de información de la cual solo es posible capturar fragmentos e irlos integrando a un entramado más amplio del que este texto que leerá a continuación es solo la síntesis más abstracta de la cuestión que se intenta debatir. Todo esto para decir: este es el fragmento de una obra finalizada, producida pero no acabada, sigue su devenir en mi mente, en la mente de quienes la lean, en la voz de quienes la comenten, en las reseñas que se le hagan, en los debates que genere.

Lo que sigue no quiso ser, no es, ni será un intento de formalización del materialismo en el conjunto de los estudios socioespaciales, no pretende cerrar el debate, sino abrirlo y no se trata de un ejercicio de erudición sino del resultado de al menos un año y medio de trabajo humano invertido. Así, en genérico, trabajo humano, porque no fue solo el mío, sino el de quien estuvo a mi lado oyendo y comentando con atención mis avances, el del bibliotecario que cargó al sistema de la biblioteca el libro que presté, el del librero de la librería donde me topé con algún libro, el de la correctora de estilo, el de mi mamá que me mantuvo mientras invertía mis energías en esta obra, el de mis colegas que de tanto en tanto me animaban, el de mi asesor, con su paciencia y su aguda lectura crítica; el de los jurados, el suyo mismo que al leer estas palabras hace que este tipeo no haya sido en vano.

Bienvenidos

## Aspectos generales de la cuestión

En cada autor hay relaciones teóricas, epistemológicas y de método que le son a su manera muy específicas: Marx tiene debates con Hegel, Feuerbach, Smith o Ricardo, aunque de todos tomó algo; Lefebvre retoma a Marx, Nietzsche y Heidegger, discute principalmente con los lingüistas entre los que incluye a Foucault, y también se enfrenta al existencialismo de Sartre; Bourdieu retoma a Weber, Durkheim, Marx y discute también con Sartre y su escuela. Cada autor tiene su propia red de debates (campo semántico) (Lefebvre, 2002) y temas: Marx estudió en profundidad el campo económico; a Lefebvre le son reconocidos sus aportes al urbanismo y a la geografía crítica; Bourdieu hizo del estudio del capital cultural (educativo) y simbólico su especialidad. Aunque es posible identificar un énfasis en cada autor, todos aportan a campos fuera del que son especialistas: Marx no solo escribió de eco-

nomía, también lo hizo sobre filosofía, método, sociología y antropología; Lefebvre es una fuente inagotable de argumentos lógicos, epistemológicos, método y crítica al marxismo ortodoxo; Bourdieu aporta a la metodología en ciencias sociales y la etnología, entre otros campos.

El grupo de teóricos que estudiamos tienen en común la intención de establecer teórica y metódicamente las relaciones que existen entre los seres humanos, las cosas y el espacio como totalidad, y esta decisión implica una separación entre el discurso del sentido común y el del científico social. Pese a esta intención, en el caso de nuestros autores, la teoría no se produce con el fin de darle primacía a lo abstracto sobre lo concreto, antes bien, en todas estas lo conceptual se condiciona por lo específico del caso de estudio y se configura y reconfigura de acuerdo con las relaciones reales, es decir, específicas a cada caso de estudio. En la concepción materialista que es común a nuestros autores, la teoría es una herramienta que permite superar lo fenomenológico y agrupar relaciones aparentemente inconexas, ubicadas a diversas escalas o en tiempos distintos mediante conceptos que buscan explicar de la manera más precisa las relaciones concretas del caso o grupo de casos de estudio que se trabajan científicamente; se trata, pues, de conceptos concreto-abstractos, síntesis de realidad y teoría. Negarse a concebir la teoría social como pura, formal, está relacionado con la renuncia a la visión pantéstica de la realidad social, la historia, el espacio, la naturaleza, el ser, etc. Los autores acá trabajados no pretenden elaborar conceptos absolutos o trascendentes, que es el tipo de conceptos que todos ellos relacionan con la filosofía (Marx, 2006, pp. 185-212), el formalismo (Lefebvre, 1981)<sup>3</sup> o la escolástica (Bourdieu, 1999b, pp. 23-122; 1997, pp. 203-219; 1988, pp. 98-101); sus conceptos tienen vida concreta, mutan, se reconvierten, reconfiguran, son finitos. *Solo en el idealismo la teoría tiene una función de contraste o una independencia del objeto, es decir, son formales.*

Ahora bien, en las teorías de Marx, Lefebvre y Bourdieu perviven elementos del idealismo. Esto no es de ninguna manera una anomalía, se sustenta en que las ideas ejercen una influencia tangible y hacen parte de lo real pese a su existencia fantasmal. No es posible desconocer al idealismo, hacerlo es ser idealista. Esta es básicamente la crítica de Marx al materialismo de Feuerbach: desconoce la mediación

.....  
3 *Lógica formal, lógica dialéctica* es un libro dedicado completamente a discutir este punto.

del hombre en el estado actual de la naturaleza, mediación que es el trabajo, uno real, y por tanto, condicionado por las ideologías y los fetiches que, pese a ser productos humanos, gobiernan la vida humana aparentemente desde afuera, de forma «natural» e independientes de las conciencias que los han producido. Pero gobiernan precisamente porque se objetivan, se hacen cosas (Austin, 1982), instituciones, leyes: se materializan. Marx consideraba que el mercado como abstracción y como ideología ejercía un poderoso gobierno en lo más vívido del capitalismo desde mediados del siglo XIX:<sup>4</sup> el mercado como ser de la abstracción gobierna, sin conciencia, pero con efectos reales. Este fetichismo mercantil es muy similar en Bourdieu al establecer la relación entre la violencia (dominación) simbólica que ejerce cada campo social sobre sus agentes, donde el específico mercado de bienes simbólicos los gobierna y coacciona (Bourdieu y Wacquant, 2008). En Lefebvre, las representaciones del espacio y sus ciencias aplicadas ejercen un poderoso efecto sobre el cómo se construye una ciudad y cómo el espacio puede mejorar o empeorar la calidad de vida de todos y reducir o ampliar la desigualdad: las abstracciones gobiernan la planeación urbana o, mejor, casi toda planeación sobre el espacio. *Lo abstracto es poderoso, de ahí que sea poderosa la teoría.*

Otra característica común en nuestros autores es romper con las unilateralidades y las dicotomías. Acá, en lo más general de la cuestión y a partir de conceptos, nos centraremos en discutir una dicotomía que ha dominado la filosofía y las ciencias sociales: la del *sujeto/objeto*. Esta separación tiene múltiples versiones según el enfoque teórico y la disciplina: consciente/inconsciente, individuo/sociedad, sociedad/naturaleza, cultura/naturaleza, interioridad/exterioridad, alma/cuerpo, tiempo/espacio, hombre/mujer, historia/materialidad, idea/materia, entre otros. El pensamiento dicotómico no es completamente erróneo, claramente puede ser útil para indicar casos en los que existen oposiciones radicales; lo que sí es erróneo es plantear que *toda* dicotomía es definitiva y que *todo* es dicotómico. La dicotomía se caracteriza por aislar, separar y oponer *todo*; incluso lo que no está aislado, separado, ni se opone realmente, como sucede con el sujeto/objeto.

Las teorías de nuestros autores no se proponen «reconciliar» o declarar una simetría entre el sujeto y el objeto; van más allá de esta «re-

.....  
4 La economía neoliberal es un buen ejemplo del gobierno de las ideas.

conciliación» y rompen la dicotomía basados en un estudio de las *relaciones concretas* en las que se encuentran los sujetos y los objetos. Marx, en su crítica a la *Fenomenología* de Hegel (Marx, 2006), señala que este se equivoca cuando su lógica (y fenomenología) parte del espíritu (la conciencia) que conoce el mundo, pero lo hace aún más al considerar este espíritu como aislado y solo, donde su relación con el objeto (naturaleza) es alienante, es decir, negación, *no esencial*. Acierta el idealismo al postular la necesidad de la mediación del trabajo para la producción de la conciencia, pero se equivoca al considerar que este es sacrificio e *impureza*. El trabajo, la puesta del *cuerpo* frente al mundo, se presenta por el idealismo como el desagradable e *impuro* paso de la conciencia por el mundo, por eso la idea retorna a su refugio, a su origen, al encierro, a la *mónada* donde intenta purificarse mediante la razón, el intelecto, la filosofía. *El idealismo es la purificación de ideas en detrimento de las condiciones socioespaciales de las que emergen.*

La negación de lo espacial (material) en el idealismo comienza con el cuerpo: ese *tonel de las Danaides* (Pardo, 1992) por donde se filtra sin cesar nuestra esencia, nuestro saber perdido en las sensaciones, la piel, los pies, el pene, la vagina, el ano y la boca. El cuerpo, ese bulto desagradable de sensaciones impuras con el que tenemos que cargar para mantener vivo el cerebro y las ideas, ese que se pone en juego en el trabajo manual y que por tanto es despreciado —y que solo en idealismo tiene menor valor que el trabajo intelectual— aunque sea la fuente de todo valor: el cuerpo del obrero, campesino, ventero ambulante, el de los minutos, la del servicio, la puta, el travesti, el vigilante, el soldado, el ladrón, el futbolista, el mafioso, el que hace trabajo de campo, el que recorre, el que marca, el que vive, el que siente, al que le duele y el que se excita. En el *post scriptum* de *La distinción* (Bourdieu, 1998, pp. 495-512) se da cuenta de cómo el idealismo ante su incapacidad de suprimir por completo al cuerpo ha clasificado entre los sentidos y los miembros del cuerpo unos más cultos, más puros, más refinados y más distinguidos que otros, siendo el ojo el más puro al estar directamente conectado con el cerebro y la boca el más impuro al ser ese orificio por donde entra el alimento. El idealismo niega el cuerpo y sus sensaciones. No se atreve a negar su existencia, pero plantea que puede prescindirse idealmente de él; se *tiene* que prescindir de él, porque las ideas trascienden el cuerpo, están antes y después de este; el cuerpo es la condena a la muerte, *la idea es vida eterna*, solo la idea es pasado y

futuro en sí misma, siendo el presente corporal nada más que algo mediato, no indispensable, mortal, no esencial. Solo así las ideas pasan al futuro o vienen del pasado sin sangre, dolor, humillación, vergüenza, ira, deseo o arrepentimiento. Así es como genocidio, conflicto armado, Revolución francesa, capitalismo industrial o lucha de clases no transmiten sino ideas políticas, económicas, sistemas de pensamiento y no sangre, sufrimiento y alegría.

La negación de lo espacial en sociología se caracteriza por la negación de lo *concreto*: pérdida de la continuidad teórica ideal, falla de la razón ante la estallada diversidad moderna y, si se quiere, posmoderna. Lo concreto se presenta como relativismo y nada más, simple y llano ejemplo, un dato más. Lo concreto, tal como el cuerpo, no es necesario, se tiene que prescindir de él. La teoría social trasciende lo concreto, lo antecede y lo supera, se purifica solo mediante la supresión de concreciones y el encuentro de conceptos puros, racionales, «objetivos», ideales: sin lugar, sin posiciones, sin cuerpos. Hace que el sociólogo se plante ante el mundo como si no estuviese realmente allí (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008).<sup>5</sup> *Lo socioespacial renuncia a negarse el mundo tal cual es: tiene cuerpo y es concreto. Siente, tiene pasiones: dolor, vergüenza, alegría y ánimo incendiario, transformador, real. La sociología real es socioespacial.*

## Espacio y naturaleza: las nociones en Marx, Lefebvre y Bourdieu

Neil Smith (1984) asegura que la definición de espacio suele tomarse de manera poco o nada problemática cuando es quizás una de las

5 Para el debate de la relación teórica entre cuerpo-sociología resulta pertinente el libro *El cuerpo y la sociedad: exploraciones en teoría social*, del británico Bryan Turner. En dicho libro se encuentra largamente discutido el papel subordinado o de plano la inexistencia del cuerpo en las teorías sociales clásicas y contemporáneas. Se indica por parte de Turner cómo, pese al interés por la acción social, la individuación y la subjetividad, las teorías sociológicas no tienen en cuenta el cuerpo entre de sus elaboraciones conceptuales. Interesante también es que muestre cómo la primera teoría social propiamente dicha que incluye al cuerpo entre de sus fundamentos conceptuales y metódicos es la de Karl Marx; inclusión que es desconocida y hasta negada por gran parte de los marxistas.

palabras que más significados tiene, muchos de ellos contradictorios o radicalmente opuestos. De ahí que de la manera en la que se conciba el espacio dependa la concepción de las demás categorías y, lo más importante, de la realidad misma. Existen al menos dos formas «básicas» de concebir el espacio: una absoluta y una relativa. La concepción absolutista, cuyo padre según Smith es Newton, es completamente formal, no tiene existencia real, no se le puede definir la forma, ni el contenido, carece de lugar, cosas, posición y movimiento (Smith, 1984, pp. 94-96). Esta será la concepción dominante desde finales del siglo XVIII y es la que asumirá el pleno del idealismo alemán y francés:

La crítica y la repulsa del espacio absoluto equivalen al rechazo de una representación, a la de un *continente* que espera ser llenado por un contenido, la materia, el cuerpo. En esta representación el conteniente (formal) y el contenido (material) son *indiferentes* uno respecto al otro y no presentan diferencias apreciables (Lefebvre, 2013, pp. 217-218).

Nuestros autores en tanto *materialistas* suscriben una concepción de espacio que en términos de lo expuesto por Smith (1984) podría definirse como relativista, aunque poco o nada tengan que ver con la teoría de Einstein. En ellos lo relativo del espacio se presenta en un elemento transversal: *el lugar*. La ciencia en general y la sociología en particular se centran en dar cuenta de lo que tiene lugar, de lo que existe o existió como fenómeno con un rastro espacial. Se pregunta Lefebvre (1981): «¿Por qué no partir del lugar, mental y social —lugar de la identidad y de la diferencia—, *lugar marcado* y por lo tanto aislado y *nombrado* (lugar dicho), por lo tanto ligado y realizado?» (p. 40). Al hablar de lugar se habla también —y esto es central en toda la base epistemológica del materialismo que acá estudiamos— de *posición*. Si un fenómeno tiene lugar, ocupa una posición (en el espacio y el tiempo). La posición de un objeto se da en tanto existen fenómenos que le son exteriores, similares o no y se pueden clasificar, ordenar, se puede estudiar de qué manera se configura la posición y las posiciones en general y también es posible transformar y, por tanto, repositonar. Las posiciones no son eternas y completamente fijas y aunque pueden conservarse durante largo tiempo, esto no implica inmovilidad; *si hay posición hay también movimiento*.

En Marx, el espacio no aparece para discutir con Hegel, Feuerbach, Smith, Ricardo o Proudhon, sino, en la discusión alrededor de la rela-

ción entre el valor de uso y el de cambio, en específico lo que respecta a los medios de transporte, los lugares de producción y las propiedades químicas de las mercancías. Señala Smith que de estas discusiones ampliamente reseñadas por Harvey en *Espacios del capital* (2007) es posible extraer una teoría de la integración espacial, es decir, la necesaria vinculación entre los diferentes lugares de la producción, la distribución y el consumo para consolidar el modo de producción capitalista:

En la medida en que nos preocupemos por el proceso concreto del trabajo, nuestra concepción del espacio es esencialmente absoluta. La particularidad del trabajo implica la particularidad de sus atributos espaciales. Con el trabajo abstracto, sin embargo, la situación es diferente. La realización del trabajo abstracto como valor implica un sistema espacial integrado al intercambio de mercancías, relaciones monetarias, facilidades de crédito, incluso la movilidad de la mano de obra. Esto requiere la construcción de vínculos específicos de transporte y comunicación entre lugares individuales de producción concreta, y demanda que seamos capaces de concebir el espacio en términos relativos y absolutos (Smith, 1984, p. 113).<sup>6</sup>

Quizás se deba a que la concepción absolutista del espacio era hegemónica en la época en que Marx vivió el que este haya preferido discutir alrededor del concepto de naturaleza y no de espacio, cuya concepción marxiana es cercana al espacio relativo en los términos expuestos por Smith (1984), al ser la naturaleza por definición: *materia*. Naturaleza es a su vez un término difícil de definir porque al igual que el espacio tiene múltiples formas de ser concebido. Es Kant quien configura la escisión entre naturaleza y conciencia o lo que será luego la dicotomía naturaleza-sociedad o la ya reseñada sujeto/objeto. En este la naturaleza se concibe como intocada y autónoma, absoluta. Alfred Schmidt en *El concepto de naturaleza en Marx* (Schmidt, 2011) hace el esfuerzo de identificar qué entiende Marx por naturaleza y de recoger los diferentes términos que utiliza para referirse a esta:

Marx describe la realidad extrahumana, a la vez independiente de los hombres y mediada con ellos o en todo caso mediable, con términos que utiliza como sinónimos: «materia», «naturaleza», «sustancia natural»,

6 Todas las traducciones de los textos de lengua inglesa que se citan en este capítulo son del autor.

«cosa natural», «tierra», «momentos existenciales objetivos del trabajo», «condiciones objetivas» o «fácticas del trabajo». Como incluso los hombres constituyen una parte integrante de esta realidad, el concepto marxista de naturaleza resulta idéntico al de la realidad en su conjunto (Schmidt, 2011, pp. 24-25).

Destaca de la cita no solo la variedad de términos utilizados por Marx para mencionar lo material, sino la noción de *totalidad*: un conjunto relacional del cual las prácticas de los humanos son parte y del cual nunca pueden desprenderse. Lefebvre insiste en el primordial papel que cumple el concepto de totalidad para los propósitos de un análisis de la realidad:

No podemos prescindir del concepto de *totalidad*. Cuando tratamos con la realidad humana, tanto teoría como práctica abarcan un concepto de totalidad (es decir, de sociedad y humanidad), implícitamente o explícitamente. Sin este concepto, no puede haber ningún marco o referencia; ninguna generalidad, y aún más, ninguna universalidad. Sin este, el conocimiento en sí deja de tener «estructura». Esto genera la dispersión en estudios fragmentados que replican exactamente la división del trabajo social, en vez de regularla y comprenderla (Lefebvre, 2002, p. 180).

La naturaleza como totalidad, al incluir los humanos, incluye sus *productos*. Así lo recoge Schmidt (2011) de *La sagrada familia*:

El mundo sensible no es por cierto para Marx «una cosa inmediatamente dada desde la eternidad, siempre igual a sí misma, sino el producto de la industria y de la condición de la sociedad», pero este mundo socialmente mediado sigue siendo al mismo tiempo natural y precede históricamente a toda sociedad humana. Pese a todo el reconocimiento del momento social, «se mantiene firme la prioridad de la naturaleza externa y todo esto no se puede aplicar por cierto, de ninguna manera, a los hombres originarios, producidos por *generatio aequivoca*; pero esta distinción (de la naturaleza presocial y socialmente mediada, A. S. [Alfred Schmidt]) solo tiene sentido en la medida en que se considere al hombre como distinto de la naturaleza. Por lo demás, esta naturaleza que precede la historia humana no es por cierto la naturaleza en la que vive Feuerbach, no es la naturaleza que en la actualidad ya no existe en ninguna parte, salvo quizás en algunas islas de coral de Australia de reciente origen, y que por lo tanto tampoco existen para Feuerbach» (p. 29).

Una cita muy valiosa porque presenta varios elementos que nos serán de mucho interés de acá en adelante: a) Marx se refiere al mundo sensible como un producto, en este caso, de la industria, el comercio y la formación específica de cada sociedad; b) la producción del mundo sensible por parte de los humanos y consecuente artificialidad sigue siendo, como ya se dijo, naturaleza. Artificialidad a su vez posible, en el caso del mundo sensible de Marx, gracias a la ciencia y sus relaciones con la industria y el comercio; c) las leyes de la naturaleza, esas relaciones entre las cosas que la ciencia descubre, conoce y explica, obligan al humano a obedecer dichas reglas y a organizar sus acciones de acuerdo con ellas; d) el ser humano hace parte de la naturaleza, es naturaleza, pero su capacidad de dominar y superar lo natural y hacerlo útil a sus necesidades es su principal distinción de todo lo natural que lo rodea. La especie humana es distinta a la naturaleza gracias a sus *productos* que lo distinguen del resto de los habitantes de la Tierra; su ingenio le permite incluso ir más allá del planeta en el que habita, crear un arma química, asesinar en masa, extinguir en masa o hacer una casa; e) Lefebvre, siguiendo el argumento de Marx de la desaparición de la naturaleza pura, asegura que tal como Dios la naturaleza ha muerto, muerto como idealidad intocada y pura, la naturaleza ha sido y es, día a día, transformada por los humanos y la organización concreta de su sociedad:

El espacio de la naturaleza se aleja, un horizonte que queda detrás para los que vuelven su mirada. [...] Mito poderoso, la naturaleza torna en mera ficción, en utopía negativa: es considerada meramente como *materia prima* sobre la que operan las fuerzas productivas de las diferentes sociedades para forjar su espacio. Resistente, sin duda, e infinita en su profundidad, la naturaleza ha sido sin embargo vencida y ahora espera su evacuación y destrucción... (Lefebvre, 2013, p. 90).

Pese a esto, epistemológicamente, la naturaleza como totalidad real y concreta es el único objeto del conocimiento humano, solo en y hacia la naturaleza, hacia el objeto real, corpóreo y gracias al cuerpo es posible elaborar un conocimiento real, verídico, científico. En este sentido, la naturaleza (con los humanos y sus productos) aparece como base y principio de todo conocimiento. *Sin espacio (naturaleza), sin lugar, sin objetos (productos), sin posición no hay realidad que estudiar.*

Para Marx —y es algo en lo que coinciden Lefebvre y Bourdieu— el ser humano nace en condiciones que se le presentan como dadas, «naturales», es decir, independientes de su conciencia. El mundo se encuentra ya *hecho*, el mundo *es*. El ser humano se relaciona con el mundo, con el mundo real, objetivado, corpóreo, primero mediante la práctica (sentir, hacer, producir, reproducir, transformar, quitar, anular, desaparecer) y luego, teóricamente (aprendiendo, entendiendo, pensando, intuyendo, conociendo, reflexionando, relacionando, abstrayendo). En la escala individual la práctica antecede la teoría, todo ser humano fue recién nacido y tuvo su encuentro con el mundo, cada quién tiene su propio encuentro con él, y al poner el cuerpo en el mundo, de esa relación *práctica* resultan sus ideas. El ser humano hace y aprende, la realidad le estimula el cerebro, las ideas; la práctica supone una conceptualización, una *forma* de hacer las cosas (*know how*), una rutina, la práctica se reconfigura gracias a la experiencia, a lo vivido, y se revoluciona con la aparición de nuevos *hardware* y *software*, descubrimientos, etc. La práctica es principio, pero también es resultado, es producto de la dialéctica con lo vivido (experiencia) y lo conceptual (Schmidt, 2011, p. 124; Bourdieu, 1999b, pp. 187-189). Pero todo esto se da en un marco social, en el que la práctica, la representación y la propia vivencia en la escala individual están condicionadas por los demás seres humanos con que se comparte el mundo en el que se nace y aprende.

La realidad es contradictoria (no por ello dicotómica) y ninguna sentencia es enteramente verdadera o falsa (Lefebvre, 1971, pp. 19-46). La dialéctica es asumida con frecuencia como contradicción dicotómica: negativo/positivo, bien/mal, etc.; pero la dialéctica desde Hegel contiene un tercer término, una síntesis, un resultado, una ruptura. Lo cierto es que la tríada, el tercero, siempre ha estado presente en la dialéctica y no se debe a una actualización elaborada por Lefebvre en lo que Soja ha denominado como trialéctica de la espacialidad. Así resume Lefebvre (1971) en *El materialismo dialéctico* el surgimiento de la dialéctica y su objetivo:

En el momento en que Hegel nacía a la vida espiritual, grandes acontecimientos (el periodo revolucionario, las grandes guerras nacionales, el periodo napoleónico; y por otra parte, el crecimiento de las ciencias y del espíritu histórico, el resquebrajamiento de la sociedad feudal y la aparición de una nueva civilización) hacían necesario un vasto balance de la cultura, una tentativa de «síntesis» de todos los elementos diversos (p. 25).

Marx, por su parte, elaboró una síntesis de teorías dispersas y consideradas de cierta manera opuestas. Este esfuerzo, que le es reconocido ampliamente, se basó en la dialéctica (síntesis) de las teorías alemanas, francesas e inglesas: Hegel, Feuerbach, Proudhon, Ricardo, Smith, entre muchos otros terminaron configurando la teoría del propio Marx. De todos tomó y rechazó algo, creó «nuevos» términos a partir de la discusión de los existentes: alienación, valor de cambio, trabajo, historia, etc., tienen una forma nueva a partir de Marx y terminan sirviendo para la explicación, todos a la vez, relacionados. Pero la gran diferencia entre la dialéctica hegeliana y la marxiana la señala Schmidt (2011):

La dialéctica materialista es *no teleológica*, por más extraño que esto pueda sonar de entrada. Para ella la historia no es un conjunto caótico de hechos como para Schopenhauer, ni una estructura de sentido espiritual unitaria como para Hegel. Marx no hipostasía panteísticamente la historia. [...] Para Marx el mundo en su conjunto no está sometido a ninguna idea unitaria que le confiera sentido. Para él solo vale lo que Hegel llama el «punto de vista finito-teleológico»: fines finitos, de hombres finitos, condicionados en el espacio y el tiempo, frente a dominios delimitados del mundo natural y social. [...] Para Hegel el «punto de vista finito-teleológico» vale como algo limitado que se superará en la teoría del espíritu absoluto. Por el contrario, Marx no reconoce otros fines que no sean los fines establecidos por los hombres. Por lo tanto, el mundo no puede contener ya más sentido que el que los hombres hayan logrado realizar mediante la organización de sus relaciones vitales (pp. 31-32).

Tenemos en Marx el fundamento de un materialismo dialéctico no trascendente que se niega a concebir la historia, la práctica, la individuación, el intercambio, la política, la religión o cualquier otra idea como fija y eterna o como dada de antemano. Epistemológicamente predomina lo móvil, las rupturas, las continuidades en continuo cambio. Lo objetivado está fijado, ya está *hecho*, pero la forma que tiene no es desde siempre la misma y el contenido que expresa o que tiene en sí muta, se adapta, permanece en tanto continúa cambiando, es dialéctico.

La realidad, aunque lo parezca, no es completamente caótica. Gracias a las ciencias naturales y sociales es posible establecer regularidades en la realidad y llevar a cabo planes específicos de *transformación* según nuestras necesidades. Esta base epistemológica implica el rastreo de *regularidades* y *rupturas*; configuraciones y reconfiguraciones entre

aspectos de la realidad que tienen relaciones que permiten explicar el caso concreto del que emergen como explicación. Estos aspectos varían según el espacio-tiempo concreto que se estudia. Se estudian seres finitos con fines finitos, no seres trascendentes o tipos *puros*; se rastrean relaciones concretas que devienen en conceptos generales sobre el caso concreto, que, a su vez, permiten encontrar regularidades y diferencias con otros casos. Esto también es comparativo, pero no compara tipos *puros*, sino relaciones *concretas*.

La diversidad del mundo sensible, la complejidad implícita en él como totalidad natural y humana hace necesario un conocimiento multidisciplinario y de cierta manera unitario, no disperso en las especificidades y las disciplinas multivididas en honor al ego (individual y profesional). Marx, en el *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* retoma sus recorridos por otras disciplinas: «Estos estudios [los que respectan a *El Capital*] me condujeron, en parte por sí solos, hacia disciplinas totalmente distantes en apariencia, dentro de las cuales he debido demorarme por mayor o menor tiempo» (Marx, 2006, p. 69). Bourdieu señala igualmente la necesidad de utilizar todos los métodos disponibles, romper la dicotomía metodológica de lo cuantitativo/cualitativo o subjetivo/objetivo; es necesaria la unidad de los métodos para poder asir científicamente la mayor cantidad de relaciones.

### *El espacio y lo concreto: el lugar y las cosas en Lefebvre y Bourdieu*

Para ahondar en la comprensión de la centralidad epistémica del espacio en la obra de nuestros autores es necesario conocer con mayor detalle qué significa lo *concreto*, y lo haremos siguiendo el rastro de la importancia del *lugar* y las *cosas*. En Bourdieu y Lefebvre, aun con diferencias, el *lugar* resulta fundamental en sus teorías.

En el caso de Lefebvre el lugar es entendido como *espacio vivido* antes que como concebido, así lo presenta en *Lógica formal, lógica dialéctica*:

El principio fue el Topos y el Topos indicaba el mundo pues era lugar; no estaba en Dios, no era Dios, porque Dios no tiene lugar y jamás tiene lugar. Y el Topos era el Logos pero el Logos no era Dios, pues era lo que tiene lugar. [...] El Topos, en verdad, era pocas cosas: la marca, la re-marca. Para marcar hubo rastros, los de los animales y sus recorridos, y después signos:

un guijarro, un árbol, una rama rota, un «cair». Las primeras inscripciones, los primeros inscritos. Por poco que fuera, el Topos era ya «el hombre». [...] el Topos era el Verbo, y algo más: la acción. [...] Y algo menos: el lugar, dicho y marcado, fijado. Y así el Verbo no se hizo carne, sino lugar y no-lugar (Lefebvre, 1981, p. 40).

Retoma esto casi textualmente en *La producción del espacio*, solo que allí el lugar aparece más claramente relacionado con lo vivido y el cuerpo como productor de este:

[...] los lugares fundamentales, los indicativos del espacio, son en primer lugar *cualificados* por el cuerpo. El «otro» está presente ante el Ego: como un cuerpo frente a otro cuerpo. Un «otro» impenetrable, salvo por la violencia o el amor; objeto de gasto energético, de agresión o de deseo. Pero lo *externo* es también lo *interno*, en tanto que el «otro» es también cuerpo, carne vulnerable, simetría accesible. [...] La marca, en primer lugar, está hecha por el ser vivo con los medios de que dispone para ello: excrementos, orina, saliva, etc. Las marcas sexuales debieron venir pronto, ¿pero fijadas a quien y a qué? Como marcas afectivas parecen más tardías y reservadas a pocas especies. La intencionalidad es un desarrollo posterior que acompaña al del cerebro y las manos. Sin embargo, muy pronto, las huellas y las marcas asumen un papel en la vida animal. Los lugares se marcan y remarcan. En el principio fue el *Topos*. Antes, mucho antes del advenimiento del *Logos*, en el claroscuro de la vida primitiva, lo vivido tenía ya su racionalidad interna; la experiencia vivida estaba producida mucho antes que el espacio pensado y el pensamiento del espacio comenzara a representar la proyección, la explosión, la imagen y la orientación del cuerpo. Mucho antes de que el espacio percibido por y para el «yo» se presentase como el escindido y dividido, como esfera de tensiones y contactos simplemente virtuales y diferidos. Mucho antes de que el espacio emergiera como medio de posibilidades remotas y lugar de potencialidades. Antes de la inteligencia analítica, que separa al intelecto, mucho antes que el conocimiento formal, hubo inteligencia del cuerpo (Lefebvre, 2013, pp. 221-222).

Así, el lugar es primero vivido y luego concebido. Un poco más adelante Lefebvre hablará más claramente del lugar también como posición social:

Socialmente hablando, el espacio posee una doble «naturaleza», una doble «existencia» general (para toda sociedad dada). De un lado, uno (es decir,

cada miembro de la sociedad considerada) se refiere a sí mismo, se sitúa *en* el espacio; tiene para sí y ante sí una inmediatez y una objetividad. Se pone en el centro, se designa, se mide y se emplea a sí mismo como patrón de medida. Es el «sujeto». El *status* social —asumiendo una hipótesis de estabilidad, por tanto de definición en y por un estado— implica un rol y una función: una identidad individual y pública. También conlleva un lugar, una ubicación, una posición en sociedad (Lefebvre, 2013, p. 229).

En Bourdieu, la topología es tanto geográfica como social (analógica), dice:

No estoy átopos, sin lugar, como decía Platón de Sócrates, o «sin ataduras ni raíces» como dice [...] Karl Mannheim. Tampoco estoy dotado [...] de la ubicuidad física y social (con la que soñaba Flaubert) que me permitiría hallarme en varios lugares y varias épocas a la vez, ocupar simultáneamente varias posiciones, físicas y sociales. (El lugar, *topos*, puede definirse absolutamente como el espacio donde una cosa o un agente «tiene lugar», existe, en una palabra, como localización o, relacionalmente, topológicamente, como una posición, un rango dentro de un orden) (Bourdieu, 1999b, pp. 174-175).

Otro aspecto epistemológicamente relevante en la obra de Lefebvre con respecto al lugar es su insistencia —lo hace desde sus primeras obras— en los *topoi*: isotopía, heterotopía y utopía. Una primigenia tríada que define así en el prefacio a la segunda edición de *Lógica formal, lógica dialéctica*:

¿Por qué no partir del lugar, mental y social —lugar de la identidad y de la diferencia—, *lugar marcado* (y por lo tanto aislado) y *nombrado* (lugar dicho), por lo tanto ligado y realizado? La dirección y la orientación, el trayecto y el recorrido van de un lugar hacia otro. Hay, desde entonces, *el otro lugar* (marcado, separado, distinto pero el mismo: la isotopía) y el *lugar-otro* (marcado, enlazado, alcanzado: la heteropía). Y hay, por último y además, el en otra parte y el en ninguna parte, lo vecino y lo lejano (el orden próximo y el orden lejos), es decir, el otro y lo lejano (Lefebvre, 1981, p. 40).

Vuelve sobre ello en *La producción del espacio*: «Los lugares diversificados unas veces se oponen, otras se complementan y en ocasiones se asemejan. Esto introduce una clasificación por *topías* (isotopías, heterotopías, utopías, etc.; es decir, lugares análogos, lugares diferentes, lu-

gares de lo que no hay o de lo que no tiene lugar, el absoluto, lo divino, lo posible, etc.)» (Lefebvre, 2013, p. 212).

Si hay lugar, hay cosas. No solo hay posiciones de los lugares, sino posiciones dentro del lugar, esas posiciones las ocupan las cosas, incluidas entre ellas los humanos. El lugar no está vacío, está lleno de cosas de muy variados tipos: naturales y productos. Cada cosa ocupa su posición y se puede conocer una sociedad específica por las cosas que ha producido y la posición que ocupan en el espacio; siendo acá relevantes los conceptos de *consumo* de *distribución*, es decir, el *uso y movimiento*<sup>7</sup> de las cosas (naturales, materias primas, productos) por el espacio y su acumulación en sectores específicos de este. Las cosas definen quién es quién, poseer cosas, poseer la capacidad de transformar esas cosas en otras cosas (mercancías, dinero, valores de uso o poder simbólico) determina la posición de los individuos, las clases y las naciones (también podría decirse las localidades o regiones). Las cosas para Lefebvre son de vital importancia en el análisis de las sociedades. La sociología marxista integra a las cosas en la explicación, diferenciando entre lo natural y los productos:

Los objetos materiales intervienen en la sociedad humana: son «bienes». Estimulan la actividad social, las necesidades y las relaciones humanas; pero por otra parte se imponen a esta actividad ciertas determinaciones. [...] Los objetos y productos de la actividad humana no pierden ese carácter inicial cuando se convierten en soporte de las relaciones sociales, cuando dan nacimiento a objetos específicamente sociales tales como el mercado. [...]

Los objetos, en tanto que objetos materiales, y luego en tanto que objetos sociales propiamente dichos —como el conjunto de las mercancías y el mercado—, determinan entonces la actividad social y el devenir económico social (Lefebvre, 1971, pp. 161-162).

7 El movimiento vinculado al proceso de distribución y circulación del capital es expuesto por David Harvey en *Espacios del capital*, específicamente en el capítulo 12 titulado «La geografía de la acumulación capitalista: reconstrucción de la teoría marxiana». Reconstrucción que elabora a partir del primer capítulo del segundo tomo de los *Grundrisse* de Marx, en el que este da cuenta de la «primacía del tiempo sobre el espacio» vinculada directamente con el valor de cambio y la circulación del capital desde mercancía a dinero. Primacía que es claramente de origen capitalista y a la que Marx se oponía mediante la reivindicación del valor de uso.

Y concluye: «El determinismo social es así lo inhumano en lo humano, la continuación de lo humano de las luchas naturales y de las realidades biológicas. Es el hombre todavía no realizado: la naturaleza en el hombre» (Lefebvre, 1971, p. 163).

## La crítica de Latour y el espacio como modelo analógico

Podría definirse a Latour, en términos de lo que acá se expondrá, como un materialista etnometodólogo. Él comparte con Marx, Lefebvre y Bourdieu la crítica materialista a las categorías formalistas, solo que la teoría del actor-red busca «seguir a los actores» y renuncia a establecer la relación de las *asociaciones* con «estructuras», «campos», «capitales», «fuerzas sociales», «sociedad», etc., es decir, con respecto a categorías referentes a una *totalidad* predeterminada, que él asegura son un invento del sociólogo de lo social que luego de elaborarlas actúa panteísticamente asimilando todas las asociaciones al espejo de su *modelo analógico*.

La crítica de Latour, pertinente y válida por cierto, es posible aplicarla a gran parte de las teorías sociológicas (aunque Latour crea que la sociología se limite a Émile Durkheim y su legado),<sup>8</sup> pero en lo que respecta a Bourdieu la crítica es profundamente errónea. Para este último las cosas, los objetos y lo objetivado son fundamentales y la elaboración de enunciados y relaciones no es formalista, es decir, no predetermina el resultado en una fórmula fija; al contrario, los conceptos bourdianos de campo, capital, *habitus*, etc., son resultado, se reconfiguran con el caso concreto. Nunca los conceptos están predefinidos y Bourdieu se niega a hacer definiciones escolásticas de estos.

La teoría del actor-red es una teoría, puesto que ella misma introduce conceptos como grupos, agentes, actantes, intermediarios, mediadores, entre otros, que son por definición (decisión) ambiguos, porque «la TAR [teoría del actor-red] simplemente no considera como su tarea estabilizar lo social en nombre de las personas que estudia; tal deber se deja enteramente a los “actores mismos”» (Latour, 2008, p. 52). En

8 En *Reensamblar lo social*, Latour es consciente de esto y advierte: «Sé que esto es muy injusto respecto de los muchos matices de las ciencias sociales que he guardado en el mismo saco» (Latour, 2008, p. 24).

la teoría del actor-red no hay clases sociales, ni campos, ni modos de producción, existen *grupos* que, dado el caso, pueden ser agregados sociales de dos, treinta, doscientas, dos millones de *asociaciones*, todas agenciadas por diferentes tipos de agentes, entre ellos agentes *no humanos*. Es una teoría que invita a no partir de la teoría (sociológica) porque eso sería partir de una predefinición,<sup>9</sup> es decir, no partir de un análisis de un *campo* o una *producción* cuando los *grupos* pueden expresar su propia definición, que incluye las *controversias* (antigrupos) en la que los *voceros de los grupos* mismos dicen (a partir de la información que generan) estar implicados:

Mientras que para los sociólogos de lo social la gran virtud de las apelaciones a la sociedad es que ofrecen en bandeja y gratis las apelaciones de la estabilidad de la larga duración, nuestra escuela ve la estabilidad como exactamente lo que hay que explicar, apelando a *medios* costosos que demandan esfuerzo (Latour, 2008, p. 58).

La teoría del actor-red sí es una teoría, solo que es *resultado*, no una en la que se encuentre una manera sociológicamente correcta de definir los grupos y sus asociaciones, de ahí que sea híbrida, no tiene una forma pura, claramente delimitada.

Bien, los conceptos de Marx, Lefebvre y Bourdieu tal como pide la teoría del actor-red son un *resultado de investigación*, no anteceden la investigación, no son punto de partida sino de llegada. Decir «el *habitus* de clase de los profesionales de las ciencias sociales explica las prácticas que realizan en su campo de producción semántico» no dice realmente nada porque no es resultado de una investigación concreta, no explica realmente nada de ningún lugar y tiempo en específico, pero de ahí a decir que los conceptos de *habitus*, campos y producción sean inútiles es negarse a discutirlos en la profundidad analítica que implican. Así, Latour evita una discusión teórica denunciando todos los conceptos como «sociales» y propone reensamblar la cuestión a partir de una teoría no teórica que usa muy pocos conceptos y cuya función no es definir, solo traducir. Las definiciones las hacen los actores, no el sociólogo. Definir es decidir, es tomar partido, es señalar un curso de acción, «un

.....  
9 Una predefinición, diría Durkheim (1978).

viaje»<sup>10</sup> por caminos asfaltados o de herradura. Definir no implica que los conceptos se engendren para etiquetar la realidad o predeterminar de qué se compone el grupo, son herramientas útiles para el investigador social porque le imponen relaciones que tiene que rastrear, le ayudan a ordenar sus argumentos y rastrear las asociaciones de los agentes que dice estar investigando. El concepto también cumple una labor metodológica, impone una forma de ordenar la información, de priorizarla, analizarla, exponerla, entre otras. De ahí a que el concepto sea lo más importante de la investigación, no; es solo una herramienta analítica aplicada en un caso concreto de estudio donde prima lo concreto sobre la teoría (lo social).

A Marx le tomó quince años llegar al concepto de mercancía; Bourdieu durante toda su vida modificó las definiciones del concepto de *habitus* de acuerdo con sus investigaciones, uno es el *habitus* etnológico, otro el *habitus* en la teoría de los campos donde aparece más como *habitus de clase*; en Lefebvre, como veremos, el concepto de producción se reconfigura a la luz de los fenómenos de su época, principalmente los cambios espaciales como la explosión urbana, el espacio global y los albores del espacio virtual. Los conceptos no son simples preconceptos, prejuicios o predeterminaciones formales de la investigación: son resultados de la investigación del sociólogo.

En *El oficio de sociólogo* se señala la importancia de la analogía para las ciencias: «el razonamiento por analogía que muchos epistemólogos consideran el principio primero del descubrimiento científico está llamado a desempeñar un papel específico en la ciencia sociológica que tiene por especificidad no poder construir su objeto sino por el *procedimiento comparativo*» (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008, p. 82). El *modelo* que se debe entender como: «cualquier sistema de relaciones entre propiedades seleccionadas, abstractas y simplificadas, construido conscientemente con fines de descripción, de explicación o previsión, y por ello plenamente manejable» (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008, p. 83). Los *modelos analógicos* se diferencian de los modelos miméticos en tanto «que [estos últimos] no captan más que semejanzas exteriores, se oponen a los *modelos analógicos*, que buscan la comprensión

10 La metáfora que guía la introducción a la teoría del actor-red es la del viaje, el recorrido, los caminos, un transitar.

de los principios ocultos de las realidades que interpretan» (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008, p. 84).

Modelos miméticos hay muchos en sociología y en la ciencia en general, el modelo mecanicista y el organicista son quizás los dos más relevantes por ser posiblemente los más esquemáticos; la sociedad como un libro o un objeto como agente son otros ejemplos de mimesis, de metaforización de la realidad y todos tienen su validez explicativa. Incluso la presencia de metáforas en las ciencias y en el conocimiento en general lleva a Lefebvre (1983) a plantear que «no se puede excluir de antemano la tesis de que el saber no tendría nada de absoluto o de incondicional sino que consistiría en una vasta metáfora» (p. 19). Por eso mismo los autores de *El oficio de sociólogo* afirman: «es en los principios de su construcción y no en su grado de formalización donde radica el valor explicativo de los modelos» (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008, p. 85).<sup>11</sup>

Lefebvre mismo acepta la importancia de los modelos para el conocimiento científico de la realidad y en *La producción del espacio* se pregunta cuál es la analogía más precisa para estudiar el espacio, ¿la dinámica de fluidos, una red de araña, la textura o las capas al estilo de la milhoja? Indica que pese a la crítica a la concepción cartesiana del espacio, la *lógica espacial* sigue siendo útil para rastrear las relaciones del objeto (Lefebvre, 2013, p. 330) e, incluso, en el segundo volumen de la *Crítica de la vida cotidiana* (2002), apuesta por la elaboración de un *campo total*, el cual no puede ser un continuo, es decir, plano:

Las áreas, los sectores y las regiones no pueden estar en una pura y simple yuxtaposición. Sin embargo, los conceptos de nivel, desniveles, hiatos o lagunas descartan la representación de un conjunto inmenso, coherentemente construido de subconjuntos: el Todo. Las lagunas, los agujeros sombras, los reflejos y las ausencias también forma parte del campo total (Lefebvre, 2002, p. 272).

Por eso concluye que: «El “campo total” que tenemos ante nosotros es tan escarpado como el paisaje de una montaña y tan tempestuoso como el mar» (Lefebvre, 2002, p. 273). El concepto de *campo total* en Lefebvre busca integrar los diferentes conocimientos, las diferentes

11 Si el lector quiere ahondar en la discusión de las metáforas y los modelos miméticos y analógicos, puede revisar el capítulo 2 de *El oficio de sociólogo* (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008) y el capítulo 6 de *El razonamiento sociológico* (Passeron, 2011).

ciencias en un metacampo, en una metafilosofía que dé coherencia al conocimiento, un espacio no de simetrías, sino de desigualdades y tensiones (dialéctico). Lo cierto es que al final el concepto de campo total es inaplicable porque en estudios ya no semánticos, sino vinculados con objetos materiales se atraviesan dificultades metodológicas vinculadas con la *relevancia* que resulta central a la hora de acometer un estudio concreto. Acá surge la *reducción* como elemento central, pero sobre el particular dice Lefebvre (2013):

En primer lugar es preciso simplificar y después, lo más pronto posible, *restituir* progresivamente lo que el análisis ha ido aislando. Además, es necesario que la exigencia metodológica no se transforme en servidumbre ni que de la reducción legítima se pase al mero reduccionismo (p. 160).

Es la *relevancia* que cada aspecto tiene no solo en el objeto como tal, sino en la intención del investigador lo que pasaría a determinar el estudio de un campo específico o de un aspecto en especial de un campo, lo central es ser capaz de integrar a la explicación diferentes dimensiones y no limitarse a un saber parcelario, es decir, a un análisis unilateral o limitado. Así, el concepto de campo total se convierte más en un interés por mantener presente las relaciones de lo dividido y específico con lo total. Una forma de comprender esta relación parte-todo es posible a través del humano como ser *total*: «todo “ser” humano es físico, biológico, económico social o sociológico, pero de manera desigual, varían los aspectos o momentos, algunas veces está uno más que otro, pero sin nunca perder su completa unidad» (Lefebvre, 2002, p. 273). Sobre esto mismo regresará Lefebvre al tratar la *trialectica* práctica, percepción y vivencia, pero sobre esta afirma que no quiere llevarla al nivel de *modelo* (Lefebvre, 2013, p. 99).

Por su parte, el concepto de espacio social podría decirse que es tardío en la obra de Bourdieu, y es el que marca la separación definitiva entre el filósofo y el sociólogo. *Habitus* y capital son conceptos anteriores al de espacio social, aunque terminarán siendo los principales protagonistas de este y serán condicionados por su aparición. La filósofa argentina Ana Teresa Martínez, en su libro *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica*, resume así el origen del concepto: «Pierre Bourdieu recuerda en *Las reglas del arte* que, aunque intentaba ya hacer análisis en términos de campo en 1966, no logró elaborar

realmente este modo de construcción de objeto en todas sus implicaciones antes de 1971» (Martínez, 2007, p. 192). El concepto de *espacio social* es el más general y es el que podría decirse «reemplaza» al concepto de sociedad.<sup>12</sup> Surge primero como estudio del campo religioso y de la mano de Weber (Bourdieu, 2006), luego se aplicó en el análisis del campo de poder, intelectual, científico, deportivo, el mercado de casas unifamiliares, etc.

El modelo analógico del espacio social es planteado por Bourdieu como un intento de realizar uno de los objetivos no logrados por Durkheim: elaborar una teoría topológica de la sociedad. Aunque lo cierto es que este modelo no es meramente durkheimiano y la influencia weberiana y marxiana son de suma importancia. El espacio social como concepto general diferente al de campo que es más regional aparece y se aplica con todas sus implicaciones en *La distinción* (Bourdieu, 1998), y es allí donde se encuentra la más refinada conceptualización de este. Se puede afirmar que el espacio social se compone de campos, pero el análisis de un espacio social no implica desarrollar cada uno de los campos que lo componen, sino de un análisis general de la distribución e importancia de los capitales en disputa en general. Pero ¿en qué consiste el modelo analógico del espacio social? Bourdieu (1998) dice:

Es posible construir un espacio cuyas tres dimensiones fundamentales estarían definidas por el volumen de capital, la estructura del capital y la evolución en el tiempo de estas dos propiedades (puestas de manifiesto por la trayectoria pasada y potencial en el espacio social), obedeciendo así a la preocupación por recomponer las unidades más homogéneas desde el punto de vista de las condiciones de producción de los *habitus*, es decir, bajo el aspecto de las condiciones elementales de existencia y de los condicionamientos que estas imponen (p. 113).

Todo campo es a una escala menor un espacio social y de ahí que los conceptos sean de alguna manera homólogos. El primero es re-

.....  
 12 Bourdieu no elabora un concepto de sociedad, por eso, decir que el concepto de espacio social lo reemplaza es útil solo en términos de dimensionar la escala general de este, una escala usualmente nacional: el espacio social francés, japonés, alemán, etc. Bourdieu no se refiere a la «sociedad» precisamente por negarse a concebir un ente metafísico universal, y acá hay una coincidencia con la crítica de Latour al concepto de sociedad.

sultado de un asunto en juego en específico, lo que implica que sea el escenario de un grupo de luchas simbólicas también específicas. Los campos se diferencian por la *relevancia* que tiene en cada uno la disputa de asuntos y actividades particulares no evidenciables en otro campo. Todo campo tiene una estructura de capital diferente, en unos el capital cultural resulta central, en otros el capital social es el principal; esto también determina las variaciones de intercambiabilidad de los capitales. El volumen del capital es también llamado por Bourdieu *capital global*, hace referencia al total de los capitales y es el que da la posición dentro del campo a cada agente. Por su parte, la trayectoria (evolución en el tiempo) da cuenta de las ganancias o pérdidas de capital de cada agente en un periodo o en varios periodos específicos. Pero la trayectoria también tiene en cuenta la estructura y el volumen de capital de un campo, el cómo ha variado o se ha mantenido constante una distribución o el valor de cada uno de los capitales o de los conjuntos de estos. Bien sea como espacio social o como campo, la definición de estos conceptos se sustenta en un principio epistemológico de origen espacial:

Mientras que el espacio físico se define, según Strawson, por la exterioridad recíproca de las posiciones (otra manera de denominar «el orden de las coexistencias», del que hablaba Leibniz), el espacio social se define por la exclusión mutua, o *la distinción*, de las posiciones que lo constituyen, es decir, como yuxtaposición de posiciones sociales. [...] Los agentes sociales, y también las cosas, en la medida en que los agentes se apropian de ellas y, por tanto, las constituyen como *propiedades*, están situados en un lugar del espacio social, lugar distinto y distintivo que puede caracterizarse por la posición relativa que ocupa en relación con los otros lugares (por encima, por debajo, en situación intermedia, etcétera) y por la distancia [...] que lo separa de ellos. Por ello, son susceptibles de un *analysis situs*, de una topología social (Bourdieu, 1999b, p. 178).

Pero este concepto de espacio social también está relacionado con lo que Pascal entiende por este: «por el espacio, el universo me comprende y me absorbe como un punto; por el pensamiento, yo lo comprendo» (citado en Bourdieu, 1999b, p. 173). Añade Bourdieu (1999b):

El mundo me comprende, me incluye como una cosa entre las cosas, pero cosa para la que hay cosas, un mundo, comprendo este mundo; y ello, hay que añadir, *porque* me abarca y me comprende: en efecto, mediante esta in-

clusión material —a menudo inadvertida o rechazada— y lo que trae como corolario, es decir, la incorporación de las estructuras sociales en forma de estructuras de disposición, de posibilidades objetivas en forma de expectativas y anticipaciones, adquiero un conocimiento y un dominio prácticos del espacio circundante. [...]. Pero solo puedo comprender esta comprensión práctica si comprendo lo que la define propiamente, por oposición a la comprensión consciente, científica, y las condiciones (ligadas a unas posiciones en el espacio social) de estas dos formas de comprensión (p. 173).

Para la elaboración de este espacio social, Bourdieu utiliza principalmente las estadísticas, los cuestionarios y las entrevistas, y el resultado es un modelo analógico que pareciera no ser más que una metafORIZACIÓN —aunque lo es— del espacio, pero el espacio físico (lugar) y las cosas tienen un papel central en la elaboración del modelo.

### *Campo y lugar*

El espacio social bourdiano tiene en cuenta las escalas, es decir, los diferentes lugares que, aunque no sean cercanos geográficamente, sí son cercanos en el espacio social y que resultan fundamentales para la explicación. Esta relación interescalar se explica mediante la *illusio*:

La *illusio* es una manera de *estar en* el mundo, de estar ocupado por el mundo, que hace que el agente pueda estar afectado por una cosa muy alejada, o incluso ausente, pero que forma parte del juego en el que está implicado (Bourdieu, 1999b, p. 179).

Todo campo como caso de estudio (u objeto de estudio) tiene diversos lugares con los que se relaciona a corta, mediana o larga distancia: *los une una relación, no el espacio físico*. Un espacio social no se reduce en la localización de un fenómeno aislado, es, por tanto, multiescalar. En *La miseria del mundo*, Bourdieu discute el papel del lugar como localización y su relación con las escalas en un análisis basado en el modelo analógico del espacio social:

Para romper con las ideas recibidas y el discurso corriente no basta, como a veces quiere creerse, con «ir a ver» qué es lo que pasa [...]. Y sin embargo todo hace pensar que lo esencial de lo que se vive y se ve *sobre el terreno*, es

decir, las evidencias más sorprendentes y las experiencias más dramáticas, tiene su origen en un lugar completamente distinto [...].

[...] Solo es posible romper con las falsas evidencias y los errores inscriptos en el pensamiento sustancialista de los *lugares* si se efectúa un análisis riguroso de las relaciones entre las estructuras del espacio social y las del espacio físico (Bourdieu, 1999a, p. 119).

Cada campo se materializa (objetiva), se hace espacialidades. Por ejemplo, el campo de fútbol no es solo la espacialidad específica de la cancha, es también sitio de concentración, sede deportiva, camerino, tienda de barrio, mural de esquina, grafiti en una pared, tribuna popular, tribuna preferente, puesto de perro con avena, etc. Esta *producción de espacio* que se realiza en cada campo se evidencia en el proceso de concentración de *bienes* (capitales) de los distintos campos en espacios físicos particulares (la capital o la metrópoli, por ejemplo) y en cómo esto condiciona las probabilidades de consumo de esos bienes específicos y la propia dinámica de un espacio social:

Los diferentes campos, o si se prefiere los diferentes espacios sociales físicamente objetivados, tienden a superponerse, al menos de manera aproximada [...]. Esos lugares de fuerte concentración de propiedades positivas o negativas (estigmas) constituyen trampas para el analista que, al aceptarlas como tales, se condena a dejar escapar lo esencial: como la avenida Madison, la rue du Faubourg Sain-Honore agrupa a *marchands*, anticuarios, casas de alta costura, zapateros de medida, pintores, decoradores, etcétera, esto es, todo un abanico de comercios que comparten la ocupación de las posiciones elevadas (por lo tanto, homologas entre sí) en sus campos respectivos y que solo pueden comprenderse en lo que tienen de más específico si se los pone en relación con comercios situados en el mismo campo, en posiciones inferiores, pero en otras regiones del espacio físico (Bourdieu, 1999a, pp. 120-121).

Dicho de otra manera, para dar cuenta de la distancia social *real* y *concreta* se debe integrar la distancia geográfica no en términos de un asunto marginal, sino como parte central de la explicación. La distancia (o cercanía) física forma parte de la explicación sociológica y es evidencia de las relaciones concretas que se estudian.

Que el *punto de llegada* sea la abstracción denominada campo o espacio social no puede hacer olvidar el origen materialista de la diná-

mica de los campos. No todos los campos son iguales. La principal característica de los campos es su *diferencia*, lo específico de una disputa que se da en ese campo y no en otro. Incluso campos homónimos y con lógicas realmente similares no son necesariamente iguales. Todo campo cultural, del poder o del fútbol, tiene características propias de su *concreción socioespacial*. El campo de fútbol, pese a ser de fútbol no es igual aquí o allá o en todos los periodos históricos. No hay una lógica que nos indique de entrada la lógica de ese campo, cada campo tiene su *lógica práctica*, que es solo posible identificar mediante el ir y venir de lo real a lo teórico. Sirve para la comparación, ese es su verdadero objetivo, debido a que al lograr establecer propiedades específicas de un campo se permite su posterior comparación con ese mismo campo en otro lugar o tiempo, sin buscar reemplazar lo real sino explicarlo.

## Referencias bibliográficas

- Austin, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. España: Paidós.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones*, 27(108), 29-83.
- (1999a). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (1999b). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- (1998). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- (1997). *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- (1988). *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C. y Passeron, J.-C. (2008). *El oficio de sociólogo: presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*. 2.<sup>a</sup> ed. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Durkheim, É. (1978). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Harvey, D. (2007). *Espacios del capital: hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- (2002). *Critique of Everyday Life. 1: Foundations for a Sociology of the Everyday*. Traducción del original francés de J. Moore. Nueva York: Verso.
- (1983). *La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1981). *Lógica formal, lógica dialéctica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1971). *El materialismo dialéctico*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.



Teléfono: (574) 219 53 30. Telefax: (574) 219 50 13  
Correo electrónico: [imprenta@udea.edu.co](mailto:imprenta@udea.edu.co)