

**APORTES MATERIALISTAS A LOS ESTUDIOS
SOCIOESPACIALES:
EL ESPACIO EN KARL MARX, HENRI LEFEBVRE Y
PIERRE BOURDIEU**

Trabajo de investigación para optar al título de
Magister en Estudios Socioespaciales.

Autor

JUAN CAMILO DOMÍNGUEZ CARDONA

Asesor:

CARLO EMILIO PIAZZINI SUAREZ

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
INSTITUTO DE ESTUDIOS REGIONALES
MAESTRÍA EN ESTUDIOS SOCIOESPACIALES

MEDELLÍN

2014

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	6
I. De Soja a Smith: recorridos teóricos, casualidades y sugerencias.	6
II. El lugar de enunciación del autor	14
III. Las materialidades de esta investigación	17
IV. La metodología	22
CAPITULO 1- LAS GEOGRAFÍAS POLÍTICO-CIENTÍFICAS DEL MARXISMO	27
1.1. Marx, el marxismo y la organización internacional de los trabajadores	30
1.2. El Marxismo Occidental: marxismo y tradiciones académicas nacionales	35
CAPITULO 2 - EPISTEMOLOGÍA SOCIOESPACIAL: EL ESPACIO EN MARX, LEFEBVRE Y BOURDIEU	44
2.1. Aspectos generales de la cuestión	44
2.2. Espacio y naturaleza: epistemología de las nociones en Marx, Lefebvre y Bourdieu.	50
2.2.1. El espacio y lo concreto: el lugar y las cosas en Lefebvre y Bourdieu	60
2.3. La crítica de Latour y el espacio como modelo analógico	66
2.3.1. Campo y lugar	78
CAPÍTULO 3 - PRODUCCIÓN, MATERIALIDADES Y PRODUCCIÓN DEL ESPACIO	81
3.1. Los agentes no humanos en la obra de Marx	83
3.2. La necesaria ampliación de concepto de producción en Lefebvre	93
3.2.1. La práctica espacial y la espacialidad	101
3.2.2. Representaciones del espacio y el concepto de representación	107
3.2.3. Lo vivo y lo vivido	112
3.3. Tiempo y producción del espacio	117

CAPÍTULO 4- PIERRE BOURDIEU Y EL ESPACIO: EL ESPACIO EN LA TEORÍA DEL HABITUS, EL CAMPO Y EL CAPITAL	123
4.1. Habitus: origen espacial del concepto y la incorporación del espacio-tiempo doblemente localizado: lugar y posición	123
4.2. Campo y producción: Bourdieu y el Marxismo	138
4.2.1. Campo y producción	141
4.2.2. Capital y valor de uso	143
4.2.3. Espacio como metacapital	145
CONCLUSIONES	150
BIBLIOGRAFÍA	155

AGRADECIMIENTOS

*Para María Elvira,
los Domínguez y Cardona.*

Este es un trabajo de investigación del *Instituto de Estudios Regionales* (INER). El apoyo encontrado allí será fundamental para el resto de mi vida profesional y concretar este documento es una forma de retribuir la confianza, el apoyo y la formación. Del INER quisiera agradecer especialmente a Clara Inés García y Clara Inés Aramburo por confiar, por ser fuentes de aprendizaje, respeto y apoyo para mí. A Carlo Emilio Piazzini porque sin él este trabajo no existiría. Quiero agradecer su confianza en este esfuerzo investigativo, su paciencia y sus comentarios y críticas siempre pertinentes que fortalecieron este informe. Al grupo *Estudios del Territorio* que, mediante la estrategia de sostenibilidad del *CODI*, me colaboró con una pasantía para financiar parte de los costos de la maestría.

También quisiera agradecer el importante apoyo de las diferentes encargadas del *Centro de Documentación* del INER para conseguir parte de la bibliografía necesaria para

realizar esta investigación. A Doralba Gutiérrez, Marcela Roldán y Maryan Jiménez por sus gestiones alrededor de la maestría y de este trabajo, y su siempre atenta y oportuna respuesta a mis inquietudes, solicitudes y favores. A todos los profesores y profesoras que pasaron por las aulas durante los cursos de la maestría, por hacer valiosos aportes a mi formación profesional y socioespacial. A todos los que han tenido labores administrativas en relación con la maestría: gracias por su dedicación y paciencia.

A los evaluadores de este informe, Vladimir Montoya y Simón Uribe gracias por realizar una lectura juiciosa y haber ayudado a mejorar los resultados expuestos acá.

Por último, agradecimientos especiales a mis colegas socioespaciales: Gloria, Natalia, Katty, Jaime, Claudia, Camilo, Ramón, Jorge, Alex, Viviana y Susana; esta investigación también se hizo pensando en las de ustedes, su apoyo y admiración me han animado a realizar este esfuerzo. Los quiero.

INTRODUCCIÓN

I. De Soja a Smith: recorridos teóricos, casualidades y sugerencias.

Los antecedentes de esta investigación no son posibles de ubicar fuera de la maestría en Estudios Socioespaciales. Inició con la lectura en el curso Teoría I, del primer capítulo de *Posmodern Geographies* de Edward Soja (1989); en él, éste hace un esfuerzo por presentar el carácter subordinado del espacio en las teorías sociales clásicas y contemporáneas. El interés de Soja avanza hacia lo que define como un proceso de *re-assertión del espacio*; es decir, la reafirmación de la importancia del espacio en la teoría social, cuyo esfuerzo re-assertivo ubica en las periferias de lo que nombra como *Marxismo Occidental*. Soja nunca define qué caracteriza este marxismo, ni da cuenta en profundidad de las relaciones teóricas de esta re-assertión con el marxismo de Marx, solamente indica que dicho esfuerzo se evidencia en las figuras de Henri Lefebvre, David Harvey y Michel Foucault, principalmente.

¿Qué significa re-assertión? Soja nunca lo explica, así que un primer resultado de esta investigación debe ser dejarlo claro porque mucho de lo que acá se dirá, tiene que ver con dicha re-assertión. Lo primero es definir la aserción ¿Qué es? Según el *Diccionario de*

filosofía de Nicola Abbagnano: “Aserción: (ingl: *statement*; franc: *assertion*; alem: *behauptung*; ital: *asserzione*). En la mayoría de los casos, sinónimo de afirmación, o también, por lo general de enunciado” (Abbagnano, 1998, p. 103). Ya se verá que en teoría social el espacio no deja de ser enunciado, siempre está de alguna manera aunque sea negado, despreciado, subordinado o absolutizado; por este motivo, entender re-aserción como re-afirmación tiene más sentido que como re-enunciación. Un proceso de re-afirmación indicaría que hubo un periodo de afirmación y luego uno de negación que se ha superado (o comienza a superarse) en la re-afirmación que rastrea Soja y que surge, según él, en las periferias del Marxismo Occidental (también conocido como marxismo crítico) en cabeza del francés Henri Lefebvre. ¿De qué se trata entonces esta vuelta del espacio como afirmación, que implicó su negación? He acá el nudo del debate que nos proponemos desarrollar en este informe.

Es posible afirmar que hay dos etapas anteriores al “giro espacial”. La primera etapa va desde la antigüedad griega, pasa la Edad Media y llega hasta los albores del Renacimiento en el siglo XVII, cuando el espacio era coexistencia y posición. Lo que determinaba las relaciones entre los objetos. Esta concepción del espacio aparece ya desde Platón, es aceptada por Aristóteles, Leibniz y hasta el mismo Kant la consideró durante una parte de su vida (Abbagnano, 1998, pp. 435-36). Durante el Renacimiento resurge una vieja noción de espacio: como contenedor, como lugar a llenar, como vacío, como inmovilidad, en definitiva como *espacio Absoluto*. En la física, Newton, representa la hegemonía de esta idea de espacio: “Decía Newton: “El Espacio absoluto, por su

propia naturaleza, sin relación a algo externo, es siempre igual e inmóvil”” (Abbagnano, 1998, p. 437). Esta idea fue la que prevaleció en Kant, Hegel, Bergson y en todo el idealismo desde finales del siglo XVIII y todo el XIX periodo de la negación del espacio, de su anulación al hacerlo algo abstracto, absoluto, ideal. En la física, solo hasta Einstein, se regresa a la afirmación del espacio como *espacio relativo*: como campo. El espacio es re-afirmado como posición:

A primera vista y en especial considerando solamente la relatividad espacial, la doctrina einsteniana del Espacio es un retorno a la teoría clásica del espacio como posición o lugar. (...) En este concepto de espacio la novedad parece ser exclusivamente la adición de la coordenada temporal a las coordenadas con las cuales Descartes definió el espacio. (Abbagnano, 1998, p. 437)

A la pregunta de Foucault sobre si la negación de espacio comenzó con Bergson o antes (Foucault, 1999, pp. 318-ss) habría que añadirle ¿La re-afirmación del espacio comienza con Einstein o antes? Soja misma se pregunta si en ciencias sociales comenzó con Lefebvre o con Foucault. Este informe no pretende saldar este debate aunque afirma que Marx, en teoría social, hizo una re-afirmación del espacio (materia) que impactó de manera diversa las diferentes ramas de la ciencia social hasta llegar al propio Lefebvre que era un marxista declarado y que describe así el llamado “giro espacial”:

El conocimiento ha tomado forma a partir de esquemas globales. Alguno de estos son intemporales, según la metafísica clásica; otros, por contra, desde Hegel, son temporales, es decir, afirman la prioridad del devenir

histórico, de la duración psíquica y del tiempo socioeconómico sobre el espacio. Esta situación teórica reclamaba una inversión, operada a veces de forma insostenible al afirmar la prioridad del espacio geográfico, o demográfico o ecológico sobre el tiempo histórico. En realidad, esas ciencias constituyen el campo de batalla de una gran confrontación entre lo temporal y lo espacial. Esta confrontación no puede provocar una crisis del conocimiento, una reconsideración de las relaciones entre el saber y el poder político, tan efectivo sobre la gente, tan impotente frente a aquellas determinaciones (tecnológicas, demográficas, etc.) que se inscriben en el espacio abstracto, produciéndolo como tal y reproduciendo las reproducciones sociales en su seno. (Lefebvre, 2013, pág. 443)

Las preguntas que provocaron lo que corresponde a Soja y la “re-assertión del espacio” (Soja, 1989) fueron: ¿De qué manera aparece el espacio en las teorías que estudiaremos? ¿Hay una re-assertión del espacio en esas teorías?

El profesor Emilio Piazzini (2011) se ha interesado por desnaturalizar el aspecto social de la dupla socio-espacial. Con él acordé investigar siguiendo la pregunta ¿Qué es “lo social” en los conceptos de espacio social de Henri Lefebvre y Pierre Bourdieu? con miras a identificar si en ellos pervive una separación entre “lo social” y el espacio o si el espacio es una construcción social donde el primero aparece sólo como el telón de fondo o el papel sobre el que se inscribe “lo social”. La propuesta inicial consistía en partir de los señalamientos de Soja y elegir un grupo de autores destacados para evaluar en qué habían avanzado con respecto al proceso de re-assertión del espacio en

sus teorías y cómo era tratado “lo social” en sus obras. En ese momento se eligió a Henri Lefebvre dada su importancia capital para el campo socioespacial y a Pierre Bourdieu por un interés personal de quien escribe que busca integrar este autor al cuerpo teórico de la maestría. Este esfuerzo, además, se debería hacer utilizando como medio de contraste los aportes de Bruno Latour que ha problematizado la creencia sociológica de la existencia de “lo social” como algo desvinculado de cualquier objeto (agente no humano), como una sustancia o una “construcción” no material (Latour, 2008, p. 39-46).

La investigación inició por Henri Lefebvre, tratado de develar en su teoría de la producción del espacio qué era lo social allí y cómo se relacionaba el espacio con lo general de su teoría. Pero Lefebvre conduce inapelablemente a Marx ya que elabora casi todos sus argumentos y conceptos partiendo del método y teoría marxianos, por lo que resultó indispensable ir a la obra de Marx e intentar desentrañar en la misma los principios teóricos, epistemológicos y de método del giro espacial. Esto implicó una intensa lectura de Marx desde los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 hasta los borradores de *El capital* conocidos como *Grundrisse* y de allí al propio *Capital*.

Lefebvre fue un importante divulgador y comentarista de la obra de Marx en Francia y sus aportes al marxismo en ese sentido son invaluable. Desde sus inicios como académico escribió sobre marxismo, materialismo, lógica dialéctica, alienación, método y espacio. La preocupación por el espacio como objeto de estudio y como precepto teórico acompañó a Lefebvre desde el principio de su carrera hasta, durante y después

de *La producción del espacio* (Lefebvre, 2013)¹. Este libro en específico implicó para Lefebvre pasar del urbanismo a la elaboración de una teoría capaz de analizar cualquier tipo de espacio, sea este una ciudad, un edificio, una obra de arte, una finca cafetera, un teatro porno, una escuela de música o cualquier otro espacio social.

Luego de haber leído abundante teoría materialista pasé varios meses releendo *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red* (Latour, 2008). Lo que encontré allí fue una crítica mordaz contra la sociología formalista, la del cara-cara y los herederos de Emile Durkheim. Latour señala en particular a su contemporáneo Pierre Bourdieu de ser la figura más representativa de la escuela de Durkheim, pero como lo dice Loïc Wacquant en uno de sus últimos textos traducidos por los bourdianos de la UNAM llamado *Durkheim y Bourdieu: la base común y sus fisuras*:

Bourdieu ha puesto en guardia contra ese “funcionamiento clasificatorio del pensamiento académico” que tiende a utilizar etiquetas teóricas como otras tantas armas del terrorismo intelectual (“X es un durkeimiano” se puede entender “X no es sino un vulgar durkeimiano” o, más aún “X está ya todo contenido en Durkheim”). La misma advertencia valdría para las relaciones entre Bourdieu y Max Weber, Husserl, Merleau-Ponty o Wittgenstein. (Jimenez, Bourdieu, *et ál*, 2012, p. 276 n.2)

¹ Está abierta la discusión sobre si realmente Lefebvre tuvo interés por el espacio desde los inicios de su vida profesional. Es probable que su interés por la *producción del espacio* arrancara no antes de 1968, justo después del segundo volumen de *Crítica de la vida cotidiana* (Lefebvre, 2002) pero el espacio como objeto y precepto teórico está presente de su obra temprana, en *Lógica formal, lógica dialéctica* (Lefebvre, 1981) cuyo original data de 1947 se destacan los elementos fundamentales de la epistemología materialista dialéctica que se conservan prácticamente intactos hasta durante y tras *La producción del espacio* (Lefebvre, 2013)

La disputa Bourdieu vs. Latour podría rápidamente remontarse hasta la vieja disputa originaria de la sociología francesa entre Gabriel Tarde y Emile Durkheim. Clásica y falsa dicotomía individuo vs. sociedad. Latour solo ve racionalismo estructuralista neokantiano y durkheimiano en Bourdieu, porque sólo es capaz de seguir en su teoría aspectos durkheimianos. Ignora los vínculos con el marxismo que para quien escribe son fundamentales.

El marxismo en Bourdieu es lo que básicamente he rastreado en esta investigación y he encontrado que allí reside un fundamento materialista de su modelo analógico conocido como teoría de los campos sociales. Gracias al materialismo de Marx el campo tiene lugar, es concreto, espacial. Algo similar ocurre con el habitus, donde la teorización estructuralista está acompañada de un materialismo vital, dialéctico, concreto y transformador. Bourdieu es concreto, al ser la síntesis de múltiples determinaciones conceptuales, en él es posible rastrear múltiples autores con grados de influencia directa e inspiración colateral; yo me intereso en este informe específicamente por la influencia e inspiración de Karl Marx.

Bruno Latour (2008), sus debates y propuestas fueron muy útiles para identificar aspectos desconocidos en la teoría social como es el papel de los objetos o como él prefiere denominarlos: "agentes no humanos". La crítica de Latour es aplicable a un gran porcentaje de teoría sociológica francesa e incluso a una parte importante del marxismo pero no toda la sociología llega a "lo social" desconociendo los objetos ni su respectiva influencia (agencia) en nuestra vida individual y social.

Durante un viaje fugaz a la ciudad de Barranquilla, se produjo ante mí la aparición espontánea del libro *El concepto de naturaleza en Marx* de Alfred Schmidt (2011). El encuentro casual con este resultó definitivo para los intereses de esta investigación y proveyó de los argumentos claves para tratar definitivamente a Marx como un teórico pionero del enfoque socioespacial, además permitió sustentar la idea del materialismo como base epistemológica, lógica y teórica de este informe y, utilizar los postulados principales de la teoría materialista de Marx como método de debate de los teóricos a tratar y de los debates a iniciar en el centro de este producto investigativo.

Las lecturas de Lefebvre y Bourdieu me condujeron a Jean Baudrillard, su teoría del consumo –y no la producción- como piedra angular de su analítica es tenida en cuenta por estos autores y es de gran importancia a la hora de presentar la ampliación del concepto de producción efectuada por Lefebvre y que se expone en el apartado 3.2 de este documento.

Uneven Development: nature, capital and the production of space (Smith, 1984) llega a este texto solo tras la evaluación del mismo por parte del profesor Simón Uribe. Resultó ser un libro muy útil para establecer las diferencias entre los conceptos de espacio (abstracto, concreto, social) y naturaleza. También dio respuesta a un interrogante que no fue posible resolver satisfactoriamente con los datos disponibles hasta antes de dicha evaluación: ¿Por qué Marx nunca utilizó el término espacio y prefería el de naturaleza, materia, condiciones objetivas, entre otros? La respuesta a esta pregunta terminó por transformar el apartado 2.2 donde se ha introducido una de las cuestiones

fundamentales dentro del objeto de esta investigación: la diferencia entre el espacio absoluto y el espacio concreto (espacio-materia).

II. El lugar de enunciación del autor

Como ya se dijo, los antecedentes de esta investigación no se pueden localizar fuera de la maestría en la que está hecha. La maestría en Estudios Socioespaciales tiene cuatro cursos de teoría; lo que indica, sin lugar a dudas, que su distinción está concentrada allí y, pese a que en torno a lo socioespacial hay más avances en lo teórico que en lo metodológico, el investigador que lo realiza intenta aportar al crecimiento y consolidación del enfoque socioespacial desde una investigación teórica.

Soy sociólogo; es decir, me dedico a la investigación empírica, concreta. Mientras cursé la maestría participé como co-investigador en el proyecto *Ordenes Locales en reconfiguración de regulaciones acomodamientos y resistencias en regiones de intenso conflicto armado 1991-2010 una investigación comparada*. Y aunque mis aportes principales en lo general de la investigación fueron de carácter teórico-metodológico, hubo un constante énfasis en “aterrizar” lo teórico a casos concretos y desde ellos mismos producir los

conceptos y variables que lo explicarían. Bien pude hacer un trabajo de investigación “empírico”, pero le apuesto al enfoque socioespacial como algo más general que las concreciones de los proyectos específicos que se realicen intentando aplicarlo.

Aunque este trabajo sea enteramente conceptual no está hecho para permanecer así, está hecho para la investigación, por un investigador en formación y uno de sus objetivos principales es servir para formación de investigadores socioespaciales; es decir, busca ser útil para la interpretación de la realidad, ya sea por quien realiza este documento o por alguien más, hoy, mañana o después.

Este trabajo lo hace un sociólogo de una universidad de provincia en un país periférico en términos de la geopolítica de ciencias sociales. Una sociología nacional (la colombiana) que está en la periferia de esta periferia llamada América Latina pero que, comparativamente, no está lejos en términos investigativos de los principales centros culturales de este continente: Brasil, México y Argentina. Es un trabajo de investigación para optar al título de una maestría que no es disciplinar y, por tanto, no depende de un departamento o facultad específico; surge dentro de un *Instituto de Estudios Regionales* (INER). La maestría se origina a partir de una apuesta conceptual que a muchos les cuesta comprender y en algunos casos asumir o simplemente no les interesa. Este informe participa de esta apuesta y surge del convencimiento de la importancia del espacio en la teoría social y la investigación básica y aplicada, con el objetivo de impactar desde la periferia los petrificados esquemas teóricos que abundan en los corredores, oficinas burocráticas y aulas de esta periferia concreta.

Pese a lo periférico del lugar de enunciación, este informe se escribe en el lenguaje teórico del centro metropolitano del saber social; principalmente francés. Solo trata autores europeos, solo trata realmente a profundidad tres autores específicos: uno, que con su teoría cambió el mundo (Marx); otros dos (Lefebvre y Bourdieu), que inspiran con sus conceptos y discusiones a miles de urbanistas, geógrafos, sociólogos, antropólogos, economistas e historiadores, entre otros. Todos ellos son autores metropolitanos, no escribieron en castellano, ni pensaron sus teorías para periferias concretas como la nuestra; pese a eso, sus conceptos e inspiración nos brindan herramientas muy útiles y poderosas para las luchas simbólicas que se ejecutan en los campos cultural, político, económico, teórico y de poder de nuestra realidad concreta.

Cabe destacar que lo periférico de mi lugar de enunciación es engañoso tal como lo es la dicotomía centro-periferia. También enuncio desde un centro: la Universidad de Antioquia como centro de pensamiento. También lo hago desde una Maestría que me ubica en una posición con cierto status social privilegiado y a la que muy pocos pueden acceder por la inequidad reinante en el acceso mediado por el dinero. Además, este informe y su contenido está dirigido a un sector muy específico de académicos de las ciencias sociales y disciplinas afines, lo que no permite caracterizar a este público como periférico, quizás sea uno reducido, pero un público que no es en términos generales marginal, no cualquiera va a terminar acercándose a él y para leerlo se necesitan herramientas mínimas de teoría sociológica.

El autor es clase media, no le sobra pero tampoco le falta, es hijo único, de madre viuda y pensionada lo que le garantiza unas moratorias que le posibilitaron dedicarse de lleno por poco más de un año y medio a esta investigación. La posibilidad de elaborar documentos como este está condicionada en gran medida por presiones económicas –y no solo académicas- de los investigadores, dedicarle toda la energía mental a este tipo de discusiones son inversiones a largo plazo que pocos investigadores pueden realizar pese a que tengan el interés por estos temas: hay que graduarse rápido, con algo relativamente sencillo, sin mucho enredo, etc., entre más rápido se termine más veloz será el retorno de la inversión económica.

III. Las materialidades de esta investigación

Usualmente se asocia la producción de teoría con algo carente de materialidad, como si sólo fuesen ideas, abstracción, sin sensaciones, frustraciones, insomnio, sin limitaciones y oportunidades materiales. Este trabajo refuta esto y plantea que la investigación teórica para ser ella misma algo enteramente real no solo necesita lo material sino que de entrada está condicionado por ello.

Estudiar en la periferia tiene sus limitantes materiales: la escasa formación en idiomas extranjeros, que permita acceder a bibliografía en esos idiomas, hace que sea difícil el avance de la producción material de condiciones para un estudio amplio y sustentado teórica y empíricamente de lo que consideramos es lo socioespacial. Si los estudiantes no pueden leer ni escribir en inglés o francés realmente conocerán poco y participaran aún menos en los debates teóricos y empíricos más importantes en el campo socioespacial a una escala global, planetaria. La barrera material del idioma nos confina en la periferia intelectual: tenemos mucho por decir, necesitamos hacernos entender; tenemos mucho por leer, necesitamos poder leer más y mejor.

Pese a tener disponible en el centro de documentación del INER *La Production de l'espace* de Henri Lefebvre, me resultó imposible leerlo dado mi total desconocimiento del idioma en el que está escrito; esto me obligó entonces a conseguir por mis propios medios *The production of space* (Lefebvre, 1991) y dedicarme a hacer una traducción artesanal del inglés al español. El libro lo compré en Internet y he con nosotros una oportunidad material que cualquier investigador hace 20 o 30 años hubiese soñado tener. En 32 días desde mi compra “virtual” tuve el libro en la mano y pude examinar con cuidado sus páginas, sus capítulos, puede ir de aquí a allá en él, recorrerlo en orden o en desorden, en todas direcciones.

De esta experiencia me quedó la sensación de que el “problema de las traducciones” no es tan relevante, lo que importa son las relaciones conceptuales que son capaces de sobrepasar las minucias de la traducción. Hay traducciones efectivamente malas, pero

los cambios de las palabras no pueden hacernos obviar los vínculos conceptuales que están trazando. Estoy de acuerdo con Roger Chartier:

(...) las múltiples variaciones que impusieron a los textos las preferencias, los hábitos o los errores de quienes los copiaron, compusieron [tradujeron] o corrigieron no destruye la idea de que una obra posee una identidad que persevera en el tiempo y es inmediatamente reconocible por sus lectores u oyentes. (Chartier, Bouza, Cátedra, & Rodríguez de las Heras, 2006, p. 14)

También, de acuerdo con Chartier y su crítica de la bibliografía analítica que pretende el

estudio riguroso de los diferentes estados de una obra (ediciones, emisiones, ejemplares) con el designio de recuperar un texto ideal, purificado de las alteraciones infligidas por el proceso de publicación y de acuerdo con el texto tal cual y como fue escrito, dictado o soñado por su autor. (Chartier, Bouza, Cátedra, & Rodríguez de las Heras, 2006, p. 12)

A este idealismo se le contrapone el hecho real de que “la producción, no solo de libros, sino de textos, es un proceso que, más allá del gesto de la escritura, implica diferentes momentos, diferentes técnicas, diferentes intervenciones: la de los copistas, librerías editores, maestros impresores, cajistas, correctores” (Chartier, Bouza, Cátedra, & Rodríguez de las Heras, 2006, p. 13). A esto último añadiría la intervención del lector y sus limitaciones y oportunidades materiales.

En abril de 2014 llegó a Colombia la traducción al español de *La producción del espacio* (Lefebvre, 2013) y esto confirmó lo dicho en el párrafo anterior, pero también, amplió el

espectro de la lectura y este informe se vio retrasado por la aparición del nuevo material de análisis dada su importancia capital para la investigación. La primera versión de este documento solo tuvo referencias muy específicas del libro dada su tardía aparición, pero en esta versión final han sido agregados unas cuantas citas que han sido recolectadas en una lectura un poco más extensa en el tiempo que transcurrió entre la revisión de los jurados, su evaluación y el mes de correcciones.



FOTO 1. ALGUNAS MATERIALIDADES DEL OBJETO DE INVESTIGACIÓN A ENERO DE 2013

Unas son las materialidades del objeto de investigación, otras son las que intervienen en la producción misma de este documento, como el cuarto en el que llevo más de un año prácticamente encerrado -he perdido color debido a la falta de sol-. Es un espacio pequeño de no más de 12 mts², rodeado de libros que el propio espacio me impide ordenar como quisiera y que me toca ordenar y desordenar cada vez que quiero acceder a ellos para consultar algo. Escribo este documento en un computador Hewlett Packard *All in one* que es también una importante fuente de dispersión al tener conexión banda ancha y permitirme conocer de los eventos locales, regionales, nacionales y mundiales

pese a mi aislamiento físico. Mientras este encierro se mantuvo: Atlético Nacional ganó 4 títulos, la Selección Colombia regresó a un Mundial de fútbol tras 16 años, tras 24 clasificó a los 8vos de final y por primera vez en su historia pasa a los 4tos; la situación en Siria pasó de disturbios y feroz represión a una de las guerras más devastadoras de los últimos 30 años; Irak está en camino de ser dividido tras la retirada del ejército de Estados Unidos; huele fuertemente a resurgimiento del fascismo en Europa y la situación en Ucrania se desestabilizó rápidamente desde principios de este año 2014; en Colombia se avanza en un Proceso de Paz histórico, se reeligió al Presidente; cumplí 30 años; terminé con la novia que tenía al inicio de esta investigación; se murió una hermana de mi mamá y un primo hermano se vino a vivir a mi casa.

Esta investigación me acompañó en todos mis viajes: en Santa Marta, Carolina del Príncipe, Bogotá, Cali, Manizales, Chinchiná y San Agustín, siempre estuvo conmigo, donde fuera allí leía o escribía. También es de reseñar la biblioteca de mi tío Eduardo, en la cual un par de veces me sumergí buscando textos que me ayudaran en mi investigación, allí encontré, por ejemplo, *Breve historia del socialismo* (Lichtheim, 1979) que fue supremamente útil para ensamblar el capítulo 2. El texto *Consideraciones sobre el marxismo Occidental* (Anderson, 1979) lo encontré en Bogotá, en la sede de la Av. Jiménez de la librería Lerner, durante un viaje de trabajo.

Esta investigación nunca cesó y ha sido profundamente alienante: me alejó del mundo, me encerró y me hizo reflexionar en demasía al punto del hastío. Horas y horas pasé en mi cama pensando qué hacía y días enteros pensando cómo presentarlo.



FOTO 2. LUGAR DE LA PRODUCCIÓN.

IV. La metodología

El contenido de los libros se presenta abrumador, hay en ellos cientos o miles de páginas, temas, conceptos, autores, citas, relaciones teóricas, etc. Se hace necesario aprender a “navegar” en ellos tal como se hace por internet, por ejemplo. Son una

fuerza exponencialmente grande de información y si no se tiene un método se hace muy factible naufragar en ellos o avanzar lentamente.

El primer parámetro para elegir un libro era la posibilidad de encontrar en él temas relevantes para nuestros intereses investigativos. El paso siguiente era ir a la tabla de contenido y, en caso de tenerlos, al índice analítico y de nombres. Estos índices son coordenadas espaciales en sentido estricto, es posible ir al lugar específico donde se encuentra el autor o tema que nos interesa indagar. Algo similar ocurre con las citas bibliográficas, indican el sitio preciso de un texto donde se encuentra lo que buscamos.

Es posible pensar la teoría socioespacial como una ciudad (metáfora) en la que se encuentran sectores específicos de corpus teóricos igualmente específicos que es posible rastrear con los libros. Los índices de los libros funcionan aquí como guías telefónicas en las cuales es posible encontrar la ubicación exacta de un concepto, autor o materia; estos índices ayudan a evitar el transitar sin sentido por los libros en búsqueda de algo que tal vez no se encuentre o se halle solo muy adelante o en un párrafo específico. Con esta técnica bastante básica procedí a buscar, por ejemplo: espacio, espacio social, Lefebvre, Latour, Bourdieu, Marx, materialismo, producción, práctica y otros cientos de palabras y términos que rastree para ir ensamblando paso a paso el primer panorama del "barrio" marxista socioespacial.

Un lugar lleva al otro. Tal como en una ciudad, si se está por ejemplo, haciendo un estudio sobre las panaderías que hay en ella, al llegar a la primera se abre la posibilidad de preguntar dónde queda la más cercana o verla al otro lado del andén, también

permite saber quiénes son los panaderos más reconocidos, la marca de harina más usada, etc. Igual sucede con la teoría: una cita en un libro lleva a otra, un autor lleva al otro, un tema lleva al otro solo que este transitar no es un divagar, sino un camino muchas veces guiado por los mismos autores y sus debates: Lefebvre me llevó hasta Marx, Latour a Tarde, Bourdieu a Durkheim, producción a modo de producción y de ahí a formación social, agente no humano me llevó a agencia, etc. Fue solo a partir de ese tránsito guiado por la teoría que fue posible no naufragar, aunque sí nadar mucho en el inconmensurable mar teórico que se haya en los textos.

El objeto principal de esta investigación son un grupo de teorías y conceptos, lo que podría ubicarlo dentro de una genealogía, aunque no se pretende hacer un rastreo cronológico de las teorías, el surgimiento, auge y declive de X o Y concepto o autor, etc. Ni se busca reconstruir una “época” o “siglo” (sea este de la historia o el espacio), lo que se pretende es más cercano a lo que Foucault recoge de Cangilhem y que éste último denomina Desplazamientos y Transformaciones:

la historia de un concepto no es, en todo y por todo, la de su acendramiento progresivo, de su racionalidad sin cesar creciente, de su gradiente de abstracción, sino la de sus diversos campos de constitución y de validez, la de sus reglas sucesivas de uso, de los medios teóricos múltiples donde su elaboración se ha realizado y acabado. (Foucault, 2010, p. 13)

Además, se busca reconstruir “unidades arquitectónicas”, o “paisajes teóricos” como prefiero denominarlo; es decir, “la estructura propia de una obra, de un libro, de un

texto” (Foucault, 2010, p. 14). Esto último implica tratar el documento como monumento (Foucault, 2010, p. 15) o lo que es lo mismo, se “trata de definir en el propio tejido documental unidades, conjuntos, series, relaciones” (Foucault, 2010, p. 16). Así, pese a que se haya elegido al materialismo como perspectiva desde la que discutir la producción de teoría socioespacial, no se busca la solidez y continuidad de esta “tradición”, sino por el contrario, señalar las discontinuidades presentes en el conjunto documental. Acá, dicha discontinuidad sirve no solo como instrumento sino como objetivo de la investigación (Foucault, 2010, p. 19).

El *método de análisis* consistió en delimitar “los conjuntos y subconjuntos que articulan el material estudiado” y de relaciones lógicas, epistemológicas y analógicas de las teorías y conceptos estudiados, así como estas relaciones con respecto a lo socioespacial y su producción (Foucault, 2010, pp. 21-22). Diferente es el *método de exposición*, que es más cercano a lo dialéctico; es decir, parte del objeto dado –en este caso libros teóricos– y busca sus conexiones, entendiéndolos como una realidad diversa y compleja pero cuyo movimiento es rastreable pese a la dispersión y la complejidad implícitas. Se asume entonces que “una vez hecha [la investigación], la vida del objeto considerado y el movimiento de la materia estudiada se reflejan en las ideas expuestas. A tal punto que los lectores se imaginan a veces que se hallan frente a una construcción a priori” (Lefebvre, 1973, p. 28) Lo que se busca es advertir que “si las exposición de los resultados obtenidos tiene el aspecto de una reconstrucción del objeto, ello no es más que apariencia: no hay construcción o reconstrucción ficticia, sino encadenamiento de

los resultados de la investigación y del análisis a fin de reconstruir en su conjunto el movimiento del objeto estudiado” (Lefebvre, 1973, p. 32).

Vale aclarar que no se trató de una lectura de las obras completas de los autores, lo que requeriría no un año y medio de dedicación, sino quizás, toda una vida académica. Tampoco se trató de una lectura exhaustiva de todos y cada uno de los conceptos, ni en este informe se presentarán todas las implicaciones de los mismos, solo se trabajan en tanto es posible identificar en ellos aspectos específicos considerados relevantes para los objetivos de la investigación.

CAPÍTULO 1

LAS GEOGRAFÍAS POLÍTICO-CIENTÍFICAS DEL MARXISMO

La primera parte de este capítulo se refiere al marxismo como ideología política, como militancia con proyección al socialismo². La segunda lo hace con respecto al marxismo como ciencia social; es decir, en tanto materialista dialéctico, antropológico, sociológico, existencialista y socioespacial. A estos dos tipos de marxismo aportó Karl Marx tanto en vida (podría decirse en la práctica) como con sus textos (podría decirse en la representación (ideología)). Estos aportes no surgen en la misma época ni en el mismo lugar, son producto de condiciones socioespaciales concretas y este capítulo se centra en dar cuenta de algunas de ellas.

² Este informe pese a su lugar de enunciación periférico no presenta esta misma cuestión alrededor del marxismo en nuestra región –Latinoamérica–, donde resulta más problemática la diferenciación entre un marxismo vinculado al partido socialista (o comunista) y uno estrictamente académico-científico. Sin duda, en nuestra región la relación entre movimientos sociales –armados incluso– y academia ha sido muy fuerte, la propia sociología nacional surge de este vínculo. No es de menor calado la empresa de rastrear la influencia del marxismo y de Marx en específico en nuestra periferia concreta, pero esta investigación se centra en autores europeos y en el centro de la pugna Alemania-Francia que determinó el acontecer (la ciencia y la filosofía incluidas) en Occidente entre finales del siglo XXI y mediados del XX. La división entre un marxismo del Este y uno Occidental no es más que expositiva; el “occidental” no pasa el Atlántico, comienza en Berlín y no supera la frontera de Francia. Queda entonces pendiente hacer la geografía político-científica del marxismo ¿del sur, periférico, fronterizo? No es una apuesta menor.

La diferencia entre los dos marxismos –el socialista y el académico– tiene una base material: la distribución de la obra de Marx. Una primera parte comenzó a ser publicada solo hasta pasados 50 años de su muerte; mismos 50 años en los que el capitalismo y el socialismo cambiaron el mundo de la mano de la centralidad del Estado-nación y las tensiones geopolíticas.

En las condiciones materiales de la distribución de la obra de Marx se presenta como necesario el marxismo socialista para el surgimiento del marxismo académico por un doble motivo: el primero, la victoria de Octubre y el posterior gobierno socialista que, por encargo del Comité Central del Partido Comunista de las Repúblicas Socialistas Soviéticas (PCURSS), fundó en 1920 el Instituto Marx-Engels, el cual tuvo sede en Moscú y estuvo bajo el mando de los discípulos de Engels, el ucraniano David Razonov y el austriaco Karl Kautsky. En el marco de este instituto se editaron las obras que Marx jamás publicó por motivos editoriales (*La ideología alemana*) o simplemente porque no tenían como objetivo al público (*Los manuscritos económico-filosóficos*, los *Grundrisse*); se publicó también la abundante correspondencia que Marx mantuvo con cientos de colaboradores, amigos, enemigos; cartas a su esposa, a su padre, etc.

El segundo motivo, es la dogmatización del marxismo en manos del stalinismo. El marxismo hecho dogma impedirá encontrar en los nuevos documentos de Marx algo mejor que lo elaborado en *El Capital*. Los ideólogos del PCURSS denunciaban a los documentos anteriores a la gran obra de Marx –*El capital*– como “idealistas” o “no completamente científicos”; de esta manera el dogma se mantenía firme frente a

cualquier “revisionismo”. El idealismo stalinista basado en lo concreto de su poder, anuló cualquier discusión al interior del marxismo en todos los Partidos Comunistas o Socialistas del mundo así no gobernara el socialismo en la gran mayoría de ellos. Bien fuese dentro del Partido, como es el caso de Lefebvre o fuera de él, el marxismo académico frecuentemente lucha contra el dogma stalinista.

En los países Occidentales -al occidente del Berlín-, los partidos Socialistas o Comunistas aunque influenciados por Moscú, no tenían la misma capacidad de censura fuera del campo político, esto permitió que las nuevas obras de Marx tuviesen un eco diferente en universidades e institutos de investigación social donde los intelectuales de izquierda consideraban a Marx en tanto intelectual y teórico social; incluso puede afirmarse que no es necesario que el académico o investigador sea de izquierda para encontrar en el marxismo de Marx elementos útiles para sus proyectos. Filósofos, sociólogos, lingüistas, antropólogos, historiadores intentan integrar a sus disciplinas el marxismo de Marx como una escuela de pensamiento, a la par del individualismo, cristianismo, etc. Se comienzan a hacer estudios -como este- sobre los vínculos del marxismo de Marx con respecto a temas relacionados ya no con la organización proletaria, sino con un enfoque académico, teórico y de método científico social. La producción de este marxismo en las ciencias sociales se dedica en su grandísima mayoría a estudios sobre la cultura, el existencialismo o estudios del ser. El eco del marxismo académico llega a la geografía al parecer solo a finales de los años 1970 de la

mano de David Harvey y bajo la influencia de Henri Lefebvre; a esta conjunción entre geografía y marxismo se le reconoce como parte del giro espacial.³

1.1. Marx, el marxismo y la organización internacional de los trabajadores

El aporte de Karl Marx al marxismo y al socialismo es tanto teórico como práctico. Teóricamente Marx sentó las bases para un estudio científico del capitalismo, pero no hizo lo mismo con una teoría de la toma del poder -la labor que emprendió Lenin-, ni hizo una teoría igual de sistemática sobre el Estado burgués (Anderson, 1979) (Schmidt, 2011).

La gran obra de Marx, *El capital*, es ante todo una obra económica, pero no por ello queda el marxismo reducido a lo económico como incluso algunos marxistas quieren verlo. En términos generales el aporte del marxiano a la teoría socialista radicó en que dio fundamento a un método científico para el estudio del capitalismo.

³ Este capítulo y en general este informe no da cuenta de la relación entre la geografía y el marxismo, esto se debe principalmente a dos factores: esta fue ya fue emprendida con detalle por Edward Soja en *Postmodern geographies* (1989) específicamente en los capítulos 1 y 2. Dos, este capítulo busca ubicar nuestros autores en eso que se llama genéricamente “marxismo” y hacer una lectura del mismo desde las dimensiones geopolíticas en las que se enmarca.

Los comentaristas de la relación de Marx con Friedrich Engels (Schmidt, 2011) (Lefebvre, 1973) coinciden en resaltar que el papel central de este último en el marxismo radica en que fue quien convenció al primero de la primacía de lo económico sobre los demás temas (Estado, religión, política, arte). Ese fue el centro de su trabajo colectivo, sobre ese tema coincidieron y sobre él construyeron su obra con un objetivo claro y concreto: aportar mediante la investigación científica a la organización de los trabajadores de la creciente industria europea alrededor de un ideario claro, delimitado y de carácter internacional.

Marx y Engels no estudiaron el capitalismo como una cuestión nacional -aunque *El capital* sea un estudio de caso-, sino como un modo de producción con relaciones crecientemente globales; de ahí que su lucha política no fue la del fortalecimiento de un partido socialista en X o Y país, sino la creación de una organización de carácter internacional (Anderson, 1979). Fue en esta perspectiva que Marx y Engels comienzan a aportar al marxismo en la práctica formando en Bruselas (Bélgica) la Liga de los Comunistas (1847), una organización socialista franco-alemana. Más tarde, en Londres, dan origen a la Asociación Internacional de Trabajadores o Primera Internacional (1864). Lo cierto es que Marx participó de las prácticas organizativas, pero el propio Engels lo animaba más a escribir *El capital* que a participar de la vida política, lo que indica que el interés por el momento era más científico que político: "(...) el acontecimiento decisivo en la historia del socialismo moderno, la creación de un movimiento internacional de tendencia democrática, apenas fue percibido en la época, algunos (...) mantuvieron

inicialmente una actitud recelosa, considerándolo como una actividad que los alejaba de asuntos importantes” (Lichtheim, 1979, p. 210). Aunque Marx le daba una importancia superlativa a la acción política, Lichtheim aclara: “Sin embargo, sería un error considerarle [a Marx] como el promotor del movimiento, que de hecho surgió espontáneamente del intercambio de opiniones entre dirigentes obreros auténticos” (Lichtheim, 1979, p. 210). Esto último resulta fundamental tenerlo claro, porque socialismo y marxismo no tuvieron ni tienen una relación tan estrecha y directa como se piensa usualmente. A Marx le tocó disputarse al interior del partido la validez y solidez político-científica de su teoría, según relata Lichtheim (1979):

Si inicialmente carecía de un programa conjunto, no faltaban tendencias y escuelas conflictivas que competían por atraer la atención de los dirigentes obreros británicos y franceses que constituían el núcleo de la Internacional. A pesar de las brumas del tiempo, todavía podemos distinguir, no muy claramente, tres tendencias principales: el nacionalismo de Mazzi y la francmasonería, el positivismo anglo-francés y el socialismo alemán. (...) Posteriormente, debido a su mayor capacidad intelectual, Marx comenzaría a dominar el Consejo, aunque esto no era previsible en un comienzo. (pp. 211-12)

Diferente es la historia de la Segunda Internacional que se funda en París en el año 1889 con mayoría francesa y alemana pero, esta vez, con presencia de delegados de “Gran Bretaña, Holanda, Bélgica, los países escandinavos, Italia, España, Rusia, los Estados Unidos, Argentina y otros muchos países” (Lichtheim, 1979, p. 298). Este segundo intento de organización internacional fue fundado por Engels (Marx había muerto en

1883), era claramente marxista y tenía como principal objetivo evitar la guerra entre Alemania y Francia, objetivo que no se cumplió al desatarse la I Guerra Mundial en 1914, lo que la hizo colapsar:

Cuando en 1914 sus dos componentes principales -los Partidos Socialistas alemán y francés- se alinearon con sus respectivas naciones, para luego enzarzarse en una matanza mutua, nadie dudaba de que la Internacional no había logrado lo que generalmente se entendía por su objetivo principal. No había evitado la guerra, ni tan siquiera preservado su propia unidad. (Lichtheim, 1979, p. 294)

Pese al fracaso, la experiencia fue bastante significativa si se tiene en cuenta que a diferencia de la Primera Internacional la Segunda tenía más claro el carácter internacional de su lucha:

La ortodoxia marxista de la Segunda Internacional implicaba algo radicalmente distinto: la principal obligación de los socialistas era la lucha de clases. Su actuación en cuanto a la política parlamentaria en sus respectivos países era una cuestión secundaria. Su verdadera actividad consistía en organizar a la clase obrera y conducirla hacia lo que supuestamente debería ser un enfrentamiento total con la sociedad burguesa. (Lichtheim, 1979, p. 303)

La Tercera Internacional Socialista, conocida simplemente como Internacional Socialista o Komintern, fue fundada por Lenin y Trotsky en 1919 en la ciudad de Petrogrado (Rusia). En la conformación de esta organización participan Plejanov, Riazanov y Kautzky que habían participado con Engels en la Segunda Internacional y habían

realizado labores académicas con este. Pese al triunfo del socialismo en Rusia y Europa del Este, la posibilidad de una victoria del socialismo en Alemania, Austria, Hungría e Italia se trunca gracias a la feroz respuesta militar y política de los regímenes de estos países; aunque, vale aclarar, estas revueltas que acontecieron entre 1918-20 se ampararon más en los desarrollos teóricos de Lenin y Trotsky que en el propio Marx. El resultado fue la derrota del socialismo en el centro de Europa (Anderson, 1979).

Luego de la muerte de Lenin en 1924 y el posterior triunfo de Stalin, el socialismo internacional como posibilidad se viene abajo. Así resume Anderson (1979) el proceso:

La victoria de Stalin dentro del PC selló el destino del socialismo, y del marxismo, en la URSS durante las décadas futuras. El aparato político de Stalin suprimió activamente las prácticas revolucionarias en la misma Rusia, y las desalentó o las sabotó de manera creciente fuera de la Unión Soviética. La consolidación de un estrato burocrático privilegiado, por encima de la clase obrera, quedó asegurado por un régimen policial de creciente ferocidad. En estas condiciones, se destruyó ineluctablemente la unidad entre teoría y práctica que había hecho posible el bolchevismo clásico. (...) El partido fue gradualmente purgado de los últimos compañeros de Lenin. Toda labor teórica seria cesó en la Unión Soviética luego de la colectivización. (p. 29)

Por su parte, Lichtheim (1979) señala:

Se puede decir (...) que la crisis del comunismo se gestó al desmoronarse la fe en la misión revolucionaria a escala mundial del proletariado europeo. Cuando en

agosto de 1939, el gobierno soviético estableció una alianza mal disfrazada de pacto de no agresión con el Tercer Reich, los comunistas de todo el mundo sufrieron una conmoción (...). Se había sacrificado el internacionalismo en el altar de la Realpolitik, ya que el único argumento con que se defendía en 1939 el régimen estalinista y sus apologistas era que el interés de la Unión Soviética primaba sobre cualquier otra consideración. (pp. 328-29)

A esto solo le siguió la derrota del socialismo y el marxismo en el centro y occidente de Europa. Triunfó el capitalismo gracias a su ferocidad y al abandono soviético en el momento histórico más decisivo. En el marco de esta derrota es que se forma el marxismo por el cual se interesa este informe: el Marxismo Occidental.

1.2. El Marxismo Occidental: marxismo y tradiciones académicas nacionales

Marx, antes de sus 40 años ya había escrito textos sobre sociología, economía política inglesa, filosofía y derecho pero la mayor parte estaban inéditos cuando murió a sus 65 años. Sólo pasados 50 años de su muerte, aparecen los primeros documentos inéditos que antecedian por décadas la investigación que hizo para *El Capital*. La obra por la que

fue conocido Marx en vida y tras medio siglo después de su muerte era únicamente la que se refiere a la crítica de la economía política y a su actividad política en el marco del Partido Comunista. Su obra sociológica, filosófica, antropológica, epistemológica y de método fue entonces un aporte posterior impensado por Marx, pero decisivo para la aparición y consolidación de las ciencias sociales.

Marx comenzó a elaborar desde muy joven principalmente un método, uno que se reconfiguraba, en el cual el paisaje teórico cambia en gran medida gracias a los paisajes geográficos y los espacios sociales con los que tenía relación directa o vía correspondencia. La obra inédita de Marx que hasta el día de su muerte representaba más de la tercera parte es la siguiente:

Crítica de la filosofía del Estado de Hegel (1843); Manuscritos económico-filosóficos (1844); Tesis sobre Feuerbach (1845); La ideología alemana (1846); los Grundrisse (1857-58); Teorías sobre la plusvalía (1862-63); libros II y III de El capital; Crítica del programa de Gotha (1875), y Notas sobre Wagner (1880).
(Anderson, 1979, p. 10n)

Estos documentos comienzan a aparecer entre 1930 y 1940, siendo los *Grundrisse* o borradores de *El capital* los últimos en ser publicados, solo hasta 1953. Lo significativo de estos documentos es que comparados con *El capital*, abren el espectro del pensamiento de Marx. Aparecen nuevos temas -el derecho, la filosofía, el materialismo- y nuevos conceptos -alienación-; también los nuevos documentos tienen importantes secciones dedicadas ampliamente a discutir el método de los economistas políticos

ingleses. Así resume Lefebvre la influencia de los nuevos documentos en el desarrollo del marxismo:

Tan pronto como se escribe <<Marx está muerto>> el marxismo resucita. Revisar los textos supone encontrarlos más ricos de cuanto se haya imaginado, también confusos e incluso contradictorios, pero siempre dejan ver nuevos sentidos. No hace muchos años, algunos textos, como los Grundrisse, o en torno a la década de 1930 los Manuscritos de 1844, reanimaron una corriente de pensamiento que parecía agotarse. (Lefebvre, 2013, pág. 376)

Las publicaciones de las obras inéditas de Marx se dan en el periodo entre guerras, lo que genera que solo hasta finales de los años 1940, pero sobre todo a partir de los años 1950, estos documentos tengan un verdadero efecto en el ámbito académico y político. Publicaciones que además se dan en el marco de la división Este-Oeste que se configuró en Europa tras la victoria del Ejército Rojo y los Aliados frente al fascismo italiano y alemán, división que encamina al mundo occidental al largo proceso de la Guerra Fría.

El marxismo del Este no solamente llevó a cabo la revolución socialista, sus esfuerzos también se encuentran en el campo académico aunque los intereses de estos marxistas - los primeros en existir realmente como marxistas-, estarán más en lo económico y político que en otros ámbitos. Basados principalmente en *El capital*, estos primeros marxistas académicos intentaron aplicar en sus países la teoría económica de Marx e hicieron esfuerzos por investigar la nueva etapa de desarrollo del modo de producción

capitalista a partir de la relación cada vez más estrecha de éste con el Estado-nación. De igual manera avanzaron en estudios de campos más ideológicos como la religión y la política (Anderson, 1979). También se interesaron, con ayuda de Engels incluso, por sistematizar el materialismo histórico como teoría. Los nombres más destacados de este grupo de primeros marxistas son: Franz Mehering, Georgi Plejanov, Karl Kautzky, Rosa Luxemburgo, Antonio Labriola y Rudolf Hilferding (Anderson, 1979).

Lo que se ha denominado Marxismo Occidental presenta una reconfiguración de la teoría marxista existente hasta el periodo entre guerras:

en sus manos, el marxismo se convirtió en un tipo de teoría que en ciertos aspectos críticos era muy diferente de todo lo que la había precedido. En particular, los temas y preocupaciones característicos de todo el conjunto teórico que llegó a la madurez política antes de la primera guerra mundial se desplazaron drásticamente, en un viraje que fue al mismo tiempo generacional y geográfico.

(Anderson, 1979, p. 36)

La primera generación del Marxismo Occidental estuvo conformada por Georg Lukács, Karl Korsch, Antonio Gramsci, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Galvano Della Volpe y Herbert Marcuse, todos ellos nacidos en la última década del siglo XIX y formados en territorios occidentales, principalmente en el sudoeste alemán y, todos ellos además, con algún grado de participación en los partidos socialistas o comunistas de sus respectivos países -con la excepción de Horkheimer- y fuertemente influenciados por la I Guerra Mundial.

La segunda generación encabezada por Henri Lefebvre, Theodor Adorno, Jean Paul Sartre y Louis Althusser. Aunque con vínculos con los partidos socialistas de Francia y Alemania -exceptuando a Adorno-, presentan un rasgo menos político que sus antecesores, no solo de la primera generación occidental, sino de las generaciones del Este hasta Marx y Engels:

La unidad orgánica entre teoría y práctica realizada en la generación clásica del marxismo anterior a la primer guerra mundial, quienes desempeñaron una función política y una función intelectual inseparable dentro de sus respectivos partidos, en Europa oriental y central, iba a romperse cada vez más en el medio siglo que va de 1918 a 1968, en Europa occidental. (Anderson, 1979, p. 41)

También es importante resaltar que el eje del marxismo como actividad intelectual se traslada del este a occidente entre 1920 y 1930. Parte importante de este cambio de eje vino de la mano de la creación en 1923 del Instituto de Estudios Sociales de Frankfurt que comenzó sus investigaciones interesado por la clase trabajadora, y la publicación de la revista *Historia del socialismo y el movimiento obrero*. Cerca del llegada del III Reich este instituto, ya bajo la dirección de Horkheimer, redirecciona sus intereses y se desconecta por completo de cualquier reivindicación u objeto de investigación obrero y, su forzoso traslado a Estados Unidos selló definitivamente cualquier conexión con la lucha obrera y solo terminó por profundizar el interés en la Teoría Crítica que al final de la vida de Horkheimer también había perdido su apellido.

Temáticamente el Marxismo Occidental presentó variaciones que pueden ser enumeradas de la siguiente manera: 1. Se pasó del examen de las leyes del capitalismo y el vínculo de éste con el Estado a un fuerte interés por la crítica de la cultura burguesa (Anderson, 1979, pp. 59; 71-72); 2. Los manuscritos de 1844 abrieron al interior del marxismo occidental el debate de los vínculos de Marx con la filosofía. Este fue uno de los primeros intereses de Henri Lefebvre y casi todos los autores de la primera y segunda generación intentaron ir tras los vínculos de Marx con autores como Spinoza (Althusser), Kant (frankfurtianos), Schelling (Lefebvre) y obviamente Hegel. Anderson lo define como un interés de ir más allá de Marx (Anderson, 1979, p. 76); 3. El rastreo de las tradiciones filosóficas en el marxismo de Marx hizo que el mismo se convirtiera en objeto de investigación, tal como este informe lo hace; y 4. Resulta también fundamental el interés por encontrar relaciones entre Marx, su teoría y las tradiciones nacionales de cada autor:

Lukács escribió *Historia y conciencia de clase* mientras aún se hallaba bajo la profunda influencia intelectual de la sociología de Weber y Simmel y la filosofía de Dilthey y Lask. (...) La obra colectiva de la escuela de Frankfurt se impregnó, desde los años treinta en adelante, de los conceptos y tesis del psicoanálisis freudiano, como referencia organizadora de buena parte de su investigación teórica. (...) Sartre es un caso especial, ya que fue el más eminente filósofo existencialista de Francia, formado por Heidegger y Husserl antes de pasar al marxismo. Así, llevó consigo a sus escritos marxistas su pasado intelectual, con sus instrumentos e invenciones distintivos. (...) Althusser concibió su obra como

una polémica abierta y radical con sus principales predecesores, sobre todo Gramsci, Sartre y Lukács. Pero también su sistema teórico debió muchos de sus términos organizadores a tres dispares pensadores idealistas: las nociones de “ruptura epistemológica” y de “problemática” fueron tomadas de Bachelard y Canguilhem; (...) las ideas de “lectura sintomática” y “estructura descentrada” provenían de Lacan (...). (Anderson, 1979, pp. 72-75)

En Lefebvre algunos han rastreado la influencia de Heidegger en el marco de *La producción del Espacio* (Elden, 2004). Lo cierto es que el Marxismo Occidental al ya mezclado marxismo clásico le mezcló más autores incluso contrarios a las posturas marxistas, esto solo alejó más al marxismo de su vertiente original pero sobre todo creo un marxismo cada vez más alejado de la clase obrera (Anderson, 1979). La espacialidad del marxismo pasa de ser la fábrica, el sindicato y el partido a los cafés frecuentados por intelectuales, las aulas y auditorios universitarios. Se pasa del panfleto al artículo en revista científicas indexadas.

De Lefebvre es importante señalar que fue el primer traductor al francés de los *Manuscritos parisinos de 1844* (Marx K, 2006) y a partir de ellos comenzó un debate cada vez más fuerte con el dogma stalinista, lo que retrasó la publicación de su primera obra importante *El materialismo dialéctico* (Lefebvre, 1971). Pero más importante aún, es resaltar que es quien directamente indica que se debe hacer una reestructuración del marxismo en clave espacial:

(...) La tesis que presentamos aquí podría formularse en los siguientes términos:
“Todos los conceptos marxistas pueden ser retomados y llevados a un nivel superior sin que ningún momento significativo de la teoría desaparezca. Por otro lado, reconsiderados en la exposición original de Marx, esos conceptos y su articulación teórica ya no tienen objeto. La renovación de los conceptos marxistas se efectuaría de forma óptima tomando plenamente en consideración el espacio”.
(Lefebvre, 2013, pág. 376)

Bourdieu, por su parte, no es tenido en cuenta dentro del recuento que hace Perry Anderson del Marxismo Occidental pero lo considero perteneciente a esta corriente. La ausencia de Bourdieu quizás se deba a que en la fecha de elaboración del estudio por parte de Anderson, este era prácticamente desconocido en el mundo anglosajón. Como se vio, no es necesario que la teoría de Marx aparezca “pura” dentro de los sistemas conceptuales para ser considerado o no marxista el autor, lo realmente relevante es el uso de los conceptos y método de éste en las producciones propias. Bourdieu integró en su teoría importantes aspectos de la teoría marxiana: no solo extendió el concepto de capital más allá de lo económico, sino que, además, fundamentó sus conceptos de habitus y campo en la epistemología y método de Marx (Bourdieu, 1999). Ya se verá con mayor detalle en los capítulos siguientes qué implicaciones tiene esto para la construcción y aplicación de los conceptos bourdianos. En Bourdieu sigue presente Bachelard tal como en todos los teóricos franceses del Marxismo Occidental, pero también aparecen Durkheim, Weber, Merleau Ponty, Canguilhem, Pascal, entre otros. Lo importante a esta altura es señalar que entre Marx y Bourdieu existe una relación tanto

o más estrecha de la que tienen los autores arriba reseñados por Anderson y podríamos afirmar que hace parte entonces de una tercera generación del Marxismo Occidental en la que también estarían David Harvey, Milton Santos, entre otros. Alfred Schmidt, tampoco es mencionado por Anderson, pero para este trabajo el asistente de Adorno y Horkheimer resulta central. Schmidt es quizá uno de los académicos menos famosos de la escuela de Frankfurt, pero su tesis doctoral *El concepto de naturaleza en Marx* (Schmidt, 2011) es un tratado epistemológico muy útil para los estudios socioespaciales.

CAPÍTULO 2

EPISTEMOLOGÍA SOCIOESPACIAL: EL ESPACIO EN MARX, LEFEBVRE Y BOURDIEU

2.1. Aspectos generales de la cuestión

En cada autor hay relaciones teóricas (conceptos y filosofía), 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 a 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 economía, 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 teóricamente 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 éstas lo conceptual se condiciona por lo específico del caso de estudio y se configura y reconfigura de acuerdo a 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 panteística 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 K, 2006, pp. 185-212), el formalismo (Lefebvre, 1981)⁴ o la escolástica (Bourdieu, 1997, pp. 203-19) (Bourdieu, 1999, pp. 23-122) (Bourdieu, 1988, pp. 98-101); sus

⁴ *Lógica formal, lógica dialéctica* es un libro dedicado completamente a discutir este punto (Lefebvre, 1981).

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 del hombre en el estado actual de la naturaleza, mediación que es el trabajo, uno real y por tanto condicionado por ideologías y fetiches que pese a ser productos humanos, gobiernan la vida humana aparentemente desde afuera, de forma “natural” e independientes de las conciencias que las 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 vivido del capitalismo desde mediados del siglo XIX⁵: 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 gobierna y coacciona a los mismos (Bourdieu & 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

⁵ La economía neoliberal es un buen ejemplo del gobierno de las ideas.

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 (S/O)*; esta separación tiene múltiples versiones según el enfoque teórico y la disciplina: conciente/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 donde 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 S/O.

Las teorías de nuestros autores no se proponen “reconciliar” o declarar una simetría entre el Sujeto y el Objeto; van más allá de esta “reconciliación” 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 K, 2006), señala que éste 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 éste 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, es por eso que 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 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 del mismo; 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 es que 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, postmoderna. Lo concreto se presenta como relativismo y nada más, simple y llano ejemplo, un datos 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, & Passeron, 2008)⁶ *Lo socioespacial renuncia a*

⁶ Para el debate de la relación teórica entre cuerpo-sociología resulta pertinente el libro *El cuerpo y la sociedad: exploraciones en teoría social* (Turner, 1989), del británico Bryan Turner. En dicho libro se encuentra

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.

2.2. 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 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. Ya se mencionó en la introducción que 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, págs. 94-96). Esta será la concepción

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 dentro de sus elaboraciones conceptuales. Interesante también es que muestre cómo la primer teoría social propiamente dicha que incluye al cuerpo dentro de sus fundamentos conceptuales y metódicos es la de Karl Marx; misma inclusión que es desconocida e incluso negada por gran parte de los marxistas.

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 continente (formal) y el contenido (material) son indiferentes uno respecto al otro y no presentan diferencias apreciables. (Lefebvre, 2013, págs. 217-18)

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 la diferencia *lugar marcado* y por la 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 re-posicionar. 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 relación 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 términos relativos y absolutos. (Smith, 1984, pág. 113)

Quizás se deba a que la concepción absolutista del espacio era hegemónica en la época en que Marx vivió, el que éste haya prefirió 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 S/O. En éste 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 la misma:

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”, “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 de 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 ella, 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.S⁷) 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

⁷ Alfred Schmidt.

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: 1. Marx se refiere al mundo sensible como un producto, en este caso, de la industria, el comercio y la formación específica de cada sociedad; 2. 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; 3. 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 a ellas; 4. 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; 5. 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 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, 1999, pp. 187-189). Pero todo esto se da en un marco social, donde 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.⁸

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 triada, 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

⁸ Sobre este proceso en Bourdieu ver el Cap. 4, específicamente lo que corresponde al concepto de *habitus*.

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 Shopenhauer, 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 continua 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 multidisciplinar 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 si solos, hacia disciplinas totalmente distantes en apariencia, dentro de las cuales he debido demorarme por mayor o menor tiempo” (Marx K, 2006, p. 69). Bourdieu señala igualmente la necesidad de utilizar todos los métodos disponibles, romper la dicotomía metodológica de lo cuanti/cualitativo o subjetivo/objetivo; es necesaria la unidad de los métodos para poder asir científicamente la mayor cantidad de relaciones.

2.2.1. 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, aún 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, de los de los animales y sus recorridos, después signos: un guijarro, un árbol, una rama rota, un "cairn". 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. (...) 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 del mismo:

(...) 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 tardía y reservadas a pocas especies. La intencionalidad es un desarrollo posterior que acompaña al del cerebro y al de 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, págs. 221-22)

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 o Sócrates, o sin "ataduras o raíces" como dice (...) Karl Mannheim. Tampoco estoy dotado, (...), de la ubicuidad física y social 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, 1999, p. 174)

Otro aspecto epistemológicamente relevante en la obra de Lefebvre con respecto al lugar, es su insistencia -lo hace desde sus primeras obras- en el *topoi*: isotopía, heterotopía y utopía. Una primigenia triada 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 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 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*: “Una vez diversificados, los lugares se oponen, algunas veces se complementan, y algunas veces se parecen uno al otro. Ellos pueden entonces ser categorizados o sujetos a una rejilla en base a las “topias” (isotopías, heterotropías, utopías, en otras palabras espacios análogos, espacios contrastantes y espacios que no tienen lugar, o no tienen más lugar –el absoluto, el divino o el posible) (Lefebvre, 1991, pp. 163-64).

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*⁹; es decir, el *uso y movimiento*¹⁰ de las cosas (naturales, materias primas, productos) por el espacio y su acumulación en sectores específicos de

⁹ Sobre este punto en especial retornaremos en los capítulos siguientes, en el capítulo 3, veremos cómo los estudios del *consumo* en el caso de Baudrillard le imponen la ampliación del concepto de producción. En el capítulo 4 se encuentra una definición del concepto de producción a partir de la *tetraléctica* de la Producción de Marx: producción, consumo, distribución y cambio. En ese mismo capítulo se relaciona el concepto de campo y la distribución.

¹⁰ El movimiento vinculado al proceso de distribución y circulación del capital es expuesto por David Harvey en *Espacios del capital* (Harvey, 2007), 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* en el que Marx 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.

éste. 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. 161-62)

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).

2.3. 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 (TAR) 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 de aplicar a gran parte de las teorías sociológicas (aunque Latour crea que la sociología se limite a Emile Durkheim y su legado)¹¹, 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. En el transcurso de este informe intentaré mostrar las diferentes relaciones

¹¹ *En reensamblar lo social*, Latour es conciente 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).

entre el espacio social y el espacio físico, pero por ahora el origen y sentido del concepto de espacio social y sus fundamentos epistemológicos es el tema central del apartado.

La TAR 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 simplemente no considera como su tarea estabilizar lo social en nombre de las personas que estudia; tal deber se deja a los “actores mismos”” (Latour, 2008, p. 52). En la TAR no hay clases sociales, ni campos, ni modos de producción, existen *grupos*, que dado el caso pueden ser agregados sociales de 2, 30, 200, 2.000.000 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 predefinición¹²; 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)

¹² Una predefinición, diría Durkheim (1978).

La TAR 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 TAR 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 el concepto de habitus, campos y producción sean inútiles, es negarse a discutirlos en la profundidad la analítica que implican. Así, Latour evita una discusión teórica denunciando a 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 la hacen los actores, no el sociólogo. Definir es decidir, es tomar partido, es señalar un curso de acción “un viaje”¹³ 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

¹³ La metáfora que guía la Introducción a la TAR es la del viaje, el recorrido, los caminos, un transitar.

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 15 años llegar al concepto de mercancía; Bourdieu durante toda su vida modificó las definiciones del concepto de *habitus* de acuerdo a 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 sociólogo¹⁴.

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, & Passeron, 2008, p. 82). El *modelo* que se debe entender como: “cualquier sistema de relaciones entre propiedades

¹⁴ Incluso hablar del sociólogo, el investigador y demás modos en primera persona, es solo una forma de exponer la cuestión. Pero por ejemplo, el caso del INER priman las investigaciones en las que se trabaja en grupo y donde, como en el caso que viví en el proyecto Ordenes Locales, los conceptos se elaboran en largas discusiones grupales donde los enfoques de cada “escuela” se presentaban como el principal elemento de diferencias y disputas, pero el punto nodal de la cuestión era precisamente ser capaces de superar las diferencias a partir de la discusión teórico-metodológica en relación directa con los casos concretos de estudios.

seleccionadas, abstractas y simplificadas, construido conscientemente con fines de descripción, de explicación o previsión, y por ello plenamente manejable...” (Bourdieu, Chamboredon, & 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 de los principios ocultos de las realidades que interpretan” (Bourdieu, Chamboredon, & 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). Es por eso mismo que 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, & Passeron, 2008, p. 85)¹⁵.

¹⁵ Si el lector quiere ahondar en la discusión de las metáforas, los modelos miméticos y analógicos puede revisar el capítulo II de *El oficio de sociólogo* (Bourdieu, Chamboredon, & Passeron, 2008) y el capítulo VI de *El razonamiento sociológico* (Passeron, 2011).

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 miloja? 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, pág. 330), e incluso, en *Crítica de la vida cotidiana Vol. II* (Lefebvre, 2002), apuesta por la elaboración de un *campo total*, el cual no puede ser un continuo; es decir, plano:

Áreas, sectores y 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 sub-conjuntos: el Todo. Las lagunas, agujeros sombras, reflejos y 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 está inspirado en la noción de lo Absoluto: espacio absoluto, conocimiento absoluto, etc; que es uno de los principales rasgos heredados del hegelianismo; busca integrar los diferentes conocimientos, las diferentes ciencias en un meta-campo, en una meta-filosofía que de 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 entre 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 ésta 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 éste 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 sociedad¹⁶. 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, deportivos, 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 del mismo. Se puede afirmar que el espacio social se compone de campos pero el análisis de un espacio social no implica desarrollar cada

¹⁶ Bourdieu no elabora un concepto de sociedad, es por eso que decir que el concepto de espacio social lo reemplaza es útil solo en términos de dimensionar la escala general del mismo, 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.

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 éstas 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 resultado 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 como *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.¹⁷ 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 los separa de ellos. Por ello, son susceptibles de un *analysis situs*, de una topología social (...). (Bourdieu, 1999, 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” (Bourdieu, 1999, p. 173). Añade Bourdieu (1999):

(...) 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 a ello hay que

¹⁷ Sobre esto se volverá con un poco más de detalle en el Cap. 4.

añadir, porque me abarca y me comprende: en efecto, mediante esta inclusión 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. (...). Puedo solo 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 el siguiente:

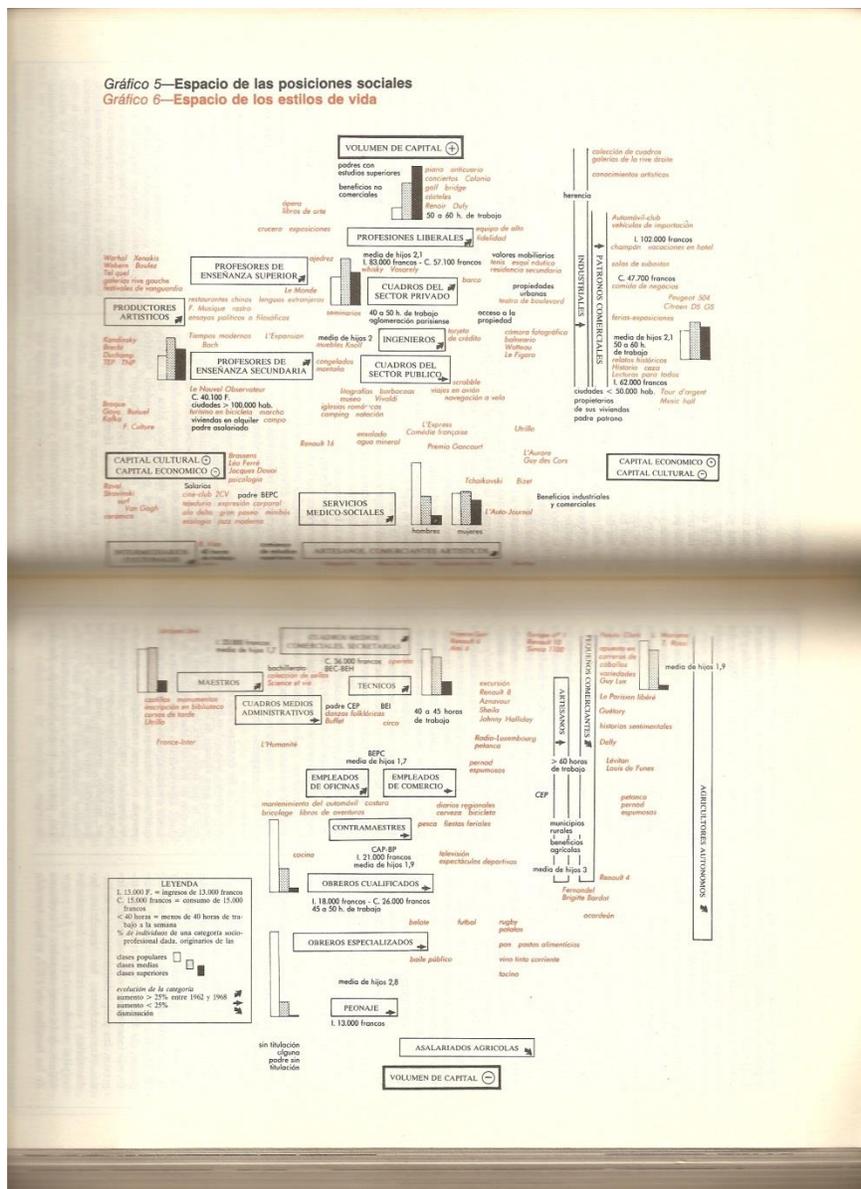


IMAGEN 1.ESPACIO DE LAS POSICIONES SOCIALES Y LOS ESTLOS DE VIDA. FUENTE: LA DISTINCIÓN (BOURDIEU, 1998, PP.124-

25)

Este modelo analógico 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.

2.3.1. Campo y lugar

El espacio social bourdiano tiene en cuenta las escalas; es decir, los diferentes lugares que aunque no necesariamente cercanos geográficamente, sí son cercanos en el espacio social y que resultan fundamentales para la explicación. Esta relación interesalar 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, 1999, 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 multi-escalar. En *La miseria del mundo* (Bourdieu, 1999), 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 (...) 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, 1999, 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 Saint-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, 1999, pp. 120-21)

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 hace 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 dinámica 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.

CAPÍTULO 3 - PRODUCCIÓN, MATERIALIDADES Y PRODUCCIÓN DEL ESPACIO

En lo que va de este documento hemos visto la importancia de las precisiones geográficas para una mejor comprensión del fenómeno que se estudia, en este caso, un grupo de teorías sociológicas. En el capítulo anterior se presentó cómo el espacio sirve de fundamento epistemológico al grupo de teorías que estudiamos; recorrimos las implicaciones de algunos conceptos igualmente generales (lugar, cosas, posición, relación, objetivación) y que sirven también como modelo analógico.

El argumento que da origen a este capítulo es que aplicar el concepto de *espacio social* de Lefebvre, incluye ser consciente de la importancia de utilizar todos los conceptos acá expuestos; es decir, requiere superar la concentración en la Dialéctica y ampliar el espectro analítico a la totalidad implícita en él. Esto es difícil, debido a que, como se verá, la aplicación de cada concepto y el establecimiento de las relaciones entre ellos requeriría un gran esfuerzo investigativo, complejo de lograr en el tiempo establecido para esta investigación. Yo mismo he pasado ya tres años intentado ahondar en la teoría de la producción del espacio que sigue siendo muy difícil de exponer debido a que el propio Lefebvre no quiso convertirla en *modelo* al estilo de lo que vimos en

capítulo anterior y lo haremos en el siguiente con los conceptos de Bourdieu. Una teoría difícil que no se puede comprender solo desde el libro *La producción del espacio*, por eso este documento intenta mostrar no solo que cada uno de los conceptos utilizados en esa obra tiene un antecedente en Lefebvre que incluso puede ser rastreado –como el caso de la práctica- hasta sus primeras obras, sino que se trata de una teoría general –la producción- aplicada en específico –la producción de espacio-. Sin duda fueron muy útiles las lecturas de las obras previas y posteriores a *La producción del espacio*, eso permitió a quien escribe ser capaz de comprender los principales argumentos de ésta última pese a no contar con la traducción al español de la misma. Traducción que apareció solo al final de esta investigación y de la que se usan acá solo algunos de los elementos que identifiqué como pertinentes para la discusión.

Dicho esto, solo queda exponer los resultados. Se hará de la siguiente manera: primero se mostrará la crítica de Bruno Latour (Latour, 2008) y a la sociología de “lo social” y cómo gran parte de ésta es compartida por el materialismo de nuestros autores, veremos entonces cómo aparecen las materialidades en la obra de Marx y qué papel cumplen en la explicación sociológica. Luego, se presentan las críticas de Jean Baudrillard (1983) al concepto de producción de Marx y se pretende mostrar cómo Lefebvre necesita lograr una ampliación del concepto de producción limitado al ámbito del trabajo y al valor de cambio –principal crítica de Baudrillard-, ampliación definitiva que se logra gracias al concepto de *espacio social* que termina por convertirse en más general que el mismo concepto de producción, lo abarca y lo supera y esto se expresa

en la conocida *Trialéctica de la producción*. Es por eso que al final, veremos los elementos principales de la *Trialéctica*: práctica, representación y vivencia.

3.1. Los agentes no humanos en la obra de Marx

La TAR se propone reensamblar lo social, no desaparecerlo, es hacer de algo que está aislado, separado como una variable entre otras, algo a demostrar mediante la investigación de *asociaciones* entre *socios (agentes)* humanos y no humanos: “Para la TAR, tal como lo entendemos ahora, la definición del término [social o lo social] es diferente: no designa un dominio de la realidad o algún artículo en particular, sino que más bien es el nombre de un movimiento, un desplazamiento, una traducción, un enrolamiento” (Latour, 2008, pág. 97). Según Latour, la sociología basada en las interacciones *cara a cara* desconoce por completo que hay objetos *agenciando* esa “interacción”, así, todos los conceptos definidos como sociales están basados principalmente o exclusivamente en la *agencia* humana y no en las distintas agencias de las que hacen parte agentes *no humanos*: “la palabra “social” significaba interacciones cara a cara locales que eran demasiado pasajeras como para explicar asimetrías o una apelación mágica a fuerzas tautológicas cuyo costo exacto en cuanto a carga de objetos nunca estuvo dispuesto a

pagar en su totalidad” (Latour, 2008, pág. 121). Plantea entonces la necesidad de tener en cuenta los no humanos mediante un concepto de agencia que los incluya:

Siempre se presenta a las agencias en una explicación como que *hacen* algo; es decir, inciden de alguna manera en un estado de cosas, transformando algunas A en B a través de pruebas con C. (...) Una agencia invisible que no produce ninguna diferencia, ninguna transformación, no deja rastro, no aparece en ningún relato *no* es una agencia. (...) La presencia de lo social tiene que demostrarse cada vez; no puede simplemente postularse. (Latour, 2008, pp. 82-3)

Es ardua y extensa la discusión alrededor de la agencia. El concepto de agencia en Giddens (Giddens, 2006) y Bourdieu (Bourdieu 2007) busca señalar la capacidad de innovación en la acción de los humanos (que puede ser una nueva idea, una posición del cuerpo (performance), un nuevo objeto o cientos de miles de ellos) y surge en franca disputa con el estructural funcionalismo, la teoría de la acción racional y la limitación de la sociología a una discusión metodológica. Así, un objeto no puede decirse que tiene *agencia* porque básicamente no puede modificar el curso de la acción para la que fue diseñado por los propios humanos. Para usar la terminología hegelianomarxista: el objeto *para si* no tiene agencia, la agencia de ese objeto está condicionada por la agencia humana. Sí, se puede aceptar incluso como materialista el darle una agencia a los objetos, porque es cierto que para muchos sociólogos “lo social” flota entre las conciencias, no lo llamaría inconsciente sino telepático, va y viene entre las mentes y no tiene lugar, no tiene materialidades, no hay infraestructura en el sentido de Mann (1991), el mayor grado de materialidad es la “cara” del otro, se trata de asuntos morales,

políticos, éticos, más que de relaciones materiales concretas que como lo dice Latour dejan rastro, producen espacio y por tanto producen lo social.

En lo específico de la crítica de Latour a la ausencia de objetos [agentes no humanos] en la teoría sociológica, fue al toparme con la teoría de la producción de Marx que identifiqué que ésta crítica no se puede aplicar al materialismo histórico. Para Marx, toda producción es producción de un objeto y se hace usando un *instrumento*:

Ninguna producción es posible sin un instrumento de producción, aunque este instrumento sea solo la mano. Ninguna es posible sin trabajo pasado, acumulado, aunque este trabajo sea solamente la destreza que el ejercicios repetido ha desarrollado y concentrado en la mano del salvaje. (Marx K, 2007, p. 5)

Pero *instrumento* se refiere más que a la mano a lo que Latour llama *agentes no humanos*, que en el caso de la producción que analiza Marx es principalmente trabajado como herramienta, máquina, valores de uso y medios de producción que son categorías que abarcan una gran diversidad de *actantes* que participan activamente de la producción. Son capital, en tanto son resultado de trabajo pasado¹⁸, son resultado de asociaciones pasadas lo que hace necesario dar cuenta de la relación de cada objeto con la división del trabajo en la que agencian. Sobre este punto dice Lefebvre (1973) en *El marxismo*:

La herramienta, el instrumento, no pueden, en efecto, separarse de su empleo. La descripción tecnológica del instrumental no debe hacer olvidar que implica una división del trabajo, y que, además, esta organización del trabajo puede en cierta

¹⁸ Sobre la relación del concepto de capital con la acumulación ver el apartado del Cap. 4 sobre las relaciones entre el concepto de capital en Marx y Bourdieu.

medida evolucionar de manera autónoma y reaccionar sobre el empleo, el rendimiento, el perfeccionamiento de ese instrumental. (p. 67)

Este análisis de la relación (asociación) entre el instrumental (medios de producción, agentes no humanos) y la formación específica de cada sociedad se hace en el marxismo bajo la categoría de *fuerzas productivas*: "...las relaciones de producción revelan al análisis tres factores o elementos: *las condiciones naturales, las técnicas, la organización y la división del trabajo social*. (...) Estos tres elementos constituyen lo que el marxismo llama las *fuerzas productivas* de una sociedad determinada" (Lefebvre, 1973, p. 67). Y, acorde con Latour, el agenciamiento que generan las transformaciones del instrumental produce efectos sobre las relaciones sociales entre los agentes (grupos) existentes: "exige una nueva distribución de las fuerzas humanas que lo animan. Además estas exigencias de la técnica tienen continuamente consecuencias imprevistas que escapan a la conciencia, a la voluntad, al control de los hombres" (Lefebvre, 1973, p. 68). Y agrega Lefebvre (1973):

Aquí es necesario observar que un instrumental solo es adoptado cuando corresponde a una necesidad. La tecnología debe así distinguir entre la invención o la introducción de un instrumento, su adopción, el área de su extensión, las necesidades a las que responde y los hábitos (ideologías) que se oponen a su adopción. El factor técnico -repetámoslo- no es único ni aislable. (p. 68)

Esto, además, se da en relación a una estructura social: "la estructura social, considerada ya no en su relación con la naturaleza (fuerzas productivas), sino como

organización de la propiedad, de las funciones y de las clases sociales, es llamada por Marx *modo de producción*" (Lefebvre, 1973, pp. 71-2). Pero existe una relación entre los dos aspectos generales (fuerza productiva y modo de producción (relaciones sociales en las que se enmarcan): "sobre la base del desarrollo progresivo de las fuerzas productivas, y analizando la estructura de la división del trabajo, de la propiedad, de las funciones sociales y las clases, Marx mostró la sucesión histórica de cierto número de *modos de producción*" (Lefebvre, 1973, p. 72). Pero estos modos de producción no se dan en abstracto, no son procesos acordes a una filosofía de la historia o a una evolución predeterminada, es posible identificar en lugares y tiempos específicos mezclas de los modos de producción lo que añade dificultades al análisis. Para concretar el análisis, Marx utiliza el término *formación social*: "el estudio de cada formación económico-social revela la acción eficaz -política, administrativa, jurídica, ideológica- de los grandes hombres, pero en condiciones y límites de tiempo y lugar; es decir, del modo de producción y la clase" (Lefebvre, 1973, p. 74).

Latour reconoce en Marx, Simmel y Elias un esfuerzo por integrar los agentes *no humanos* en la explicación sociológica aunque asegura que considera, claro está, que no son del todo acordes a su propuesta porque "es su manera de incorporarse lo que marca la diferencia" (Latour, 2008, pág. 122n). Pese a que no se encuentre tal cual como Latour plantea, los *agentes no humanos* aparecen por todos lados en la obra de Marx, pero es puntualmente el capítulo XIII de *El capital* (Marx C, 1946): *maquinaria y gran industria* donde su agencia en las dinámicas de la producción es más evidente.

He decidido dejar al margen las relaciones económico-políticas que expone y presentar algo que considero más pertinente para los fines de este informe de investigación. Se trata de una carta de Marx a Engels, enviada el 28 de junio de 1863 y en la que éste expone sus avances con respecto al capítulo en cuestión. Se puede leer allí lo que podría definirse como parte del *trabajo de campo* de Marx (1946):

Para llegar a ver claro, he releído todos mis cuadernos (extractos) sobre tecnología y he seguido, además, un curso práctico (puramente experimental) para obreros sobre esta materia del profesor Willys (en el instituto de Geología de la Jermynstreet, donde ha dado también cursos Huxley). Me ocurre con la mecánica lo mismo que con las lenguas. Comprendo las leyes matemáticas, pero la más simple realidad técnica que requiere cierta intuición se me hace cuesta arriba. (p. 669)

Y a continuación, expone una reseña de las *asociaciones* que diferencian la máquina de la herramienta:

Sabes, tal vez no lo sepas, pues la cosa no tiene ninguna importancia de por sí, que existe una gran polémica sobre la distinción entre lo que es *maquinaria* y lo que es *herramienta*. Los mecánicos (matemáticos) ingleses, con su manera burda de ver las cosas, llaman herramienta a una máquina simple y máquina a una herramienta complicada. En cambio, los expertos ingleses en tecnología, más atentos a las consideraciones económicas, distinguen entre ambas (y con ellos, muchos, la mayoría de los economistas ingleses) tomando como criterio la fuente de la fuerza motriz, que en su caso es el hombre y no una energía de la

naturaleza. De donde los asnos alemanes, que en estas minucias llegan a la grandeza, infieren que un *arado*, por ejemplo, es una máquina y la más complicada Jenny ([máquina de hilar]), por ejemplo, cuando se mueve a mano, una simple herramienta. Lo indudable es que, si nos fijamos en la máquina en su forma *elemental*, la revolución industrial no arranca con la *fuerza motriz*, sino de aquella parte de la máquina que los ingleses llaman la *máquina de trabajo*; es decir, no parte, por ejemplo, de la sustitución del pie como fuerza motriz de la rueda de hilar por el agua o el vapor, sino de la transformación del mismo proceso directo de la hilatura y de la eliminación de la parte del trabajo humano que no era simple despliegue de energía (como ocurre en el movimiento de la rueda de hilar con el pie), sino que afectaba la elaboración, a la acción directa sobre la materia elaborada. Y así mismo es indiscutible que, dejando a un lado la evolución *histórica* de la maquinaria para fijarnos ya en lo que es la máquina a base del actual régimen de producción, la *máquina de trabajo* (en la máquina de coser, por ejemplo) es el único factor decisivo, puesto que allí donde este proceso se desarrolla por medios mecánicos, todo el mundo sabe hoy que el mecanismo puede moverse, según sus dimensiones, a mano o por agua o por una máquina de vapor. (Marx C, 1946, pp. 669-670)¹⁹

En el texto definitivo de *El Capital* se hace una exposición más *formal* de las mismas ideas expuestas en la carta:

En sus *Principios de Economía política*, dice John Stuart Mill: “Cabría preguntarse si todos los inventos mecánicos aplicados hasta el presente han facilitado en algo los

¹⁹ Nótese cómo aquí no se usa el término *modo de producción*, sino el de *régimen de producción*.

esfuerzos cotidianos de algún hombre". Pero la maquinaria empleada por el capitalismo no persigue ni mucho menos, semejante objetivo. Su finalidad, como la de todo otro desarrollo de la fuerza productiva del trabajo, es simplemente rasar las mercancías y *acotar* la parte de la jornada en que el obrero necesita trabajar para sí, y de eso modo, alargar la parte de la jornada que entrega al capitalista. Es, sencillamente, un medio para la producción de *plusvalía*. En la manufactura, la revolución operada por el régimen de producción, tiene como punto de partida la *fuerza de trabajo*; en la gran industria, el *instrumento de trabajo*. Hemos de investigar, por tanto, qué es lo que convierte al instrumento de trabajo de herramienta en máquina y en qué se distingue ésta del instrumento que maneja el artesano. (Marx C, 1946, p. 302)

En este mismo capítulo Marx trabaja la fábrica como espacialidad; es decir, como un espacio producido que, en tanto producto está agenciando sobre la productividad del obrero, los cambios espaciales y la introducción de nuevas máquinas animaba el levantamiento del movimiento obrero. Esto es relevante porque da cuenta que las materialidades en Marx no se limitan al *instrumento* sino a las materialidades en sentido amplio.²⁰

David Harvey, en una entrevista publicada en la revista *Ideas de izquierda Revista de política y cultura* da cuenta de una manera más precisa de la relación que acá se ha intentado establecer entre los *agentes no humanos* y la obra de Marx:

²⁰ Lefebvre dedica el apartado XX del capítulo 5 de *La producción del espacio* a este tema puntual.

Existe la idea de que Marx era un determinista tecnológico, y que para él el desarrollo tecnológico determina ideas, dicta todo. Yo no acuerdo con eso para nada. Creo -por ejemplo- que la tecnología ha jugado un rol muy importante en el desarrollo del capitalismo, pero al mismo tiempo da nuevas ideas, hacia nuevas formas de vida. Una de las cosas que enfatiqué, y que va más allá de lo que usted me pregunta, es que Marx analiza cómo la tecnología revela la relación que tenemos con la naturaleza, y al mismo tiempo da a conocer los medios por los cuales reproducimos la vida social, las relaciones sociales y las concepciones mentales que se encuentran atrapadas en sus asociaciones. Cuando uno ve los procesos de cambio social, por ejemplo el largo capítulo XIII de El Capital, "Maquinaria y gran industria", lo que puede ver es que en cierto punto de la argumentación Marx dice que para que esta transformación se produjera, nuestra concepción mental del mundo debe cambiar dramáticamente, debe ser más científica, mucho más basada en la tecnología. Esto es un cambio en concepciones mentales. Pero también debía cambiar el sistema de producción, y el proceso de trabajo ya no debía estar sujeto al "misterio" y al hecho de que el artesano fuera la única persona que comprende, que disecciona el proceso, entiende las piezas y las ubica de diferente forma, y ve el mundo de una forma diferente, con la ayuda de nueva tecnología como microscopios, telescopios, etc. Y finalmente Marx señala que con la llegada de nuevas máquinas en distintas industrias, eso impone la necesidad de que las máquinas sean construidas por otras industrias. Entonces, lo que dice Marx es que la transición desde el feudalismo hacia el capitalismo no fue conducida por ninguno de estos elementos tomado en sí mismo, sino que fue el resultado de una "coevolución" de todos estos elementos, en relación unos con

otros, interactuando entre sí. (...) La visión marxista es de que todos estos elementos están siempre en relación entre sí, y algunas veces uno toma la ventaja, a veces nuevas ideas toman la delantera, algunas veces aparecen nuevas tecnologías como computadoras y vemos cómo las computadoras cambian nuestra vida social. Entonces, considerando por ejemplo cómo son vividas nuestras vidas hoy que tenemos teléfonos móviles, ha cambiado las relaciones sociales, pero no las ha determinado. (Anion, 2013)²¹

Por otra parte, en términos generales, el capital es considerado por Marx como un *agente de la producción* (Marx K. , 2007, pág. 15), y capital es, literalmente, cualquier cosa, incluidos humanos y no humanos por igual. Aunque es quizás rastreando el concepto de *valor de uso* que se logra identificar la mayor cantidad de *agentes no humanos* en la obra de Marx. El concepto de valor de uso da cuenta de infinidad de elementos que Latour señala como agenciamientos o causalidades de los agentes no humanos: desde una reacción química, la calidad de la tierra, una nueva carretera, una máquina que se introduce en la fábrica, la propia fábrica etc. Los valores de uso funcionan a la manera de los “cuasi-objetos” en el sentido que lo presenta Latour en *Nunca fuimos modernos* (Latour, 2007), aunque esta afirmación cause ruido, se trata de develar que en términos de Marx no todos los objetos son pasivos a la manera que estos se asumen en la

²¹ Disponible en: <http://ideasdeizquierda.org/es-impresionante-lo-refrescante-que-es-leer-hoy-el-manifiesto-comunista/>

Constitución moderna reseñada y criticada por Latour, tampoco son sujetos en el sentido estricto del término: son agentes de la producción.

3.2. La necesaria ampliación de concepto de producción en Lefebvre

Producción es el concepto de *base* del marxismo, todo el *modelo* de la economía política está organizado en relación a este concepto. Es posible de rastrear en todos los autores que se consideran marxistas o que tienen algún tipo de influencia de Marx, como lo veremos en lo que queda de este capítulo en Lefebvre y en el siguiente con Bourdieu. En el *Marxismo occidental* y bajo la influencia de textos como *Los manuscritos* (Marx K, 2006), *Las tesis sobre Feuerbach* y los propios *Grundrisse* (Marx K, 2007) la producción tal como es entendida en el marxismo comienza a reconfigurarse. En Lefebvre existe una reconfiguración del concepto de producción que va desde una más amplia definición de la noción hasta llegar al espacio social como un concepto que abarca y supera al de producción.

Para que quede claro en qué consiste esta reconfiguración he decidido retomar las críticas que Jean Baudrillard expone en *El espejo de la producción* (Baudrillard, 1983)

frente a la teoría de la producción en Marx. Éste libro, publicado un año antes que *La producción del espacio*²², denuncia la concentración total del concepto de producción en el mundo del trabajo, el valor de cambio y la producción de mercancías: “El discurso productivista reina por doquier, y ya sea que esa productividad tenga fines objetivos o que se despliegue por sí misma, en uno u otro caso es ella forma de valor” (Baudrillard, 1983, p. 10). Así, todo objeto intervenido por el hombre tendría que ser analizado bajo categorías económicas como parte integrante de un todo, el todo de la producción: “en este caso la producción no sería otra cosa que un código, código que impone determinado tipo de desciframiento, que impone *el* desciframiento allí donde propiamente no hay finalidad, cifra o valor” (Baudrillard, 1983, p. 11).

La producción tal como está expuesta por Marx, está completamente concentrada en la satisfacción de necesidades y en la escasez que es una de las variables determinantes de la medida del valor de cambio “En la asunción del esquema genérico de la producción y las necesidades hay una simplificación extraordinaria del intercambio social por la ley del valor” (Baudrillard, 1983, p. 25). Sin embargo, no todos los objetos que el ser humano produce están hechos para ser intercambiados en los términos de una mercancía (donde prima el valor de cambio), sino que su principal economía sea simbólica; es decir, una economía no basada en la acumulación o en el intercambio de dinero, sino en ganancias simbólicas, donde el objeto funciona también como *signo*, como distinción: “La configuración del mobiliario es una imagen fiel de las estructuras familiares y sociales de una época” (Baudrillard, 2007, p. 13).

²² El libro de Baudrillard es de 1973 y el de Lefebvre de 1974.

Así, Baudrillard se interesa más por el consumo que por la propia producción y mediante el consumo del mobiliario o las obras de arte establece que las diferencias de clase también buscan expresarse como *signo* en los objetos y su disposición en el espacio, lo que también está determinado por el propio espacio al depender de si se cuenta con mucho o poco: “La “falta de estilo” es, en primer lugar una falta de espacio (...)” (Baudrillard, 2007, p. 15).

Baudrillard, además, acusa de metafísico el postulado de las fuerzas productivas como método para explicar el desarrollo de las sociedades (Baudrillard, 1983, pp. 71-117), sobre todo porque estas fuerzas productivas son -de nuevo- única y exclusivamente vinculadas con el mundo de la mercancía. Para él, el consumo no puede verse simplemente como satisfacción de necesidades o como gasto, también son inversiones muchas de ellas simbólicas y que aunque impliquen un gasto en dinero son una inversión en status, en estilo y demás; y son, por tanto, una fuerza productiva al incentivar la producción (Baudrillard, 1979, pp. 76-ss).

Finalmente, considera igualmente metafísico definir como variable explicativa a las prácticas económicas sobre el resto de las prácticas o al pretender comprender todas las prácticas como económicas: “El análisis marxista es incapaz de teorizar la práctica *total* (incluida la más radical), salvo para reflejarla en el espejo de la producción o para reducirla a las dimensiones de una “política” revolucionaria” (Baudrillard, 1983, p. 163). Baudrillard en este aspecto, recurre a Bourdieu para dar cuenta de lo limitado del análisis marxista al campo económico, pero que a la luz del concepto de *capital cultural*

también mostraba el límite de una noción de producción centrada en las mercancías y de acumulación en capital económico (dinero). Bourdieu con la teoría del espacio social, mostrará para el caso francés la relevancia central del capital cultural en la estratificación social, en la definición de las clases y las fracciones de clase²³.

Lefebvre no comparte las críticas de Baudrillard, las considera nihilistas (Lefebvre, 2013, p. 129) pero, incluso sin proponérselo, ha aceptado la restricción al mundo del trabajo que el concepto de producción marxiano implica. Al ser su objetivo una *producción del espacio* se le hace necesario ampliar el concepto porque, la producción *del* espacio no implica que *todo* espacio sea un una mercancía que tenga por tanto un valor de cambio; es decir, no todo espacio se produce con objeto de ser intercambiado por dinero y esto hace necesario ampliar el concepto para salir del mundo de la mercancía y lograr una explicación más acorde al objeto que se estudia, en este caso, el espacio como producto social.

Para ampliar el concepto de producción, Lefebvre reseña primero el origen del concepto y como se aplica en la obra de Marx y Engels y en los futuros marxistas. ¿Qué es la producción? La respuesta no es sencilla, mucho menos cuando hay mínimo tres formas diferentes de entenderla; veámoslo en detalle: *la primera*, es en su forma hegeliana; es decir, como el proceso que va desde la idea (abstracción) pasa por la Naturaleza dónde el ser humano mediante el trabajo produce historia y autoconciencia para terminar retornando a la idea, purificada de la mediación del mundo, *absoluta*

²³ Sobre el concepto de clase en Bourdieu ver el Capítulo 2 de *La distinción* (Bourdieu, 1998).

(Lefebvre, 2013, p. 125). En el hegelianismo la producción es entendida como la producción de ideas, solo trabajo intelectual. Por otra parte, en Marx y Engels -afirma Lefebvre- hay dos maneras de entender el concepto de producción: “una amplia y otra restringida” aunque, independientemente de cómo lo tomen, este nunca emerge de la idea:

(...) en la acepción amplia los hombres, en tanto que seres sociales, *producen* su vida, su historia, su conciencia, su mundo. Nada hay en la historia y en la sociedad que no sea adquirido y producido. La misma «naturaleza», tal como es aprehendida en la vida social por los órganos sensoriales, ha sido modificada, esto es, producida. Los seres humanos han producido formas políticas, jurídicas, religiosas, artísticas, filosóficas e ideológicas. La producción en sentido lato, comprende pues una diversidad de obras y formas diversas, incluso si esas formas no portan la marca de los productores y del proceso de producción (como es el caso de la forma lógica, la de la abstracción que pasa fácilmente por atemporal y no-producida; es decir, metafísica). (Lefebvre, 2013, p. 125)

Es la acepción restringida, donde producción se limita a la producción de cosas, no de signos, símbolos, etc., y termina por referirse más a la reproducción que a innovación, cambio o agencia:

Ni Marx ni Engels dejan indeterminado el concepto de *producción*. Lo circunscriben, pero con el resultado ya no se trata de obras en el sentido amplio, sino solo de cosas, *productos*. (...) Cuánto más se desea concretar la acepción, menos se reconoce la capacidad creativa que connota, la invención, la

imaginación; más bien, tiende a referirse únicamente en el trabajo. (Lefebvre, 2013, pp. 125-6)

Lefebvre necesita salir de la versión restringida y lo busca mediante el establecimiento de una nueva dialéctica: la del producto y la *obra*: “con objeto de adelantar en forma resumida lo que después vendrá, digamos que la *obra* posee algo irremplazable y único, mientras el *producto* puede repetirse y de hecho resulta de gestos y actos repetitivos” (Lefebvre, 2013, p. 127). ¿Es el espacio un producto o una obra? ¿Es el resultado de la producción en tanto reproducción del “sistema”, el “modo de producción” o es un objeto único, diferente único, irremplazable?

El concepto de producción, incluye *obra* y *producto*, porque los dos son actividad, acción, *práctica*:

Al precisar el concepto filosófico (hegeliano) de *producción*, al reclamar a los economistas y a la economía política, Marx quiso extraer una racionalidad inmanente al concepto y a su contenido: la actividad. (...) La *producción* en el sentido marxista trasciende la oposición filosófica del «sujeto» y del «objeto» así como las relaciones construidas por los filósofos a partir de esa separación. La racionalidad inmanente a la producción consiste en disponer una serie de actos sucesivos en vista a un cierto «objetivo» (el objeto a producir). Temporal y espacialmente compone un orden de operaciones encadenadas cuyos resultados coexisten. Desde el principio de la actividad orientada hacia tal objetivo, los elementos espaciales (los cuerpos, los miembros, los ojos) se ponen en movimiento, incluyendo materias (piedras, madera, huesos, cuero, etc.) e

instrumentales (útiles, armas, lenguas, requerimientos, prioridades). Mediante la actividad intelectual se establecen las relaciones de orden –entre los elementos de la acción materialmente emprendida. (Lefebvre, 2013, p. 128)

Lo cierto es que productos y obras coexisten en el espacio, hay lugares que son obras como los grandes edificios estatales, templos religiosos, museos, etc; pero también hay productos como en el mercado inmobiliario y mobiliario como el que estudia Baudrillard. Pero para Lefebvre es de suma atención la producción ya no solo de objetos en el espacio sino de espacios completos como el caso de las ciudades chinas deshabitadas o como el paradigmático caso de Brasilia. Lefebvre afirma que se pasa de una producción en el espacio a una producción de espacios a una escala nunca antes vista.

Para lograr ampliar el concepto de producción recurre a la triada: práctica, representación y vivencia. Allí, él va a recoger los elementos centrales de la producción del espacio: la producción de un espacio físico, la producción de un espacio mental y la producción de experiencias en el espacio. Todo ello en directa relación con la producción misma de la sociedad por eso habla de un espacio social y no de un espacio socializado:

Un espacio social no es un espacio *socializado*. La pretendida teoría general de una «socialización» de lo preexistente a la sociedad –naturaleza, biología, fisiología (necesidades, vida «física»)-resume una ideología. (...) Creer, por ejemplo, que el

espacio-naturaleza descrito por la geografía se socializa después, conduce al ideólogo tan pronto a lamentar nostálgicamente la desaparición de dicho espacio como a decir que carece de cualquier importancia en la medida que desaparece. (...) Lo Natural, lo original en estado puro no se encuentra jamás. De ahí las notorias dificultades de la reflexión (filosófica) sobre los orígenes. (...) El espacio vacante, vacío mental y social, que facilita la socialización de lo no- social no es más que una *representación del espacio*. El espacio es concebido como transformado en una «vivencia» por un «sujeto» social, afectado por determinaciones prácticas (el trabajo, el juego) o incluso por determinaciones biosociales (jóvenes, niños, mujeres, gente activa). Esta representación engendra para la reflexión un espacio donde se alojan y viven virtualmente los «interesados», individuos y grupos. Del espacio actual, resultante del proceso histórico, se puede afirmar con justicia que es más *socializador* (por medio de una multiplicidad de redes) que *socializado*. (Lefebvre, 2013, p. 236)

Emerge el concepto de espacio social como más general que el de producción porque no se limita a la acción, sino que incluye la representación y la vivencia no solo como parte de una producción del espacio sino como un producto (obra) que produce a la sociedad misma.

3.2.1. La práctica espacial y la espacialidad

Como lo hemos visto en el capítulo anterior y en lo que va de este, *práctica* es un concepto pilar del pensamiento materialista, está en la base epistémica como un presupuesto fundamental del desarrollo teórico: sin práctica no hay teoría posible; diferente es: la *teoría de la práctica*. Marx, Lefebvre y Bourdieu tienen sus formas específicas de utilizar el concepto de práctica. En el primero práctica indica explícitamente *trabajo*; es decir, la acción sobre la naturaleza y su transformación en objetos, cosas. En Lefebvre y Bourdieu el concepto de práctica se amplía a lo que Baudrillard llamaría la *práctica total*, no será solo la acción sobre el mundo material lo que va a concebirse como práctica, también lo será un movimiento del cuerpo (*performance, hexis*), sin que esto se limite al cuerpo del trabajo.

Espacialidad es un término bastante frecuente en los trabajos de grado de la maestría en Estudios Socioespaciales²⁴. A partir de Soja (Soja, 1996, pp. 53-82) se ha utilizado como análogo al *espacio social* en tanto es resultado de la dialéctica: práctica, representación y vivencia. Pero, en *La producción del espacio*, Lefebvre establece una diferencia importante entre un término y otro, *espacialidad* es el espacio social objetivado en tanto cosa en sí y por tanto es principalmente *práctica*, acción material: uso de maquinaria, el buldócer, el

²⁴ Esta afirmación se basa en lo expuesto por el profesor Emilio Piazzini en el III Coloquio de la Maestría en Estudios Socioespaciales, realizado en el Salón Málaga en noviembre de 2012.

ladrillo, el obrero, el ingeniero, el concreto, etc. (fuerzas productivas). Sí, se acepta que toda espacialidad puede ser también resultado de representaciones e ideologías y que posibilitará gracias a su existencia material nuevas vivencias; podrá generar prácticas que reproduzcan las representaciones y vivencias para las que fue construida dicha espacialidad y también dará lugar a la innovación, la ruptura. Pero espacio social y espacialidad no son analíticamente lo mismo y no se puede hacer pasar una producción del espacio solo como una producción de espacialidad, en Lefebvre este término solo hace referencia a la práctica espacial.

La práctica espacial no se agota en la espacialidad:

*La práctica espacial, engloba producción y reproducción, lugares específicos y conjuntos espaciales propios de cada formación social; práctica que asegura la continuidad en el seno de una relativa cohesión. Por lo que concierne al espacio social y a la relación con el espacio de cada miembro de una sociedad determinada, esta cohesión implica a la vez un nivel de *competencia* y un grado de *performance*. (Lefebvre, 2013, p. 92)*

Toda práctica espacial implica una relación con el espacio, no solo en su producción sino en su *apropiación*. Así, por ejemplo, se asume que la práctica espacial del docente implica grados de competencia y performance diferentes a las del estudiante o, en el fútbol donde las prácticas espaciales del jugador y el hincha e incluso entre diferentes hinchas, son todas, simultáneamente, prácticas espaciales del espacio social futbolístico que en tanto espacio social incluye diferentes espacialidades: la cancha, la tribuna, el

palco, la estación de radio, el bar con hinchas, la sala de casa, la transmisión vía *streaming*.

Al unir práctica y espacio, se superan las visiones lingüísticas y semiológicas del espacio que dominan el análisis del espacio como producto. Sí, el espacio representa, es significante y significado, pero en tanto práctica recoge muchos más elementos que los meramente abstractos, se añaden las relaciones entre las diferentes espacialidades relacionadas con un mismo espacio social:

Así, la *práctica espacial* define simultáneamente: los lugares, la relación de lo local con lo global; una representación de esas relaciones; acciones y signos; espacios cotidianos banalizados o espacios privilegiados, espacios que por mediación simbólica son considerados propicios o desfavorables, benéficos o maléficos, autorizados o prohibidos para grupos particulares. No se trata de «lugares» físicos o literarios, de *topoi* filosóficos, sino de lugares políticos y sociales.
(Lefebvre, 2013, p. 325)

Ninguna práctica espacial está aislada y por esto mismo no se puede analizar fuera de las redes que la entrecruzan: “El entrecruzamiento es una ley. Tomado aisladamente, cualquier espacio es una abstracción. Abstracciones concretas que existen «realmente» por redes y ramificaciones, en virtud de haces y racimos de relaciones. Por ejemplo, las redes de comunicación a escala mundial, las redes de información” (Lefebvre, 2013, p. 142). Esto resulta en un análisis multiescalar de la práctica espacial, en la necesaria superación de la práctica espacial como objeto “en sí”; es decir, como espacialidad y

concebirla como *resultado* de relaciones que se ubican en escalas socioespaciales distantes de la localización específica de la espacialidad analizada. Esto es relevante porque no solo se trata de relaciones formales o de discursos –por ejemplo, del desarrollo–, sino que incluye las relaciones espaciales propias de las *fuerzas productivas* y el mercado de éstas. En la práctica espacial no solo es relevante el arquitecto, también lo son el ingeniero civil y su *equipo*:

El objeto producido porta a menudo los trazos del material y el tiempo empleados, las operaciones que han modificado la materia prima. Es posible entonces reconstruir las intervenciones. No obstante, las operaciones productivas tienden a borrar sus huellas; algunas tienen ese cometido: pulir, barnizar, revestir, enlucir, etc. Una vez que la construcción ha finalizado, se desmontan los andamios, asimismo, los borradores del pintor son rasgados y él sabe cuándo ha de pasar del esbozo al cuadro.” (Lefebvre, 2013, pág. 167)

El espacio puede ser leído como un texto pero no se le puede analizar desde la unilateralidad de su significado o “estructura lingüística” o semiótica (Lefebvre, 2013, pp. 193-ss); para poder “leerlo” es necesario que exista; es decir, que una práctica espacial se haya llevado a cabo, sino el espacio sería nada más que palabrería. Acá el análisis de Lefebvre sobre la *monumentalidad* resulta significativo y pertinente, señala:

Las codificaciones operadas por la semiología, que busca clasificar las representaciones, las impresiones y evocaciones (el código del conocer, el código de los sentimientos personales, el código simbólico, el código hermenéutico), no agotan la monumentalidad. Lo residual, lo irreductible, lo que no entra en las

clasificaciones y codificaciones posteriores a la producción es aquí, como siempre, lo esencial y máspreciado: el diamante en el fondo del cofre. El uso de este espacio monumental, la catedral, implica la respuesta a todas las cuestiones que asaltan a quien franquea su umbral. El visitante oye sus propios pasos, escucha los ruidos, los cantos; respira el olor del incienso; experimenta el mundo del pecado o el de la redención; recibe una ideología; contempla y descifra los símbolos; experimental un ser total en un espacio total a partir de su cuerpo. (Lefebvre, 2013, pág. 263)

Además, la *monumentalidad* en tanto espacialidad, es decir, en tanto producto, incluye: “lo percibido, lo concebido, lo vivido; las representaciones del espacio y los espacios de representación; los espacios propios a cada sentido, desde el olfato a la palabra; los gestos y símbolos.” (Lefebvre, 2013).

La práctica espacial como producción *de* espacio no solo ha de ser entendida en su fase positiva como la construcción de nuevas edificaciones e infraestructuras, también debe tenerse en cuenta como *destrucción*. La guerra es el caso más radical de prácticas espaciales que implican indefectiblemente destrucción; pero a su vez va produciendo su propia espacialidad, la espacialidad de la guerra. Esto hace que las *estrategias* tengan su papel en la producción de espacialidades:

El término «estrategia» comprende proyectos y acciones muy diferentes, combina la paz con la guerra; el comercio de armas con la disuasión en caso de crisis; el empleo de recursos propios de los espacios *periféricos* con el uso de las riquezas

procedentes de los centros industriales, urbanizados y estatalizados. (Lefebvre, 2013, pp. 140-41)²⁵

No todo análisis de un espacio social, tiene en la práctica espacial el principal de los elementos a analizar. La *relevancia* de cada aspecto de la Dialéctica práctica, representación y vivencia ha de ser puesto en su dimensión analítica concreta con respecto al caso o casos de estudio. La espacialidad como práctica espacial pudo haberse producido hace décadas o siglos, pero el interés en el presente es el estudio de las representaciones, vivencias y prácticas que no necesariamente son productoras *de* espacio, sino que se dan *en* un espacio. La universidad (de Antioquia o cualquier otra), por ejemplo, tiene una espacialidad construida décadas atrás y en un análisis de la “ciudad universitaria” como espacio social puede que el principal interés sean las representaciones, vivencias y las prácticas del presente. En este caso hablaríamos de una producción en el espacio. Es diferente si el interés es estudiar la producción de espacialidad (bloques nuevos: sedes regionales, aulas, auditorios, espacios deportivos, etc.) de la universidad y cómo está se relaciona con representaciones y vivencias en el caso específico. Sí, es posible agrupar las dos analíticas, de producción *en* el espacio y la producción *de* espacio a través del concepto de espacio social.

²⁵ En estos tiempos multimediales poner ejemplos sobre la espacialidad de la guerra resulta un poco más vívido que hace tan solo diez años. La actual guerra que devasta Siria (2011-) es el primer conflicto bélico regular que cuenta con una extensa producción en video, la mayoría de estos subidos a la web por las propias fuerzas en conflicto. Sin duda, las publicaciones tienen un interés propagandístico, semiótico, etc; pero el perfil de *Youtube*, *Tanks in space*, presenta un punto de vista sobre la *espacialidad de la guerra* en Siria al que vale la pena prestarle atención: <http://www.youtube.com/user/nap00084> [consultado el 10-8-2014].
 Aquí uno de los videos: <https://www.youtube.com/watch?v=Mv9DJRvuHyI&list=PLXlsXxdypkzU7lstULmefbGoGVewb07e&index=5&t=15s> [consultado el 10-8-2014].

3.2.2. Representaciones del espacio y el concepto de representación

Un aspecto central en la ampliación del concepto de producción por parte de Lefebvre consistió en vincularlo con la representación. Esto surge de una crítica muy específica a Marx: su concepción de representación solamente como *ideología*. Lo principal de esta crítica es que el análisis de las representaciones no puede ser limitado a la dicotomía verdad/falsedad (engaño: ideológicas). Sí, la ideología es una representación pero, su particularidad es que implica una *falsación intencional* de las relaciones existentes: “el término “ideología” tiende a designar una “mentira de clase” aceptada por una “pasividad de clase”” (Lefebvre, 1983, p. 30). Queda igualmente confinada la ideología, tal como la producción al ámbito del trabajo, solo se concibe en el marxismo las ideologías de clases económicas. Baudrillard critica esta reducción de la ideología a una ideología económica (de clase) y a partir de Bourdieu indica cómo cada campo tiene su propia ideología, siendo el ejemplo principal el de la educación. (Baudrillard, *El espejo de la producción: o la ilusión crítica del materialismo dialéctico*; 1983, pp. 158-62). Para Lefebvre, se hace necesario superar la dicotomía verdad-mentira y pasar a distinguir las representaciones entre: “estables y móviles, en reactivas y superables, en alegorías – figuras redundantes y repetitivos, tópicos- y en estereotípicos incorporados de manera sólida en espacios e instituciones” (Lefebvre, 1983, p. 24).

En la discusión sobre el origen y uso del concepto de representación en la sociología, Lefebvre estaría nuevamente coincidiendo con la crítica latouriana, en lo concerniente a la denuncia de la falta de objeto de los sociólogos, en específico de Emilie Durkheim:

“Los sociólogos han hecho hincapié, después de los filósofos, en lo representativo; pero sus representaciones colectivas, impuestas desde fuera al sujeto y a las conciencias individuales, existentes como cosas, no son sino un fantasma o una presuposición” (Lefebvre, 1983, p. 20). Así, representación es un reflejo, *una ausencia*: la ausencia del objeto en la mente y en el signo que precisamente re-presentan. Dentro del marxismo, la representación aparece de la mano de Engels como reflejo (Lefebvre, 1983, pp. 31-ss)²⁶. Lefebvre lucha contra esta fantasmagórica forma de concebir la representación, mediante una concepción más amplia de la misma, una que incluye las materialidades y no solo al discurso. A la pregunta ¿Qué es la representación en general? Lefebvre (1983) responde:

Es a veces un hecho o un fenómeno de conciencia individual o social, que acompaña en una sociedad determinada (y una lengua) tal palabra o serie de palabras, por una parte, por otra tal objeto o serie de objetos. Otras veces es una cosa o un conjunto de cosas correspondiente a relaciones que esas cosas encarnan conteniéndolas o velándolas. (p. 23)

Así, una universidad, una iglesia, el edificio Coltejer, el teatro Sinfonía, entre otros; en tanto *espacialidades*, *representan* diferentes conjuntos de relaciones sociales que configuraron la producción de dicha espacialidad. El espacio en sí, en tanto *presencia*: *representa*. De ahí la importancia del monumento como obra, como objeto único, que es

²⁶ Sobre la particular forma en que Engels entiende el materialismo histórico es importante la *Crítica de la forma que toma la dialéctica de la naturaleza en Engels*, expuesta por Schmidt en *El concepto de naturaleza en Marx* (Schmidt, 2011).

necesario construir (museo de la memoria) o derrumbar (muro de Berlín) para que represente mediante su presencia o su ausencia:

La presencia y la ausencia. Vividas primero, luego elevadas al lenguaje y al concepto, éste reacciona sobre la vivencia. ¿La presencia? Digamos para comenzar una “cosa”, un “ser”, una “obra” (pero ninguna de esas palabras logra dilucidar el acto) que se revela, que se deja ver, captar, amar (¡u odiar!). Que puede ser una persona (humana), una “cosa” (un árbol, una flor, una piedra), o varias personas, o un lugar (un paisaje, una ciudad), o un edificio (monumento), o una música, o un acontecimiento. La variedad de las presencias es infinita (...)

El espacio así concebido como juego de las ausencias y de las presencias, representadas por la alternancia de las sombras y de las claridades, de lo luminoso y de lo nocturno. Los “objetos” en el espacio simulan la aparición y la desaparición más profundas de las presencias. Así, el Tiempo se jalona por las presencias. Ritmado por ellas, también contiene los engaños de las cosas, las representaciones simulantes-disimulantes. (Lefebvre, 1983, pp. 260-61)

El espacio como materialidad representa, pero a su vez es objeto de múltiples representaciones, muy variadas y complejas, hay que tener en cuenta que existen no una o dos, sino cientos de teorías, métodos o disciplinas enteras (como la geografía) dedicadas al estudio del espacio, cada una de ellas, implica discursos cuya complejidad puede ser muy alta. El espacio social permite integrar las diferentes teorías, métodos y disciplinas que tengan algún tipo de interés en el espacio, una tarea para nada sencilla. Esto implica identificar qué elementos resultan útiles para el enfoque socioespacial:

Esta perspectiva implica una distinción nítida entre el pensamiento y el discurso en el espacio (en un espacio particular, dado y localizado); el pensamiento y los discursos sobre el espacio, que no son sino palabras, signos, imágenes y símbolos; y por último el pensamiento del espacio, que parte de conceptos elaborados. Esta distinción supone un examen crítico atento a los materiales empleados, las palabras, las imágenes, los símbolos y conceptos, así como del instrumental: los procedimientos de conjunto, el utillaje empleado para recortar y montar, todo dentro de los marcos de la división del trabajo científico. (Lefebvre, 2013, p. 159)

Una de las más importantes representaciones es la del *tiempo*, la del tiempo como unidad de *medida* y en específico de medida del valor del trabajo. El tiempo como unidad de medida se hizo tan universal como el dinero en el periodo capitalista, cuando sin tiempo abstracto estándar sería imposible tasar la equivalencia universal de los trabajos concretos (tiempos concretos)²⁷. El capitalismo se funda en el tiempo abstracto porque básicamente lo que necesita para la producción de mercancías es el tiempo de los trabajadores independiente de lo particular y concreto del empleado, lo importante es que él “haga un trabajo” por el cual se le paga un salario. Así, el capitalista para lograr ampliar la tasa de plusvalor que genera el trabajo extra -tiempo extra- que el trabajador regala al empresario -en tanto todo lo que produce en ese tiempo extra excede el valor de su salario-, necesita que el trabajador logre el objetivo de ser “productivo” y haga más y mejor su labor en la menor unidad del tiempo necesaria que requiera el trabajo concreto que realiza, sea este: un zapato, un Ipad o un

²⁷ Sobre la relación espacio social-tiempo social ver: (Lefebvre, 2002, pp. 231-32).

artículo categoría A en revista indexada o un trabajo de grado socioespacial²⁸. Pero esta medida de tiempo, puramente formal, necesita hacerse cosa, materialidad, artefacto, instrumento: el reloj. Sin el reloj y su desarrollo técnico asociado (más precisión, etc.) la universalidad del tiempo abstracto sería imposible, solo con la evidencia física se lograría establecer con la mayor exactitud posible las unidades *reales* de tiempo necesarias para una actividad concreta:

la medición supone un instrumento especial, el reloj, así como una unidad convencional, la hora. La medición del trabajo no es el trabajo, del mismo modo que la medición del tiempo no es el tiempo. Hay pues una *representación* pero el reloj, objeto material, es su medio y su soporte. Lo cual establece una gran distancia entre la representación y la ideología, aunque el reloj implica una ideología; sirve para transformar el tiempo cíclico y de las horas en un tiempo lineal homogéneo; permite evaluar ese tiempo homogéneo en dinero, otra abstracción concreta, generadora de representaciones. (Lefebvre, 1983, p. 33)

Las representaciones, como el tiempo, no surgen de la nada aunque sean en gran parte seres de la abstracción (ausencias). Así, el análisis de las representaciones ha de incluir lo siguiente:

²⁸ Sin lugar a dudas, la realización de este trabajo de grado y sus aplazamientos en la unidad de tiempo llamada semestre o formalmente *prórroga*, generan en mí un decrecimiento de la tasa de plusvalía que puedo producir no solo para mí, sino para quien cumpla las funciones de mi empleador que hasta el momento (junio de 2014) ha sido "la Universidad" quien es realmente la Universidad de Antioquia. Esto último, independiente de que dicha institución reconozca formalmente ese vínculo o lo limite a contratista o catedrático y por tanto, no empleado de planta en sentido estricto. Sí, cada semana gastada en producir este documento reduce la cantidad de capital económico que puedo acumular (dinero) en el corto plazo pero, de salir bien, este mismo documento en tanto *obra* puede representarme (presencia) una multiplicación exponencial de mi tasa de plusvalía (crecimiento económico) actual.

¿Quién engendra o produce las representaciones? ¿Dónde emergen? ¿Quién las percibe y las recibe? ¿Qué sujeto? ¿Y qué hace con ellas? ¿Es el sujeto individual y/o social el que produce las representaciones? ¿Según qué proceso? ¿O bien por el contrario se constituye a partir de representaciones emitidas por otros sujetos? (...) ¿Quién manipula a quién a través de las representaciones sustituidas sea a otras representaciones, sea a objetos o situaciones o relaciones reales? [Ideologías]. (Lefebvre, 1983, p. 24)

Todas estas preguntas resultan igualmente pertinentes en el caso de las prácticas y las vivencias, debido a que resaltan en cada uno de los aspectos de la dialéctica las relaciones políticas y de clases. Pero también, las propias representaciones tienen su influencia en los demás elementos de la dialéctica: “Interpretan la vivencia y la práctica; intervienen en ellas sin por ello conocerlas ni dominarlas. Forman parte de ellas, solo se las distingue en el análisis” (Lefebvre, 1983, p. 28).

3.2.3. Lo vivo y lo vivido

Durante gran parte de esta investigación quien escribe consideraba que el análisis fenomenológico era el más cercano a lo vivido. Lo *vivido* ha sido uno de los elementos

más difíciles de aprehender y aprender en el curso de la maestría. El *espacio vivido* es mucho más difícil de definir que las prácticas y representaciones espaciales. En el capítulo 3 del libro *Critica de la vida cotidiana Vol. II* (Lefebvre, 2002) Lo *vivido* se relaciona estrechamente con la *alienación* y es lo que más claramente vincula a la *Tríada* de Lefebvre con el joven Marx: “el concepto de “vivido” podría aclarar el de alienación y al contrario, el de alienación aclarar el de “vivido” que sigue siendo vago” (Lefebvre, 2002, p. 216). Hay que recordar que, como se expuso en el capítulo anterior, para el idealismo el espacio era la alienación, lo no esencial del hombre, lo exterior y por tanto su negación, Lefebvre rechaza esa noción y retoma el sentido marxiano donde lo alienado es principalmente lo que carece de espacio, lo que no tiene cuerpo, sensación: la abstracción. Lefebvre indica que no existe la total alienación ni la total desalienación, no se trata de definir la alienación como un estado terminado, como algo estable y definitivo, sino que debe ser particularizado en tiempo y lugar, así se puede transitar por un proceso de alienación, des-alienación y re-alienación y, en esto los espacios son centrales: se transita del alienante espacio de la oficina o el trabajo al espacio des-alienante del bar, el cine o el deporte, luego se va a la iglesia y se está nuevamente alienado (Lefebvre, 2002, pp. 207-8).

Ya en lo específico de lo vivido, el concepto es introducido por Lefebvre (2002) de la siguiente manera:

Si hemos incluido y seguiremos incluyendo la idea de lo "vivido" entre nuestras categorías específicas, es con una condición: hay que hacerlo dialéctico. Si no, lo

"vivido" se mantendrá en el nivel de la fenomenología, oscilando entre una descripción de lo inmediato y una ontología platónica de la esencia. (p. 216)

Lo vivido, pese a que pueda entenderse en la escala del cuerpo, no se puede limitar a una vivencia individual, aislada y única, esencial. Tiene que ser puesto en relación con una generalidad que lo supera en tanto cuerpo, esto se logra prestando atención a la dialéctica entre la vida (living) y lo vivido (lived):

Lo "vivo" es apenas una presencia, y por lo tanto una realidad. Lo "vivido" no puede ser visto como el resultado inerte de la vida, ni como una conciencia vaga. Lo "vivido" es el presente, lo "vivo" es presencia. Lo "vivido" es también una obra -este viva o muerta- creada por lo "vivo": es todo lo que hago, todo lo que yo sé, en mi propia luz y dentro de mi propio horizonte: es la parte de lo "vivo" que no me pertenece, ya que es la quintaesencia social, pero que he sido capaz de apropiarlo. (Lefebvre, 2002, p. 217)²⁹

Apropiación y experiencia son para mí los principales elementos de lo vivido. Lo vivido en tanto experiencia permite apropiarse de lo vivo, el espacio, etc. La apropiación brinda mejores experiencias, las potencia, las ordena. Lo vivido tiene relación con el presente, es lo cotidiano, pero al ser también experiencia y apropiación implica un pasado y un acumulado, un acoso de los muertos sobre los vivos como dice Marx en *El 18 Brumario* (Marx K, 2007). Pero lo vivido también implica un futuro, un espacio de esperanza como lo define David Harvey (Harvey, 2000). Esto último rompe con lo

²⁹ Living: I *n1.no pl (live lihood)* Vida f; **to work for one's** ~ Trabajar para ganarse la vida; **to make a** ~ Ganarse la vida 2. *No pl (way of life)* (modo *m* de) Vida *f 3.pl (people)* **The** ~ Los vivos II. *Adj vivo, - a; (crature)* viviente; **to be the** ~ image of sb/sth ser el vivo retrato de alguien/algo.

vivido como asunto fenomenológico, al incluir la historia (experiencia) y la perspectiva de futuro dentro de la explicación de éste.

Pese a que la escala de análisis de lo vivido sea principalmente lo individual, lo subjetivo, el concepto de vivo (*living*) impone la relación de lo particular con lo general, no deja al sujeto vivenciando él solo en un mundo apropiado por él sin relaciones con la totalidad, esto resulta importante porque impone al investigador la necesidad de establecer las relaciones entre los diferentes niveles de análisis. *Presencia*, eso que está allí y que no podemos omitir, incluida nuestra propia presencia en el mundo, la misma que nos obliga a relacionarnos con los otros, con otras presencias que no son siempre cosas buenas, incluyen drama, dolor, angustia, vergüenza; pero también incluyen la cordialidad, el abrazo, el saludo, la video llamada, el chat. Lo vivido, el presente que se hace día a día, con los ritmos, los ciclos, es a la vez continuidad y ruptura no es mecánico aunque se componga de rutinas. Lo vivido tampoco es necesariamente transgresor, el conservadurismo también se reproduce en lo vivido, en el presente, en lo cotidiano.

El espacio social, tal cual lo hemos venido definiendo acá, como *totalidad*, se relaciona con lo vivido, no como extrañamiento, sino como relación obvia (“natural”) con el mundo, el sujeto no vive el espacio como separación sino como parte integral de la realidad que vive:

¿El espacio? Para la «experiencia vivida» el espacio no es un simple «marco», comparable al marco de una pintura, ni una forma o continente neutrales, cuyo destino no fuera otro que recibir simplemente todo aquello que pudiera verterse sobre él. El espacio es la morfología social; en ese sentido, el espacio es a lo «vivido» lo que al organismo es su propia forma, íntimamente ligada a las funciones y estructuras. (Lefebvre, 2013, p. 149)

Esto es parcialmente cierto. En nuestro país las prácticas espaciales vinculadas al desplazamiento forzado han generado una separación entre las vivencias y los espacios como morfología social, el desplazado llega a un lugar que le es extraño, él necesita apropiárselo, pero primero lo vivirá como extrañamiento, como alienación. Readaptarse al nuevo espacio al que llega sin experiencia para luego producir su nuevo espacio social.

Lo vivido también tiene relación con lo espontáneo y con lo ambiguo (Lefebvre, 2002, pp. 218-26), lo primero corta con el racionalismo heredado de la filosofía de la conciencia que asume lo vivido como el desenvolvimiento de acciones racionales y calculadas de plena conciencia y transparentes. Por su parte la ambigüedad “es una categoría sociológica, una situación vivida, que se constituye a partir de las contradicciones que han sido sofocadas, embotadas e inadvertidas (no reconocido) como tal. (...)” (Lefebvre, 2002, p. 220).

Lo vivido, como las prácticas, es la puerta abierta dentro de la teoría de Lefebvre para lo no pensado, lo no racional y lo no teorizado. Acerca el análisis a lo cotidiano, exige

del investigador no solo estar atento a lo teórico-metodológico, sino a la posibilidad de la ruptura, del desencuentro de la innovación. Esto se da, no en una espontaneidad total, sino que lo espontáneo mismo surge en espacios sociales específicos lo que le brinda coherencia a la innovación, la limitan o la incentivan.

Pero que esta exposición por separado no haga olvidar el principal elemento de la *Trialéctica*: su unidad analítica. De allí precisamente su complejidad porque en tanto ampliación del concepto de producción y vinculada a un espacio social concreto, hace necesaria la movilización de muchos conceptos y no solo los de práctica, representación y vivencia. Tal como se expuso, la *Trialéctica* no se puede entender como aspectos separados porque remiten uno al otro, esto debe limitar el papel mimético al que el uso común parece haberle condenado. Se requiere un análisis más fino de las relaciones entre los diferentes momentos de la *trialéctica* e identificar las relaciones entre unos y otros, esto invita a complejizar el análisis y hacerlo más fino y más rico porque saca a la producción de su primacía como práctica y da cuenta de las relaciones de ésta con lo concebido y lo vivido.

3.3. Tiempo y producción del espacio

La analítica de la producción del espacio en los términos expuestos hasta aquí ha obviado intencionalmente el tiempo para destacar lo espacial. Es por eso que en este

corto apartado se presentarán las cuestiones que atañen a la relación entre producción y tiempo, historia del espacio y el método que propone Lefebvre para realizarla y una última referencia al tiempo vivido, buscando así evitar la fetichización del espacio como desligado del tiempo, asunto enteramente ideal.

Si hay producción y proceso productivo del espacio, hay en consecuencia historia. (...) La historia del espacio, de su producción en tanto que <<realidad>>, de sus formas y representaciones, no se confunde ni con el encadenamiento causal de los llamados acontecimientos históricos (datados) ni con la sucesión, con o sin finalidad, de costumbres y leyes, ideales o ideologías, estructuras socioeconómicas o instituciones (superestructuras). Las fuerzas productivas (naturaleza, trabajo y organización del trabajo) y por su puesto las relaciones de producción desempeñan un rol -que debe ser definido- en la producción del espacio. (Lefebvre, 2013, pág. 105)

Así, toda historia del espacio debe partir del presente, del estado actual del mismo y a partir de allí rastrear sus transformaciones, no con la nostalgia del espacio perdido o transformado, sino, viendo esas pérdidas o transformaciones como evidencia de los cambios del modo de producción:

Cada modo de producción posee *ex hypothesi* su propio espacio, su espacio apropiado, pues inevitablemente un nuevo espacio se produce durante la transición de un modo de producción a otro. El modo de producción es considerado por algunos como una forma acabada o un sistema cerrado, siéndole asignada así un estatuto privilegiado; el pensamiento ávido de transparencia o de

sustancialidad o de ambas, siente predilección por un <<objeto>> semejante. En cambio, las transiciones entre los diferentes modos revelarán la producción de un espacio nuevo que después es acondicionado. (Lefebvre, 2013, pág. 105)

Lefebvre, critica la concepción de la historia como anclada al pasado y desconectada del presente. Asegura que una analítica de la producción del espacio conlleva la mezcla de temporalidades, lo diacrónico y lo sincrónico, pasado, presente y futuro porque todas ellas están presentes en el espacio:

Quando se expone abiertamente la historia de un espacio como tal, la relación de ese espacio con el tiempo que lo ha engendrado difiere notablemente de las representaciones admitidas por los historiadores. Para la historiografía, el pensamiento opera fraccionando la temporalidad; sin muchos inconvenientes, inmoviliza la sucesión del tiempo; su análisis fragmenta y recorta la temporalidad. En la historia del espacio como tal, lo histórico, lo diacrónico, el pasado generador dejan su inscripción incesantemente sobre el espacio, como sobre un cuadro. Los trazos inciertos dejados por los acontecimientos no son lo único que hay sobre y en el espacio; también existe la inscripción de la sociedad en acto, el resultado y el producto de las actividades sociales. Hay más que una escritura del tiempo. El espacio generado por el tiempo es siempre actual, sincrónico y dado como un todo; lazos internos, conexiones que ligán sus elementos, también producidos por el tiempo. (164)

Precisamente para evitar ese fraccionamiento de los tiempos, propone un método regresivo-progresivo que sea capaz de vincular en la historia del espacio pasado con el presente:

La aproximación que se persigue aquí puede ser denominada <<regresiva-progresiva>>. Su punto de partida viene dado por la realidad actual: el salto delante de las fuerzas productivas, la capacidad técnica y científica de transformar tan radicalmente el espacio natural, llegando a ser una amenaza para la misma naturaleza. (...)La producción del espacio, elevada al concepto y al lenguaje reacciona sobre el pasado, descubre los aspectos y momentos desconocidos hasta la fecha. El pasado se alumbra de un modo distinto y, en consecuencia, el proceso que va desde ese pasado a la actualidad se expone diferentemente. (Lefebvre, 2013, pág. 123)

Este método que Lefebvre indica que viene desde Marx, termina por condicionar no solo la investigación, sino, la propia exposición de los resultados:

La principal dificultad procede del hecho de que los movimientos –el regresivo y progresivo- se entrelazan en la exposición y en el proceso de investigación. Desde ese momento, la parte <<regresiva>> corre el riesgo de reducir la parte progresiva, de interrumpirla y oscurecerla. El comienzo se encontraría en el final y el final podría presentarse en el origen. (Lefebvre, 2013, pág. 123)

A este método hay que añadirle el análisis de los *ritmos* que en lo general de la obra de Lefebvre resultan centrales pero que acá no ha podido ahondarse lo suficiente para ser introducido como debiera:

La historia del espacio no tiene que elegir entre <<procesos>> y <<estructuras>>, entre cambio y permanencia, entre acontecimiento e instituciones, etc. Asimismo, la periodización ha de diferir de las periodizaciones generalmente admitidas. Esta historia no puede dissociarse evidentemente de una historia del tiempo (en sí misma diferente de toda teoría filosófica sobre el tiempo en general). El punto de partida para tal pesquisa no se sitúa en las descripciones del espacio-naturaleza, sino antes bien en el estudio de los ritmos naturales, de las modificaciones aportadas por esos ciclos y su inscripción en el espacio mediante acciones humanas, en particular por la del trabajo. El principio, pues, son los ritmos espacio-temporales de la naturaleza transformados por una práctica social. (Lefebvre, 2013, pág. 171)

Hasta aquí lo que respecta a la historia del espacio. Otro asunto es la relación entre el tiempo, el espacio y lo vivido. A continuación una cita que considero resume en gran medida lo acá expuesto, no solo en este apartado sino en gran parte del capítulo, una cita valiosa que queda como cierre:

Que cualquiera mire el espacio que le circunda ¿Qué ven? ¿Ven el tiempo? Más bien, viven el tiempo; están dentro del tiempo. Solo ven movimientos. En la naturaleza el tiempo se aprehende dentro del espacio, en el corazón, en seno del espacio: la hora del día, la estación, la elevación del sol por encima del horizonte,

la posición de la luna y de las estrellas en el cielo, el frío y el calor, la edad de cada ser natural. Antes de que la naturaleza fuera localizada en el subdesarrollo, cada lugar mostraba su edad y, como el tronco de un árbol, la huella del tiempo que lo engendró. El tiempo se inscribía, pues, en el espacio y el espacio -naturaleza no era sino la escritura lírica y trágica del tiempo- naturaleza. No hablamos como ciertos filósofos de degradación de la duración o simple resultado de <<evolución>>. Pero el espacio social de la modernidad. Ya no se escribe sino mediante instrumentos de medida, aislados y especializados como todo. He ahí los relojes. El tiempo vivido pierde forma e interés social salvo por lo que respecta al tiempo de trabajo. El espacio económico subordina al tiempo; en cuando al espacio político, lo expelle como amenaza y peligro (para el poder). La primacía de la esfera económica y más aun de la política implica la supremacía del espacio sobre el tiempo. Se podría decir, pues, que error relativo al espacio que hemos discutido concierne en realidad y más íntimamente al tiempo, más próximo aun, más fundamental que el espacio. El tiempo, ese <<vivir>> esencial, ese bien entre los bienes, no es visible para nosotros, no se deja leer. Tampoco puede ser construido. Pero se consume, se agota y eso es todo. El tiempo apenas deja huellas tras sí; se disimula en el espacio, bajo ruinas que lo ocultan, para ser lo más pronto posible desecho; después de todo, los desechos contaminan. (Lefebvre, 2013, págs. 150-51)

CAPÍTULO 4- PIERRE BOURDIEU Y EL ESPACIO: EL ESPACIO EN LA TEORÍA DEL HABITUS, EL CAMPO Y EL CAPITAL

4.1. Habitus: origen espacial del concepto y la incorporación del espacio-tiempo doblemente localizado: lugar y posición

Al analizar la obra de Bourdieu en clave espacial son múltiples las conexiones que se encuentran, no solo en términos analíticos como lo vimos en el capítulo 2, sino en términos de una influencia directa del *espacio vivido* -en el sentido de Lefebvre- en el surgimiento de la teoría del *habitus* (Bourdieu, 1977)³⁰. Hay dos maneras de referirse a esta conexión: una mediante descripción de carácter vital; es decir, mediante el relato con detalle de la influencia de lo *vivido* en los espacios y su relación con la obra de Bourdieu, desde su origen campesino en el Bearn³¹ (Bourdieu, 2004), el internado en Pau³² o la Escuela Normal Superior en Paris (Bourdieu, 2006) (Bourdieu, 1999) y la

³⁰ El libro fundacional del concepto de *habitus* es el *Esquisse d'une théorie de la pratique*, la traducción inglesa *Outline of a theory of practice* es el documento más citado de Bourdieu en la literatura anglosajona, incluso la mayoría de los autores solo se refieren a este texto y no a *La distinción*, por ejemplo. Una parte del documento está traducido al español en *El sentido práctico* (Bourdieu, 2007).

³¹ Pirineos del sur, una región principalmente campesina. Lefebvre nace un poco más al norte pero es igualmente una zona principalmente agrícola. El poblado en el que nació Bourdieu cuenta hoy día con no más de 2.000 personas.

³² La experiencia del internado es determinante en la relación de Pierre Bourdieu con Erving Goffman. *Internados* (Goffman, 2009) es de especial importancia para el primero más que *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (Goffman, 2009).

Kabylie en Argelia (Bourdieu, 2006) (Bourdieu, 2012) (Bourdieu, 1977), pero eso es algo que ya ha hecho en extenso el propio autor y se puede leer en los libros citados en las líneas anteriores; por eso se ha optado por la otra manera, que consiste en señalar en categorías abstractas dicha influencia.

En términos generales, podría decirse que la teoría que elabora Bourdieu es el producto de un sentido de extrañamiento espacial, de desajuste entre un grupo de lugares “otros”³³, esos lugares *lejos* temporal y espacialmente con respecto a París, pero sobre todo con respecto a la *rue d’Ulm* donde está ubicada la Escuela Normal Superior (ENS). Su origen provinciano le llevó a ser burlado por su acento, tratado como diferente, como un “otro” local (en Francia), no uno lejano espacialmente (aunque en términos relativos también lo era) sino temporalmente: hijo de campesino (atrasado) que termina en París estudiando en la escuela de la élite intelectual francesa³⁴ en ese momento dominada por la filosofía existencialista de influencia heideggeriana³⁵ como saber totalizador y trascendente que consideraba de menor valía a la etnología y la sociología por ser precisamente la negación *práctica* de las categorías universales del filósofo total³⁶.

³³ No es que quien escriba considere efectivamente “otros” aquellos lugares no metropolitanos, pero ese el término más común en la etnología francesa para referirse a éstos.

³⁴ El listado de *normalistas* importantes es enorme. Se destacan: Emilie Durkheim, Jean Paul Sartre, Michel Foucault, Raymond Aaron, Gaston Bachelard y Louis Althusser.

³⁵ Cualquier lector de la bibliografía de los intelectuales franceses entre 1950 y 1968 notará la presencia de Heidegger, ninguno escapó a su influjo fuertemente avivado por Sartre y los normalistas afines a éste.

³⁶ La bibliografía alrededor del tema de la Escuela Normal Superior es muy extensa en el propio Bourdieu, recomiendo en especial dos entrevistas, una en *Una invitación a la sociología reflexiva*, titulada *Lo personal es social* (Bourdieu & Wacquant, 2008, pp. 251-265). La otra publicada en *Cosas Dichas* bajo el título “*Fieldwork in philosophy*” (Bourdieu, 1988, pp. 17-43). El libro *Meditaciones Pascalianas* (Bourdieu, 1999) es

El *habitus* surge como búsqueda de respuesta precisamente a esas *prácticas* “otras” que son la negación empírica del concepto engendrado por el intelectual metropolitano que poco o nada quiere saber de lo empírico. Esto obliga a Bourdieu a buscar conceptos que le permitan romper con el dogma existencialista y es así como encuentra en las *Tesis sobre Feuerbach* el giro epistemológico necesario:

Segunda tesis [II]: El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar [8] la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*.

Octava tesis: [VIII] La vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica. (Marxist.org, 2014)

En *El sentido práctico* asegura Bourdieu: “En efecto, es posible, con el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*, abandonar el punto de vista soberano a partir del cual el idealismo objetivista ordena el mundo sin verse obligado a concederle “el aspecto activo” de la captación del mundo (...)” (Bourdieu, 2007, p. 85). Retomará esto mismo en uno de sus últimos libros, *Meditaciones Pascalianas*³⁷: “En otras palabras, hay que elaborar una teoría

más reconocido por ser un libro anti escolástico que en los términos que será citado en este documento páginas abajo.

³⁷ La diferencia entre un libro y otro es de 17 años, *El sentido práctico* es del año 1980 y *Meditaciones Pascalianas* de 1997.

materialista capaz de rescatar del idealismo, siguiendo el deseo que expresaba Marx en las *Thesen über Feuerbach*, «el aspecto activo» del conocimiento práctico que la tradición materialista ha dejado en su poder.” (Bourdieu, 1999, p. 181). La escolástica, eso que acá hemos llamado en general bajo el término idealismo, fue uno de los principales temas criticados por Bourdieu con respecto al saber de la ENS, un saber principalmente teórico, que ve la práctica como concepto y no como acción, como actividad, en el mismo sentido que critica Marx. Es “la comprensión de esa práctica” lo que busca el concepto de *habitus* que surge como explicación en tanto es *productor* de prácticas en su más variado significado, incluidas claro, las *prácticas espaciales* al estilo de Lefebvre.

El *habitus* produce (engendra) prácticas, esa es su principal característica, pero las prácticas están estrechamente vinculadas con los *lugares* donde suceden: son concretas. Michel De Certeau (Certeau, 2007, pp. 58-69) da cuenta de la influencia de Argelia y el Bearn en el surgimiento del *habitus*, llegando a asegurar, por ejemplo, que “la problemática del lugar parece predominar en el *Esquisse*, sobre las de las prácticas” (Certeau, 2007, p. 64), incluso esta localización de las prácticas lleva a de De Certeau a no considerar la teoría del *habitus* como teoría propiamente dicha, muy de la mano de lo que entiende por teoría el saber escolástico: como conceptos trascendentes del tiempo y el espacio.

El concepto de *habitus* surge en torno a dos *prácticas espaciales* muy específicas: la casa y el cuerpo. El *habitus* aparece como una metáfora de morada, de casa, de refugio (Certeau, 2007, pp. 58-61), emparentado con la observación y análisis de las casas en la Kabilia

como el vaciamiento³⁸ del mundo exterior al interior (Bourdieu, 2007, pp. 418-437), como la unidad de aquella vieja dicotomía entre lo exterior y lo interior:

“Microcosmos organizados según las mismas oposiciones que ordenan el universo, la casa mantiene una relación de homología con el resto del universo; pero desde otro punto de vista, el mundo de la casa tomado en su conjunto se encuentra con el resto del mundo en una relación de oposición cuyos principios no son otros que aquellos que organizan tanto el espacio interior de la casa como el resto del mundo, y, de manera más general, todos los dominios de la existencia. (Bourdieu, *El sentido práctico*, 2007, p. 428)³⁹

El *habitus* como *cuerpo* expresa un tipo de relación análoga al de la casa: es la interiorización de lo exterior, la incorporación del mundo, el mundo social hecho cosa, objetivado: hecho cuerpo. Este concepto en tanto cuerpo busca romper con la dicotomía sujeto-objeto, principalmente porque lo que podría definirse como el proceso de subjetivación es a su vez de objetivación, no hay sujeto sin cuerpo y en esto comparte Bourdieu la crítica de Marx al concepto de *alienación* de Hegel. Dice Marx (2006):

El hecho de que el hombre sea un ser corpóreo, dotado de fuerzas naturales, vital, real, sensorial, objetivo significa que tiene objetos reales, sensoriales como objeto de sus ser, de su expresión vital o que solo puede expresar su vida en objetos

³⁸ La traducción al español del concepto de vaciado del francés se hizo en términos de un “voltear”, de un dar vuelta, como si se tratase de la fase negativa (interior) de un positivo (exterior). Lo cierto es que el sentido que tiene el término es el de un vaciado al estilo de un contenido que da forma a la forma, no se trata pues de una casa vacía que es posteriormente llenada, sino de un casa que es *en sí* el mundo exterior hecho interior.

³⁹ Este interés por las casas es retomado por Bourdieu muchos años más tarde en *Las estructuras sociales de la economía*, aunque ya no la casa kabília, sino la casa en la Francia de finales del siglo XX.

reales, sensoriales. Ser objetivo, natural, sensorial y tener objeto, naturaleza y sentido fuera de sí tanto como ser objeto, naturaleza, sentido para un tercero, son dos cosas idénticas. (p. 198)

De ahí entonces que un ser que no se relaciona objetivamente; es decir, con otros objetos, simplemente no existe:

Imaginémonos un ser que ni es él mismo objeto ni tiene un objeto. Un ser de este tipo sería, en primer lugar, el único ser; no existiría ningún ser fuera de él; existiría aislado y solo. Ya que en cuanto hay objetos fuera de mí, en cuanto no estoy solo, soy un ser otro, una realidad otra que el objeto fuera de mí. Para ese tercer objeto soy, entonces una realidad otra de él, es decir, su objeto. (...) Pero un ser no objetivo es un ser irreal, no sensorial, solo pensado, o sea, es solo un ser imaginado, un ser de la abstracción. (Marx, 2006, p. 199)

Esto mismo será retomado por Lefebvre en su discusión alrededor del cuerpo como espacio y permitirá, a medida que se avance en la lectura, evidenciar lo cercano de la concepción espacial con Bourdieu:

¿Puede el cuerpo, con su capacidad de acción, con sus energías, crear el espacio? Sin duda, pero no el sentido en que la ocupación «fabricaría» la espacialidad, sino más bien en el sentido de una relación inmediata entre el cuerpo y su espacio, entre el despliegue corporal en el espacio y la ocupación del espacio. Antes de *producir* efectos en lo material (útiles y objetos), antes de *producirse* (nutriéndose de la materia) y antes de *reproducirse* (mediante a generación de otro cuerpo), cada

cuerpo vivo *es* un espacio y *tiene* su espacio: se produce en el espacio y al mismo tiempo produce ese espacio. (Lefebvre, 2013, p. 218)

Y añadirá Lefebvre:

Quando anteriormente el cuerpo apareció sobre nuestro trayecto analítico, no se presentó ni como objeto ni como sujeto filosóficos, ni como medio interno opuesto a un medio externo, ni como espacio neutro, ni como mecanismo que ocupase este espacio parcial o fragmentariamente, sino como «cuerpo espacial». El cuerpo espacial, producto y producción de un espacio, recibe inmediatamente todas las determinaciones de él: simetrías, interacciones, reciprocidades de acciones, ejes y planos, centros y periferias, oposiciones concretas, es decir, espacio-temporales. (Lefebvre, 2013, p. 240)

En Bourdieu el cuerpo-cosa en tanto *habitus* es también resultado de una determinación espacial y de una capacidad productora de prácticas (espaciales entre ellas):

Esta es, precisamente, la función de la noción de *habitus*, que restituye a la gente (sic)⁴⁰ un poder generador y unificador, elaborador y clasificador, y le recuerda al mismo tiempo que esa capacidad de elaborar la realidad social, a su vez socialmente elaborada, no es la de un sujeto trascendente, sino la de un cuerpo socializador, que invierte en la práctica de los principios organizadores socialmente elaborados y adquiridos en el decurso de una experiencia social situada y fechada. (Bourdieu, 1999, p. 181)

⁴⁰ Al agente.

En algunas definiciones de *habitus*, la historia aparece como el elemento central. Pese a eso, no se trata de una primacía del tiempo sobre el espacio porque precisamente esta historia en minúscula está localizada, se trata entonces de una historia concreta y no de una trascendental:

Producto de la historia, el *habitus* origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el *habitus* el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo. (Bourdieu, 2007, p. 88)

Esta casi tautológica definición del *habitus* tiende a ocultar la importancia del espacio y lo objetivado -hecho cosa- en la producción del *habitus*. En *Meditaciones Pascalianas*, el *habitus* tiene componentes espaciales mucho más claros, allí Bourdieu habla del *habitus* como principio generador de prácticas como resultado de “la complicidad entre dos estados de lo social, la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa (Bourdieu, 1999, p. 198). Pero no se queda allí, el *habitus* es estructurado por el mundo, así que la categoría de *lugar*, como lo vimos con De Certeau termina por primar: el lugar (y la historia del mismo), produce *habitus* (historias subjetivas (individuales y de clase o grupo)), que a su vez produce prácticas:

El principio de la comprensión práctica no es una conciencia concedora (una conciencia trascendente, como en Husserl, o incluso en un *Dasein* existencial, como en Heidegger), sino el sentido práctico del habitus habitado por el mundo que habita, *pre-ocupado* por el mundo donde interviene activamente, en una relación inmediata de la implicación, tensión y atención, que elabora el mundo y le confiere sentido. [...] El habitus, manera particular, pero constante, de entablar relación con el mundo, que implica un conocimiento que permite anticipar el curso del mundo, se hace inmediatamente presente, sin distancia objetivadora, al mundo y al porvenir que se anuncia en él (lo que lo distingue de una *mens momentánea* sin historia⁴¹). *Expuesto al mundo*, a la sensación, el sentimiento, el sufrimiento, etcétera, es decir, implicado en el mundo, empeñado y en juego en el mundo, el cuerpo (bien) dispuesto respecto al mundo está en la misma medida, orientado hacia el mundo y hacia lo que se ofrece inmediatamente en él a la vista, a la sensación y el presentimiento. (...) (Bourdieu, 1999, p. 188)

Y para remarcar:

Lo comprende [al mundo], en cierto sentido, demasiado bien, sin distancia objetivadora, como evidente, precisamente porque se encuentra inmerso en él [en el mundo], porque forma un cuerpo con él, porque lo habita como si fuera un hábito o un hábitat familiar. Se siente como en casa en el mundo porque el mundo está, a su vez, dentro de él en la forma de habitus, necesidad hecha virtud que implica una forma de amor de la necesidad, de *amor fati*. (Bourdieu, 1999, p. 188)

⁴¹ Al estilo de Latour

La categoría de *habitus* es espacio-temporal; es decir, concreta. Incluso si se cambia “el mundo”, por “el espacio” no se corre un riesgo epistemológico que lleve a desvirtuar o a malinterpretar lo dicho por Bourdieu, se trata solo de un término que no puede velar la coincidencia epistemológica que es lo que acá se busca señalar.

Encuentro relaciones estrechas entre el concepto de *habitus* y la *unidad* de la *trialéctica* que Lefebvre (2013) da al cuerpo:

Para comprender los tres momentos del espacio social, podemos remitirnos al *cuerpo*. Aún más dado que la relación con el espacio de un «sujeto» miembro de un grupo o de una sociedad implica su relación con su propio cuerpo y viceversa. Considerada globalmente, la práctica social supone un uso del cuerpo: empleo de las manos, de los miembros, de los órganos sensoriales y de los gestos del trabajo y de las actividades ajena a éste. (p. 98)

Como tal, el concepto de *habitus* aparece en *La producción del espacio* en el capítulo *Del espacio absoluto al espacio abstracto*, allí es retomado por Lefebvre en términos de encontrar el concepto más pertinente para analizar la unidad entre el espacio mental y el espacio físico para ello vuelve sobre las diferencias entre los conceptos de *habitus* griego y el romano de *intuitus*. Sobre la acepción griega dice Lefebvre (2013): “Ciertamente, el *habitus* espacial griego -inseparablemente social y mental- autorizaba la formulación de los conceptos esenciales de forma, función y estructura (...)” (p. 280). Por su parte, el concepto de *intuitus*:

En cambio, en la *intuitus* romana la unidad disfruta de cierta libertad, pues en cada artefacto –y las Termas son un ejemplo excelente- la forma, la función y la estructura están subordinadas a un principio a la vez material (que responde a una necesidad) y jurídico (cívico) que fija el uso social. (Lefebvre, 2013, pp. 280-1)

Prefiere Lefebvre el concepto de *intuitus* porque el concepto de *habitus* termina por ser más cercano a lo representado que a lo material, sin embargo, los dos conceptos son *unitarios*, lo señala al analizar la “romanidad”:

Estos tres niveles de determinaciones corresponden a lo percibido, al concebido y a lo vivido dentro de una unidad global. En y por la práctica espacial refinada a lo largo de una historia, una *intuitus* torna en *habitus*, por consolidación primero y después por degradación. (Lefebvre, 2013, p. 286)

En lo específico del concepto Tomista, retoma el concepto de *habitus* que trabaja Panofsky en *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico* y también donde Lefebvre señala con mayor precisión el aspecto trialéctico del *habitus*:

“La escolástica produjo un hábito mental, un *habitus*, esto es, un *modus operandi* derivado de un *modus essendi*, de una razón de ser. El *habitus* del arquitecto provenía en línea recta de una razón providencial que promulgaba en ese tiempo la unidad de la verdad, de la razón y de la fe, culminando en la *Summa Teológica*. La disposición espacial de la iglesia gótica correspondería a la de esa gran obra, o más bien la «reproduciría»: conciliación de contrarios, triadismo en la totalidad, equilibrio de organización según un sistema de partes en sí homólogas. (Lefebvre, 2013, p. 297)

La edición francesa de este libro de Panfosky, cuenta con un postfacio escrito por Bourdieu en el que éste trabaja por primera vez y de manera preliminar el concepto de *habitus*⁴² lo que dota al origen del concepto de una relación espacial adicional, en este caso vinculado con la arquitectura gótica. Lefebvre, cita con relativo desprecio ese mismo postfacio (Lefebvre, 2013, p. 298n) y señala que es necesario conocer el concepto de *habitus* desde sus orígenes griegos y Tomistas para evitar aplicaciones descontextualizadas del mismo como la Bourdieu. Este último es consciente de la dificultad de utilizar un concepto tan antiguo –presente en casi todos los periodos de la filosofía-, pero asegura que lo relevante es no plegarse a una definición exacta del mismo –como ya se dijo el propio concepto en Bourdieu se reconfigura- sino tener clara la definición que se utilizará en el caso concreto, aunque exista una definición con ese carácter formal bastante difundida: “Los condicionamientos asociados a una clase particular de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes; es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones (...)” (Bourdieu, 2007, p. 86).

Tal como es concebido el *habitus* y la *intuitus*, en la Grecia de Platón y Aristóteles y en la antigua Roma, como conceptos no individuales sino colectivos, el *habitus* en Bourdieu tiene también ese mismo sentido colectivo y se puede hablar de un *habitus de clase*,

⁴² Sobre el origen del concepto de *habitus* y las discusiones de Bourdieu sobre si es más pertinente éste o *habitude* o *meoeurs* ver: *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica* de Ana Teresa Martínez (Martínez, 2007).

incluso *La distinción* (Bourdieu, 1998) puede ser leída en términos de una sociología de estos *habitus*:

Para definir las relaciones entre el *habitus* de clase y el *habitus* individual (indisociable de la individualidad orgánica, inmediatamente ofrecida a la percepción inmediata *-intuitus personae-* y socialmente designada y reconocida - nombre propio, personería jurídica, etc.) se podría considerar el *habitus* de clase como un sistema subjetivo pero no individual de estructuras interiorizadas, esquemas conocidos de percepción, de concepción y de acción, que constituyen la condición de toda objetivación y de toda aperccepción, y fundar la concertación objetiva de las prácticas y la unidad de la visión del mundo en la impersonalidad y la sustituibilidad perfecta de las prácticas y visiones singulares. (Bourdieu, 2007, p. 98)

Vemos, además, como *habitus* incluye su propia triada: lo percibido, lo concebido y la acción, esto es algo que Bourdieu repetirá a lo largo de su obra como parte de la definición del concepto. Brilla por su ausencia lo vivido, pero se debe a que Bourdieu considera a este como parte del análisis hermenéutico⁴³, pero no son triadas excluyentes. Incluso, David Harvey en *La condición de la postmodernidad* asegura que el concepto de *habitus* ayuda a aclarar la dialéctica lefebvriana:

sostener que las relaciones entre lo experimentado, lo percibido y lo imaginado están determinadas, no causalmente, sino dialécticamente, es demasiado vago.

⁴³ La presencia de Lefebvre en la obra de Bourdieu es casi nula, pero hay una excepción. Se trata de una nota al pie en la que critica lo que considera una "hermenéutica de lo cotidiano", en la obra de Lefebvre sobre el tema. (Bourdieu, 1999, p. 42n cita 28).

Bourdieu propone una clarificación. Explica que «una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones» puede implementarse flexiblemente de una manera simultánea para «realizar una infinidad de tareas diversas», al mismo tiempo que ella, «en última instancia» (la famosa frase de Engels), es engendrada por la experiencia material de «estructuras objetivas» y, por lo tanto, «por la base económica de la formación social en cuestión». El nexo mediador está constituido por el concepto de «habitus». (Harvey, 1998, p. 245)

Retomando lo específico del cuerpo, Bourdieu se interesa especialmente en la relación del *habitus* con los procesos de incorporación o lo que él define como el *conocimiento por el cuerpo*: “(...), el agente tiene una comprensión inmediata del mundo familiar porque las estructuras cognitivas que pone en funcionamiento son el producto de la incorporación de las estructuras del mundo en el que actúa (...)” (Bourdieu, 1999, p. 180). Pero cuando quiere resaltar los procesos ya no cognitivos propiamente dichos, sino los procesos de producción del cuerpo prefiere el término *hexis*: “La *hexis* corporal es la mitología política realizada, *incorporada*, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar, y, por ende, de *sentir* y de *pensar*” (Bourdieu, 2007, p. 113). Más adelante añadirá:

La *hexis* corporal le habla de manera directa a la motricidad, como esquema postural que es al mismo tiempo singular y sistemático, esto es, solidario con todo el sistema de objetos y cargado con una multitud de significaciones y de valores sociales. Pero, que los esquemas puedan pasar a la práctica sin pasar por el

discurso y por la conciencia, no significa que la adquisición del *habitus* se reduzca a un aprendizaje mecánico por ensayo y error. (Bourdieu, 2007, p. 118)

En *Meditaciones Pascalianas*, en específico en el capítulo *Conocimiento por cuerpos* la relación entre *habitus* y cuerpo es mucho más clara, allí el concepto de *hexis* es retomado como elemento central dentro de las relaciones del *habitus* con el mundo, como la marca objetiva, material de la presencia del mundo en el “interior” que no se limita ni mucho menos a lo percibido y concebido:

Las condiciones sociales más serias no van dirigidas al intelecto, sino al cuerpo, tratado como un *recordatorio*. (...) Y los ritos de institución no son más que el límite de todas las acciones explícitas mediante las cuales los grupos se esfuerzan en inculcar los límites sociales o, lo que viene a ser lo mismo, las clasificaciones sociales (la división masculino/femenino, por ejemplo), en naturalizarlas en forma de divisiones en los cuerpos, las *hexis* corporales, las disposiciones, respecto a las cuales se entiende que son duraderas como las inscripciones indelebles del tatuaje, y los principios de visión y división colectivos. (Bourdieu, 1999, p. 187)

El *habitus* y la *hexis* que produce también dependen de la *posición* que ocupa el agente en los diferentes campos en los que participa “Las propias estructuras del mundo están presentes en las estructuras (o, mejor aún, en los esquemas cognitivos) que los agentes utilizan para comprenderlos cuando una misma historia ocurre en el *habitus* y el hábitat, en las disposiciones y la posición, en el rey y su corte, en el empresario y su empresa, en el obispo y su diócesis (...)” (Bourdieu, 1999, p. 200). Y agrega:

Luis XXI está tan plenamente identificado con la posición que ocupa en el campo de gravitación cuyo sol es él, que resultaría vano tratar de determinar lo que, en todas las acciones que surgen en el campo, es o no es fruto de su voluntad como, en un concierto distinguir lo que es obra del director de orquesta y lo que es de los músicos. (Bourdieu, 1999, pp. 200-1)

Los resultados de esta investigación alrededor del *habitus* y el espacio permiten afirmar que éste es un concepto socioespacial al estar relacionado estrechamente a un *lugar* concreto y a las posiciones sociales en las que se enmarcan también concretamente.

4.2. Campo y producción: Bourdieu y el Marxismo

¿Es Bourdieu un marxista? En el sentido político no, en el científico la respuesta no es sencilla pese a que lo más simple sea decir que Marx es solo uno entre otros tantos autores que este autor sintetizó en su teoría. Considero incluso que es más sencillo rastrear lo weberiano o durkeihmiano tanto en la teoría del *habitus* como la del espacio social (campo) pero, también considero que existen relaciones más epistémicas que conceptuales entre el materialismo de Marx (mayoritariamente el joven Marx) y la teoría de los campos sociales que dotan a esta de aspectos de materiales y espaciales no despreciables. Las relaciones de la teoría de Bourdieu con la de Marx que han sido

descubiertas a través de esta investigación permiten asegurar que el primero conserva y rescata elementos de la teoría de la producción del segundo en lo específico de los conceptos de campo y capital. La analítica de los campos mantiene vivo el aspecto más general de la teoría marxiana pero destacando de ella lo que respecta en específico a la *distribución*; con respecto al capital, se conservan aspectos centrales de la teoría marxiana del capital.

Jaques Bidet (Bidet, 2008), en el capítulo *Bourdieu and the historical materialism* del libro *Critical companion to contemporary Marxism* (Bidet & Kouvelakis, 2008) da cuenta de cómo asistimos a una ampliación del marxismo en Bourdieu a partir de una suerte de complicidad en el aspecto más “meta/estructural”:

Bourdieu se hace cargo de la ambición "generalista" del marxismo, pero en términos de una "sociología" -una teoría de las relaciones sociales- y no en los de un "materialismo histórico", cuya característica distintiva es que toma como sus objetos el conjunto de las relaciones entre las relaciones sociales y las *fuerzas productivas*. En este sentido, se trata de un programa regional en oposición a uno *general*, que no poseen las mismas ambiciones, ni contiene los mismos riesgos, como el programa Marxista, y al que no se le puede solicitar el mismo tipo de examen o las mismas expectativas.

El programa general tiene todo para aprender de los conocimientos regionales. Y el "marxismo", en este sentido, vive por la "sociología". (Bidet, 2008, pp 587-88)

Así, Bourdieu termina por re-traducir algunos conceptos marxistas –tal como lo hizo Marx con Hegel y el propio Lefebvre con Marx-, en específico el de capital, que pasa a ser entendido principalmente como una “*dotación diferencial*” (Bidet, 2008, p. 588). Por su parte el concepto de fuerza productiva desaparece del modelo teórico bourdiano de acuerdo a la crítica de Baudrillard sobre lo reducido de éste en términos de una producción material del mundo, en Bourdieu tal como en Baudrillard, lo que podría definirse como *fuerzas productivas simbólicas* pesa tanto o más en la explicación de las relaciones sociales, esto de la mano de la aparición de un nuevo capital: el capital cultural (Bourdieu, 2005). El primero en aparecer es el capital cultural pero luego se dará paso al capital social como otro capital general y a los capitales específicos: político, científico, deportivo, artístico, entre otros.

4.2.1. Campo y producción⁴⁴

Para Marx, la producción (de mercancías) se compone de al menos cuatro elementos: producción, consumo, distribución y cambio (Marx K, 2007, pp. 3-20). En abstracto funcionan como un sistema autorreferente debido a que distribución, consumo y cambio terminan por referirse a la propia producción como concepto general (como espejo diría Baudrillard); todos los elementos tienden a la re-producción de la propia producción como un conjunto de relaciones que para los economistas ingleses eran dadas por la naturaleza y no como plantea Marx producto del trabajo (relación material con el mundo) de los hombres.

En Marx, la *tetraléctica* de la producción (producción, consumo, distribución y cambio) resulta similar al concepto de campo de Bourdieu y esto quizás se deba a que es un excelente análisis de un campo específico: el campo económico. Una de las críticas de Baudrillard (Baudrillard, *El espejo de la producción: o la ilusión crítica del materialismo dialéctico*, 1983) consiste precisamente en que el aspecto general de la obra marxista está concentrado en el análisis de un campo específico al que hace pasar por general, pero todo campo implica: una producción, solo que no una producción en general, abstracta, sino una producción concreta, condicionada en tiempo y lugar, con un consumo específico -capital específico-, su propia distribución de capitales en disputa y sus tasas

⁴⁴ Prácticamente todo lo referido a la teoría de los campos está condensado en la entrevista de Loïc Wacquant a Bourdieu titulada *La lógica de los campos* y publicada en *Una invitación a la sociología reflexiva* (Bourdieu & Wacquant, 2008, pp. 131-154). Casi todo lo dicho en este apartado se elabora a partir de esa entrevista. El capítulo de *Cuestiones de sociología* llamado *Algunas propiedades de los campos* es un buen resumen de la teoría de los campos.

de cambio también específicas que mantienen activa la reproducción de esa disputa en la que todos están implicados (*Illusio*)⁴⁵.

Lo cierto es que analítica del campo está concentrada en la *distribución*, busca establecer las posiciones de los agentes al interior del campo, posiciones determinadas por el *volumen de capital* acumulado en sus respectivas *trayectorias*. Marx, dice prácticamente lo mismo pero a su manera: “Frente al individuo aislado, la distribución aparece naturalmente como una ley social que condiciona su posición en el seno de la producción, dentro de la cual él produce y que precede por tanto a la producción” (Marx K, 2007, p. 16). En lo específico del cambio, en Bourdieu son las posiciones las que condicionan las tasas de cambio de un capital por otro, lo que no solo varía de campo en campo sino también con la posición de los agentes en los mismos. Esto último diferente del cambio en la producción de mercancías donde éste –el cambio- solamente se refiere al mecanismo universal mediante el que cualquier mercancía tiene un equivalente en dinero u otras mercancías que se encuentran medidas universalmente, según Marx, por el tiempo social necesario para la producción de la mercancía lo que da al valor de cambio un carácter general; así, en el cambio prima el tiempo sobre las condiciones concretas de la producción. En Bourdieu, el cambio no se limita a la tasación por capital económico, se tienen en cuenta las ganancias en las demás especies de capital en un análisis de *intercambios simbólicos* que no están orientados a la ganancia, ni tienen necesariamente un teleología, son intercambios más relacionados al *valor de uso*

⁴⁵ El concepto de *illusio* es el más cercano al concepto marxista de ideología, no implica engaño sino obvedad y dogma (doxa). Si se quiere ahondar sobre el concepto es pertinente el capítulo 5 de *Meditaciones Pascalianas* (Bourdieu, 1999).

de los diferentes capitales, valor que solo son posibles en su relación con las demás especies de capital que se disputen en un campo y una equivalencia, un *cambio*, que se mide no en dinero sino en capacidad de dominar un campo, en *capital simbólico*.

4.2.2. Capital y valor de uso

Capital es quizás el concepto que más claramente permite establecer una relación entre Marx y Bourdieu, pero lo cierto es que en éste último el concepto de capital no sigue el mismo proceso analítico que en el primero (Bidet, 2008, p. 588) y solo conserva dos elementos: 1) se mantiene la premisa general del capital como trabajo pasado, 2) se mantiene la noción de acumulación. Así define Bourdieu el concepto de capital:

(...) es trabajo acumulado, bien en forma de materia, bien en forma interiorizada o "incorporada". Cuando agentes individuales o grupos se apropian de capital privado o exclusivamente, posibilitan, también, gracias a ello, la apropiación de energía social en forma de trabajo vivo o de trabajo cosificado. (Bourdieu, 2000, p. 131)

En el concepto de capital es donde más claramente aparecen los objetos en la teoría de Bourdieu pero, el trabajo objetivado en tanto *cosa* es solo una de las múltiples formas del capital: un gesto, una forma de mover el cuerpo (una *hexis*) o una entonación son

también capital y dependiendo del campo puede ser tanto o más valioso que la posesión de un “agente no humano”.

En el análisis del capital en Bourdieu prima el *valor de uso* y el para qué sirve una especie de capital puede marcar la diferencia de un campo a otro o en el caso de un mismo campo la posesión de un capital en particular puede ser suficiente para producir una diferencia que lleve a una relación de dominación-subordinación de un agente sobre otro, prima una analítica *concreta* del capital y por eso solo mediante una figura *formal* como la del valor de cambio es posible establecer tasas de cambio homogéneas de capitales dentro de los campos. Sí, es posible identificar tasas de cambio formales de capitales en los campos más consolidados como es el caso, por ejemplo, de la educación, donde cierto tipo de títulos académicos (grado, posgrado), producción bibliográfica; garantiza tasas de cambio por capital económico (salarios, bonificaciones y demás), social (grupos de investigación, etc.) y simbólico (profesor auxiliar, asistente, asociado, titular, entre otros), específicas en cada caso pero igualmente formales, esto lo evidencian las normatividades de cada universidad (estatuto profesoral) o de cada país (ley general de educación):

(...) el valor de una especie de capital (por ejemplo el conocimiento del griego o del cálculo integral) depende de la existencia de un juego, de un campo donde tal competencia puede ser utilizada: una especie de capital es aquello que es eficaz en un campo determinado, tanto a modo de arma como de asunto en juego en la contienda, que permite a sus poseedores disponer de un poder, una influencia, y

por tanto *existir* en el campo en consideración. (Bourdieu & Wacquant, 2008, p. 136)

No se trata entonces de establecer una categoría formal de valor o capital a lo que invita Bourdieu es a investigar el valor real, *concreto* (espacial y temporalmente) de cada capital y esto solo posible como resultado de la investigación sociológica no en el reflejo de la realidad en un espejo. Es por todo esto que “en el trabajo empírico, es una y la misma cosa determinar qué es un campo, dónde están sus límites y qué especies de capital están activas en él, dentro de qué límites, y así sucesivamente” (Bourdieu & Wacquant, 2008, p. 136).

4.2.3. Espacio como metacapital

Disponer de espacio es indispensable para las actividades humanas y todo campo en tanto conjunto de actividades se da en espacialidades concretas y produce sus propias espacialidades, produce sus lugares, necesita producirlos para reproducirse porque, en el mismo sentido que lo vimos con Lefebvre, los campos en tanto relaciones sociales para ser reales necesitan producir espacios, solo que luego de producidos estos a sus

vez terminan por ser bienes (capitales) que se pueden poseer y que en una analítica al estilo de las infraestructuras en Michael Mann (Mann, 1997) permite medir el peso relativo de los agentes y los campos. De esta manera el espacio físico es estructurante del espacio social (campo) porque permite la reproducción de las dinámicas de los campos, sin los cuales estos simplemente no tendrían *lugar* y también porque, en muchas ocasiones el espacio es un capital en disputa. Hay campos, como el de la guerra, donde resulta central la disputa por la posesión de espacio y dado el caso puede ser el principal elemento en disputa, por ejemplo en las guerras de colonización o de expansión de un modelo económico como el latifundio.

Esto se debe a que el poder sobre el espacio físico dota a sus poseedores de la posesión de diferentes formas de capital, lo que les permite regular la distribución de múltiples bienes y servicios, hace del espacio un metacapital. El espacio en estos términos no puede ser entendido como un mero escenario de la disputa, sino como un bien valioso en ella y que resulta fundamental analizar en relación a cualquier campo en términos de las *ganancias de espacio*:

Las ganancias de espacio pueden asumir la forma de ganancias de localización, en sí mismas susceptibles de analizarse en dos clases: las rentas (llamadas de situación) que se asocian al hecho de estar situado junto a agentes y bienes escasos y deseables (tales como equipamientos educativos, culturales o sanitarios); las ganancias de posición o de rango (como las que asegura una dirección prestigiosa), caso particular de las ganancias simbólicas de distinción que se vinculan a la posesión monopólica de una propiedad distintiva. (...) Además

pueden asumir la forma de ganancias de ocupación (o de volumen), y la posesión de un espacio físico (grandes parques, amplios departamentos, etc.) puede ser una manera de mantener distancia y excluir toda clase de intrusiones indeseables. (Bourdieu, 1999, p. 120)

Algo muy similar fue expuesto por Lefebvre en *La producción del espacio*:

(...)El adquirente de espacio continúa comprando un valor de uso. ¿Cuál? No compra solo un volumen habitable, conmutable con otros espacios, semiológicamente marcado por el discurso publicitario y por los signos de cierta <<distinción>>. El adquirente es tomador de una distancia, la distancia que liga su vivienda con los diferentes lugares, centros comerciales, centros de trabajo, de ocio, de cultura, de decisión. Aquí el tiempo entra de nuevo en escena aunque el espacio -a la vez programado y fragmentado- tienda a eliminarlo como tal. Ciertamente puede suceder que el arquitecto, el <<promotor>> o incluso el usuario compensen con los signos del prestigio, de la felicidad o del <<estilo de vida>> las desventajas de un lugar determinado. (...) El consumo del espacio adquiere rasgos específicos. Difiere del consumo de cosas en el espacio pero no es una simple diferencia de signos y de significaciones. El espacio envuelve al tiempo. Cuando el espacio escinde, el tiempo se aleja, pero no se deja reducir. A través del espacio se produce y reproduce un tiempo social, pero este tiempo social real se reintroduce con sus características y determinaciones (repeticiones, ritmos, ciclos y actividades). La tentativa de concebir el espacio por separado traduce una contradicción suplementaria, el esfuerzo para introducir por la fuerza el tiempo en el espacio y regular el tiempo a partir del espacio, tiempo

reducid a un uso prescrito y sometido a una variedad de prohibiciones. (Lefebvre, 2013, pág. 373)

Poseer espacio por sí solo no da status aunque poseer cierta cantidad de m^2 o hectáreas es bastante bueno para aumentar las otras especies de capital. Si tienes un apartamento de 200 m^2 en el sector más exclusivo de cualquier ciudad del mundo, es posible prever que se tienen también un capital social importante, así como abundante capital económico, pero no poseer espacio genera estigmas. El desposeído del espacio está condenado a ser mirado con cierto recelo e incluso desprecio o miedo. El *homeless* es un estigmatizado por desposesión y, aunque ingenuamente parezca que para el sin techo toda la calle es su casa, ese no tener casa es su principal característica y define su condición de exclusión.

Una autocrítica de Lefebvre con respecto a su trabajo en *La producción del espacio* era el no haber logrado elaborar “una descripción directa, incisiva, incluso panfletaria, de la producción de las periferias, guetos, sectores aislados, falsos <<conjuntos>> urbanos” (Lefebvre, 2013, pág. 61). Bien, curiosamente esta labor fue emprendida, incluyendo en parte lo panfletario, por Pierre Bourdieu y su equipo en *La miseria del mundo* (1999). Allí, los investigadores dirigidos por nuestro autor elaboran documentos sobre la producción de todos y cada uno de los lugares que Lefebvre menciona en la frase inicial de este párrafo. En *Le rue des Jonquilles* (Págs. 11-18), Bourdieu da cuenta de una *Zona de Urbanización Prioritaria*; en *Una familia desplazada* (Págs. 27-29) Abdelmalek Sayad reseña cómo la familia Ben Miloud vive en el “infierno de las casuchas”; en *El orden de las cosas*

elaborado también por Bourdieu presenta la vida de dos jóvenes hijos de migrantes que viven en “una urbanización como tantas otras, ruinosas, en las afueras de una pequeña ciudad al norte de Francia” (pág. 65); en *Una mala ubicación* (Págs. 89-90) Gabrielle Balazs presenta las dificultades de una pequeña comerciante para sobrevivir en un barrio acosado por los robos y la violencia; de esta misma investigadora es *La rehabilitación* que cuenta la historia de un barrio que se guetifica: “durante los años ochenta, a causa de que los inquilinos recientes son relativamente inestables y a menudo desocupados, la urbanización se deteriora” (Pág. 95.). De Loïc Wacquant son *De norteamérica como utipía al revés* que versan sobre el proceso de guetificación en las principales ciudades estadounidenses (Págs. 125-132) y *The zone* que se refiere en específico a la vivencia de este investigador en gueto negro de Chicago. (Págs.133-143). Philippe Bourgois en *Homeless en El Barrio* (Págs. 151-154) describe la situación en el sector puertorriqueño de Harlem. Estos son solo algunos de los informes, en libro se encuentran otros que también dan cuenta de procesos de producción del espacio. Queda entonces abierto el camino para más indagaciones.

CONCLUSIONES

Acá, se exponen los resultados de una investigación teórica que partió de tres preguntas: ¿De qué manera aparece el espacio en las teorías que estudiamos? ¿Hay una re-aserción del espacio en esas teorías? ¿Qué es “lo social” en los conceptos de espacio social de Henri Lefebvre y Pierre Bourdieu? Los hallazgos alrededor de la primera pregunta son los que estructuraron este documento. El espacio “aparece” como geografía político-científica (cap.1), como principio epistemológico y modelo analógico (cap. 2), como materialidades y producto (cap. 3) y como cuerpo, campo y metacapital (cap. 4.). Pero, el “espacio” no se agota en lo expuesto. Como se dijo en la Introducción, este informe no busca dar cuenta de toda la cuestión, basta señalar algunos hallazgos no expuestos: la relación entre teoría del valor de cambio como primacía del tiempo sobre el espacio, una discusión que se omitió al encontrarla ya presentada en *Espacios del capital* (Harvey, 2007).

Hay hallazgos alrededor de la obra de Michael Mann que permiten señalar una veta analítica para conectar lo socioespacial con análisis del Estado, la gobernabilidad, la gobernanza desde una analítica de las infraestructuras que es la dimensión materialista de su obra, y que resulta muy pertinente para el análisis comparativo de casos. Además,

queda mucho por investigar de Lefebvre: el *ritmoanálisis*, las relaciones entre lo *cotidiano* y lo *vivido*, sus estudios en semántica, la imagen, procesos no acumulativos (Lefebvre, 2002, pp. 316-39) y todo lo referente a lo urbano que acá se omitió intencionalmente para concentrarnos en los aspectos generales y en la teoría del espacio social. En *El Capital* hay múltiples aspectos espaciales de los que acá se han expuesto solo una pequeña parte, queda por explorar: la distribución de la tierra como condicionante de la producción, lo referente al mercado mundial, mayor profundidad en los análisis de las fábricas y se omitió por cuestiones de tiempo una pequeña exposición sobre el *dinero*.

La respuesta a la segunda pregunta de esta investigación es afirmativa. Un hallazgo de esta investigación es que a partir de Karl Marx se puede rastrear una re-aserción del espacio en la teoría social, confío en que dicho esto haya quedado sustentado a lo largo del documento. Este informe de investigación lo que ha buscado es exponer de qué manera se presenta esta re-aserción en cada uno de los autores trabajados teniendo como punto nodal a Marx y en específico el capítulo 2 buscó abordar la cuestión en su sentido más general, al señalar que el espacio no es despreciado, subordinado o alienante sino todo lo contrario y esto se hizo mediante los conceptos de *lugar*, *posición*, *cosa* y *relación*. A lo largo de los capítulos 3 y 4, también se insiste en la cuestión al señalar los diferentes aspectos que en específico se identificaron como re-aserción del espacio.

Otro hallazgo de la investigación es lo que podría llamarse, siguiendo a Soja, “la imaginación geográfica” de cada autor. Así, vimos cómo resulta preponderante la

escala *internacional* en la sociología de Marx y cómo las escuelas y tradiciones académicas *nacionales* terminan por configurar el marxismo occidental y la obra en específico de Lefebvre y Bourdieu. El análisis y exposición de estos últimos se relaciona estrechamente con la sociología francesa en específico con la que lucha contra el existencialismo que era hegemónico allí en los años 1950. Se trata pues de una investigación concentrada en Francia y se enmarca en las disputas del campo de la investigación social de dicho país, pero a partir de los hallazgos es posible hacer un rastreo similar en la *Escuela de Frankfurt* de la mano de Alfred Schmidt, o en la sociología norteamericana a partir de David Harvey, Edward Soja, Jhon Agnew (Agnew J, 2002) y Michael Mann (Mann, 1997). También es posible un rastreo de la cuestión en América Latina, bien sea siguiendo la línea marxista histórico-geográfica (Harvey, Lefebvre) o de Bourdieu sobre todo desde la influencia de la teoría del *habitus* donde vimos en el capítulo 4 es muy importante el *lugar*.

La tercera pregunta tuvo respuesta en el capítulo 2 y 3, pero se puede afirmar que todo el documento aporta a su solución. Se puede precisar en este punto que “lo social” en Bourdieu es todo, de allí su famosa frase: “todo es social”. Con Latour podría decirse: “lo social es todo”. Aunque con diferencias que no es del interés de esta investigación reconciliar, lo social en uno y otro autor no es un asunto aparte, una variable entre otras, una sustancia, una microfísica ni se limita al “cara a cara”, es todo: la política, la economía, la cultura, el amor, el sexo, la ciencia son sociales. En Lefebvre que también es de una generación diferente a Latour y Bourdieu, lo social es más lo *formal*; es decir,

lo instituido, las reglas, los signos; es más claramente lo humano pero, siendo Lefebvre un materialista dialéctico, la realización de lo humano se hace en estrecha relación con lo no humano por tanto no carece de “objeto”. Se puede sí afirmar que en términos de una estabilidad de lo social, Lefebvre resulta más sociólogo de lo social que Bourdieu, al no desechar los conceptos de modo de producción, fuerza productiva y demás categorías de la economía política a las que no les hace el mismo proceso de ampliación que al concepto de producción. Pese a esto último, el espacio social de Lefebvre no es solo un producto humano, sino que como vimos en el capítulo 3, el espacio en tanto producto produce y tiene agencia en el sentido de Latour y por tanto produce sociedad.

Dicho esto lo que quedan son caminos abiertos, más todos aquellos que el lector podrá encontrar en cada uno de los capítulos y no es posible hablar exactamente de conclusiones en lo que se refiere a los temas tratados. Así como no se buscó establecer formalmente la definición de todos los conceptos, ni todas las cuestiones, tampoco es posible establecer formalmente unas conclusiones que aclaren las dudas que el documento generó.

Lo que busca este documento no es concluir cuestiones que requieren mucho más de 100 páginas y tres años de estudio, sino motivar en los investigadores que lo lean un gusto por el concepto, que se entienda su potencialidad y la utilidad que representa para la labor que desempeñan. No se trata de ser útil para la formación en una erudición conceptual, ni que lo que acá se ha expuesto sirva para formular marcos conceptuales, se busca exponer cuestiones que requieren del lector y del interesado en

las temáticas lecturas complementarias o un conocimiento mínimo de la cuestión. Incluso, podría concluirse que este esfuerzo investigativo tiene más opciones de ser útil para la formación de socioespaciales en tanto se convierta en un curso, debido a que la oralidad no solo permite ampliar los temas expuestos, sino que, posibilita más debates y aclaraciones que la escritura.

Como conclusión he de decir: este es un producto socioespacial. Se identifica con el enfoque, busca aumentar sus armas de debate conceptual y se interesa por hacer de éste algo relevante en el ámbito académico local y nacional. Además, este producto es la conclusión del primer esfuerzo por hacer un trabajo de investigación teórico en la maestría y confío en que ha salido más bien que mal.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía

- Abbagnano, N. (1998). *Diccionario de filosofía* (3 ed.). México: Fondo de cultura económica México.
- Agnew, J. (1998). *Geopolitics: re-visioning world politics*. Londres: Routledge.
- Agnew, J. (2002). *Making political geography*. London: Arnold.
- Allen, J. (2003). Power. En J. Agnew, K. Mitchell, & G. Toal (Edits.), *A Companion to political geography* (págs. 95-108). Blackwell Companions to Geography.
- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Anion, P. (Diciembre de 2013). "Es impresionante lo refrescante que es leer hoy el Manifiesto Comunista". *Ideas de izquierda Revista de política y cultura*(6), 24-26.
- Austin, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. España: Paidós.
- Baudrillard, J. (1979). *Crítica de la economía política del signo* (3 ed.). México: Siglo XXI Editores.
- Baudrillard, J. (1983). *El espejo de la producción: o la ilusión crítica del materialismo dialéctico*. México: Gedisa.
- Baudrillard, J. (2007). *El sistema de los objetos* (19 ed.). Mexico: Siglo XXI Editores.
- Bidet, J. (2008). Bourdieu and Historical Materilism. En J. Bidet, & S. Kouvelakis, *Critical companion to contemporary Marxism* (págs. 587-604). Leiden.Boston: Brill.
- Bidet, J., & Kouvelakis, S. (2008). *Critical companion to contemporary Marxism*. Leiden.Boston: Brill.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1988). *Cosas Dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones Prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.

- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Barcelona: Desclée.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio de científico*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Bourdieu, P. (2004). *El baile de los solteros*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2005). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Bourdieu, P. (2006). *Argelia 60: estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI Editoriales Argentina.
- Bourdieu, P. (2006). *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones 108, XXVII*, 29-83.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico* (1a ed.). Buenos Aires : Siglo XXI Editores Argentina.
- Bourdieu, P. (2012). *Picturing Algeria*. New York: Columbia University Press.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva* (2a ed.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., & Passeron, J.-C. (2008). *El oficio de sociólogo: presupuestos epistemológicos* (1a ed.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Castells, M. (1997). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. (Vol. 1. La sociedad Red). Madrid: Alianza Editorial.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- Certau, M. d. (2007). *La invención de lo cotidiano* (Vol. 1 Artes de hacer). México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia- Instituto tecnológico y de estudios superiores de occidente.
- Chartier, R., Bouza, F., Cátedra, P. M., & Rodríguez de las Heras, A. (2006). *¿Qué es un texto?* (Roger Chariter, Ed.) Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Crampton, J. W., & Elden, S. (Edits.). (2007). *Space, knowledge and power: Foucault and Geography*. Farnham: Ashgate.
- Domènech, M., & Tirado, F. J. (1998). *Sociología simétrica*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Durkheim, É. (1978). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Ediciones Pleyade.

- Elden, S. (2004). Between Marx and Heidegger: politics, philosophy and Lefebvre's The production of space. *Antipode*, 86-105.
- Elias, N. (2009). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1999). Preguntas a Michel Foucault sobre geografía. En M. Foucault, *Estrategías de poder* (págs. 313-326). Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2010). *La arqueología del saber* (2ª ed.). Mexico: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (2 ed.). México: Siglo XXI.
- Giddens, A. (2006). *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (2009). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales* (2 ed.). Argentina: Amorrortu.
- Goffman, E. (2009). *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (2 ed.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Harvey, D. (2000). *Espacios de esperanza*. España: Akal.
- Harvey, D. (2007). *Espacios del capital: hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.
- Jameson, F. (2010). *Marxismo Tardío*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina .
- Jimenez, I., Bourdieu , P., & [y otros 9]. (2012). *Pierre Bourdieu : capital simbólico y magia social*. México: Siglo XXI Editores.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Latour, B., & Lépinay, V. (2009). *La economía, ciencia de los intereses apasionados*. Buenos Aires: Manantial.
- Lefebvre, H. (1971). *El materialismo dialéctico*. Argentina: Ediciones Pleyade.
- Lefebvre, H. (1973). *El marxismo*. Medellín: Ediciones "tiempo crítico" Medellín.
- Lefebvre, H. (1981). *Lógica formal, lógica dialéctica*. Argentina: Siglo XXI Editores.

- Lefebvre, H. (1983). *La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones*. México: Fondo de cultura económica.
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. (D. Nicholson-Smith, Trad.) Cambridge: Basil Blackwell.
- Lefebvre, H. (2002). *Critique of everyday life Volumen II: foundations for a sociology of the everyday*. (J. Moore, Trad.) New York: Verso.
- Lefebvre, H. (2002). *Critique of everyday life: foundations for a sociology of the everyday* (Vol. II). (J. Moore, Trad.) New York: Verso.
- Lefebvre, H. (2008). *Critique of everyday life: from modernity to modernism* (Vol. III). New York: Verso.
- Lefebvre, H. (2008). *Critique of everyday life: Introduction* (Vol. I). New York: Verso.
- Lefebvre, H. (2009). *State, Space, World: selected essay*. (N. Brenner, S. Elden, Edits., G. Moore, N. Brenner, & S. Elden, Trads.) Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Lichtheim, G. (1979). *Breve historia del socialismo* (3 ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Mann, M. (1991). *Las fuentes del poder social: Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mann, M. (1997). *Las fuentes del poder Social, II*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.
- Marx, C. (1946). *El Capital: Crítica de la economía política* (1a edición en español ed., Vol. I). Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2006). *Introducción general a la crítica de la economía política/1857* (28 ed.). México: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2006). *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- Marx, K. (2007). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Andrómeda.
- Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (vigésima ed., Vol. 1). Madrid: Siglo XXI editores.
- Marxist.org. (15 de 06 de 2014). *Archivo Marx-Engel*. Obtenido de K. Marx Tesis sobre Feuerbach: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>

- Pardo, J. (1992). *Las formas de la exterioridad*. España: Pre-textos.
- Passeron, J.-C. (2011). *El razonamiento sociológico: el espacio comparativo de las pruebas históricas*. Madrid: Siglo XXI de España editores.
- Piazzini, E. (2011). Los estudios socioespaciales, campo de tensiones y caminos recorridos. *Memorias* . Manaos.
- Schmidt, A. (2011). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI de España editores.
- Smith, N. (1984). *Uneven development: Nature, Capital and the production of space*. Athens: The University of Georgia Press.
- Soja, E. W. (1989). *Postmodern geographies: the reassertion of space in critical social theory*. New York: Verso.
- Soja, E. W. (1996). *Thirdspace*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Turner, B. S. (1989). *El cuerpo y la sociedad: exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.