

Las huellas de Lefebvre sobre la vida cotidiana

*Alicia Lindón Villoría**

Uno de los sentidos de la palabra “huella” es la impresión profunda y duradera que deja algo o mejor aún, alguien. Es este el sentido de huella que estoy retomando para reflexionar acerca de la vida cotidiana desde Lefebvre: un autor y una obra que ha dejado una impresión profunda y duradera en el campo de la vida cotidiana. No obstante y desafortunadamente, esto no es sinónimo de amplio reconocimiento. El reconocimiento y la difusión de un autor o de una obra no necesariamente están mediados por su profundidad y por el aporte en sí mismo.

En este trabajo reviso tres planos del pensamiento de Lefebvre sobre la vida cotidiana. En el primero exploro cuál es su concepción de lo cotidiano, con la advertencia que un pensamiento tan

* Profesora-investigadora. Departamento de Sociología, UAM-Iztapalapa, miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

complejo nunca podría caber en la limitada visión de ofrecer una definición, aunque sí innumerables pistas. En el segundo apartado analizo la relación entre lo cotidiano y la historia, de donde se desprende una de sus mayores huellas: el movimiento constante de lo cotidiano entre las tendencias a la repetición y la capacidad de transformación social de lo cotidiano, sea que se le llame revolución, movimiento contestatario, subversión o crisis. Por último, abordo otro eje importante del pensamiento de Lefebvre sobre lo cotidiano como es la crítica, la necesidad de un pensamiento crítico y político para hacer emerger toda la capacidad creativa y liberadora de lo cotidiano.

Por último, es necesario destacar que la preocupación por lo cotidiano en Lefebvre no es un interrogante puntual que lo lleva a escribir una obra en particular. Es una preocupación que moviliza su pensamiento a lo largo de casi toda su vida. Es el telón de fondo de su pensamiento. Las obras que tomo en esta ocasión son las más relevantes sobre el tema: los tres volúmenes de *Crítica de la vida cotidiana*, el libro *La vida cotidiana en el mundo moderno* y el artículo titulado "Introducción a la psicología de la vida cotidiana", incluido en una obra que fuera publicada por primera vez en 1970 y de amplia difusión, como es *De lo rural a lo urbano*; no obstante ya había sido publicado anteriormente en *La enciclopedia de psicología* de Nathan. Aunque pueda parecer que en el conjunto de la obra de Lefebvre éstas sólo constituyen una parte, es innegable que los temas aquí tratados vuelven a aparecer en otras de sus obras simultáneas y posteriores, a veces sólo son anunciados en otras obras y desarrollados en éstas, en otros casos, aquí son tratados parcialmente y ampliados en otras obras. Por ejemplo, su obra sobre las representaciones (*La presencia y la ausencia*, 1983), como él mismo señala, es la pieza que faltaba en el segundo volumen de la *Crítica...* para explicar por qué ocurre lo que en ese volumen describe. De igual forma, *La producción del espacio* va a abordar el tema de la espacialidad que aparece una y otra vez en su pensamiento explícito sobre la vida cotidiana. En síntesis, el interés por la vida cotidiana atraviesa prácticamente todo el pensamiento de Lefebvre.

El primer volumen de la *Crítica de la vida cotidiana* fue escrito en 1945 y se publica en 1946, aunque en 1958 se publica una segunda edición aumentada del mismo. El segundo volumen de la *Crítica...* se publica por primera vez en 1961, mientras que el tercero y último aparece casi 40 años después del primero y a 20 del segundo, en 1981, considerando que en 1967 –sólo unos cuantos años después del segundo volumen– se publica *La vida cotidiana en el mundo moderno*.

En un momento Lefebvre señala que el tema de la vida cotidiana es de tal centralidad en las sociedades contemporáneas que ameritaría una revista que se publicara regularmente, más aún por los cambios acelerados que están realizando las sociedades actuales. Advierte que no lo ha podido concretar en esos términos por problemas editoriales, pero igualmente su propia obra va apareciendo a lo largo de ese arco de 40 años ya mencionado.

Hacia una concepción de lo cotidiano

En las primeras páginas de *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Lefebvre ofrece algunas pistas –más o menos enmascaradas– acerca de su concepción de vida cotidiana. En este sentido nos muestra que es posible construir este concepto entrando por varios ángulos, no necesariamente convencionales: uno de ellos, y al que recurre desde un inicio, es la literatura y dentro de ésta escoge a un autor y una obra muy particulares, como son James Joyce y *Ulises*.

Por medio de esta obra, muestra que lo cotidiano puede observarse –en este caso, mediante la literatura– en la trama de las 24 horas de un día cualquiera y de un sujeto cualquiera, aunque particular. Las 24 horas son lo cotidiano, o mejor aún una de las tantas formas que toma la cotidianidad. Así, nuestro autor nos dice: “La historia de un día engloba la del mundo y la de la sociedad” (Lefebvre, 1972:11). Indudablemente, estamos frente a una forma sencilla y clara de referir el enorme dilema sociológico de la relación micro/macro: La trama de un día contiene fragmentos de la historia del mundo o de la sociedad. Así, mediante una célebre narración de las 24 horas (el 16 de junio de 1904 en Dublín),¹ Lefebvre va insinuando la presencia y emergencia de los componentes de la vida cotidiana: éstos son el espacio, el tiempo, las pluralidades de sentido, lo simbólico y las prácticas:

- *El espacio*: se constituye de un tejido más o menos denso de redes y ramificaciones. Tiene aspectos objetivos y subjetivos. “Subjetivamente es el entorno de un individuo y de un grupo, es el horizonte dentro del cual se sitúan y viven los individuos”. Objetivamente, se relaciona con lo durable (Lefebvre, 1961:233).

El espacio constituye un referente, un lugar como conjunto tópico (toponímico y topográfico), que es dotado de sentido por los sujetos y al mismo tiempo les otorga sentido a los mismos actores. En el caso considerado es la ciudad de Dublín, o más precisamente el área más deteriorada de la ciudad, el área de las cantinas y los locales de apuestas, delimitada por los canales, perímetro que “evoca una especie de mediterráneo fantasmagórico, poblado con los caóticos desplazamientos de todos los personajes” (Pimentel, 2001:192).

Es importante destacar que el espacio de la vida cotidiana que nos presenta el autor, es el de las prácticas de los actores, está cargado de significados y también es delimitado. En este espacio se incorpora la idea de “límite” como una forma de recortar no sólo desplazamientos cotidianos de los actores, sino también ámbitos de significación asociados a la experiencia que los actores tienen de dife-

¹ En realidad, la extensa obra ni siquiera refiere a 24 horas, sino al lapso transcurrido entre las ocho de la mañana y las tres de la mañana del día siguiente.

rentes porciones del espacio. Esta forma de espacialidad de la vida cotidiana es muy cercana a lo que las geografías existencialistas y el humanismo geográfico, desde los años setenta, estudian a partir del concepto de “lugar” (Tuan, 1977) o bien el de “espacio de vida” (Di Meo, 1991). De esta forma en *Ulises*, cuando el primer personaje, el hombre común (el señor L. Bloom), está fuera de los límites de su lugar (la zona deteriorada de Dublín), en él se personifica la figura del desterrado o del exiliado. Posiblemente, lo paradójico de este tipo de territorialidad es que el sentido del destierro emerge dentro de la misma ciudad del sujeto. Cuando el actor traspasa un límite físico, que está cargado de sentido por las experiencias ahí vividas, encarna la figura del “desterrado” por estar fuera de su tierra, en un territorio vacío de sentido para él. En otras palabras, traspasó su *terrae cognita* y entró en una *terrae incognita*.² “La ciudad, Dublín, con su río y su bahía (...), lugar de un momento (...), presencia mítica, ciudad concreta e imagen de ciudad (...) las gentes de Dublín han modelado su espacio y son moldeadas por él” (Lefebvre, 1972:11).

- *Las pluralidades de sentido*. Lefebvre incluye los sentidos como parte de la vida cotidiana, pero lo hace en términos de pluralidad, sentidos que coexisten como polifonía, polisemia, polivalencia. Un ejemplo espacial de la polisemia de sentidos se presenta en torno a los puntos cardinales desde un lugar, que sigue siendo Dublín. Consideremos el caso del Este. Para el joven artista (Stephen Dedalus),³ el Este visto desde Dublín representa la liberación, ya que se proyecta sobre el continente europeo; pero al mismo tiempo, el Este también representa el poder político y eclesiástico a través de las ciudades europeas constituidas en iconos de esos poderes: París, Roma, Londres... Aun, se podría encontrar que el Este para los irlandeses tradicionales también representa un cosmopolitismo despreciado, precisamente por alejarse de lo propio del lugar (Pimentel, 2001:193).

² Nos referimos a *terrae cognita* y *terrae incognita* en el sentido que a estas expresiones le dio David Lowenthal.

³ Cabe recordar que Bloom y Stephen Dedalus son los dos personajes masculinos principales de *Ulises*, y los dos vienen a representar al propio Joyce, aunque el primero va tomando más peso que el segundo a medida que transcurre el periplo. El primero –Bloom– es el hombre común (el pequeño comerciante judío) y el segundo –Dedalus– es el artista. Stephen Dedalus ya había aparecido en la obra previa de Joyce, *El retrato del artista adolescente*. De hecho, *Ulises* empieza donde termina *El retrato del artista adolescente*. Aunque hay una diferencia central entre una y otra obra, y posiblemente por eso, Lefebvre no refiere a *El retrato del artista adolescente*, sino a *Ulises*: en la primera no hay transcurso, no hay acción y por eso no hay “narración”. El progreso es psicológico, porque se asiste al desarrollo de un individuo. En cambio, en *Ulises*, el tema es la vida cotidiana, por eso hay narración y ésta nos lleva por las calles de la ciudad de la mano de Bloom, “errante en su ciudad, rodeado de todos y siempre solo, haciendo escala en todas partes y prolongando su carrera hasta el final de la noche” (Mercanton, 1999:15). Esta cotidianidad es la odisea de *Ulises*, es decir, el periplo de Bloom. La narración es fatigosa porque recrea con detalle el transcurrir cotidiano, caminar, entrar en diferentes lugares, interactuar con distintos personajes y seguir.

Así, para Lefebvre, lo cotidiano siempre implica pluralidades de sentidos, asociados a puntos de vista, que se pueden condensar en ciertos elementos espaciales.

- *Lo simbólico*: Lefebvre también concibe lo cotidiano a partir de conjuntos simbólicos. Los símbolos forman agrupaciones o constelaciones, aunque no acepta hablar de sistemas simbólicos, ya que reserva este concepto para las representaciones formalizadas y verbalizadas. Cada conjunto de símbolos va unido a una temática. En reiteradas ocasiones insiste en diferenciar el símbolo del signo y más aún, de la señal. El símbolo implica una comunidad que lo reconoce, es connotativo y no denotativo. Son símbolos el mar, el sol, la montaña, el río. Uno de los rasgos más importantes para reflexionar el símbolo en la vida cotidiana es su eficacia emocional directa. El símbolo atribuye una naturaleza o un mismo carácter a dos seres o dos cosas diferentes en apariencia y en realidad, pero que por efecto del símbolo son menos diferentes en apariencia que en realidad. El símbolo identifica parcialmente a dos seres, evoca a uno a partir del otro (Lefebvre, 1961:287). Una vez más, en *Ulises* aparece esta concepción de lo simbólico que Lefebvre retoma. Por ejemplo: “Lo femenino se significa en el elemento fluido, tiene por significado el río, el agua. Pero cuando dos lavanderas [...] cuentan la historia del río, éste, de significado pasa a ser significante” (Lefebvre, 1972:13).
- *El tiempo*: lo cotidiano no podría prescindir del tiempo. Por un lado, para Lefebvre el tiempo social es la permanente intersección de tiempos lineales y tiempos cíclicos, los primeros derivan de la tecnología, el conocimiento y la racionalidad; los segundos, de la naturaleza (Lefebvre, 1961:233). A esta intersección la llamó *ritmoanálisis*. No obstante, la introducción de la temporalidad se torna más compleja ya que los tiempos lineales y cíclicos son vistos en varias escalas que operan simultáneamente y están incrustadas unas dentro de las otras. Los ciclos están dentro de procesos acumulativos lineales en los cuales hay discontinuidades y continuidades.

Hay un tiempo vivido o cotidiano (el ciclo de las 24 horas), es el tiempo de las prácticas de los individuos, el del transcurrir constante. Ese tiempo cotidiano que lleva consigo lo cíclico de la repetición, la evocación y la resurrección, también está imbricado en un tiempo cósmico, que proviene de los ritmos de la naturaleza. Simultáneamente, este tiempo cotidiano está dentro de un cierto tiempo histórico, que a su vez está inserto en un devenir histórico.

- *Las prácticas sociales como praxis*: para Lefebvre, las prácticas sociales son concebidas como totalidad social. Por eso, rechaza la noción de “hacer”, ya que la considera estrecha: se presta a ser entendida como simples operaciones individuales. Su concepto de praxis integra distintos niveles, desde el nivel biofisiológico hasta el nivel formal y abstracto de los símbolos, la cultura, las representaciones,

las ideologías. Hace muchas distinciones entre tipos de praxis, pero una de las más relevantes es entre praxis repetitiva y praxis inventiva o creativa. La primera contribuye a reproducir el mundo, contribuye a su estabilidad, sin ser necesariamente alienante. Las repeticiones pueden ser mecánicas, cíclicas, periódicas... (Lefebvre, 1961:244). La segunda produce una transformación de la cotidianidad. Entre ambas hay una relación permanente, aunque no en términos de equilibrio.

En esta concepción de la vida cotidiana también hay un interés claro en destacar que lo cotidiano no son las prácticas, incluso, no son las prácticas con sentido, sino son los encadenamientos y los conjuntos que integran, que además es lo que permite su repetición: "Lo cotidiano son los actos diarios pero sobre todo el hecho de que se encadenan formando un todo" (Lefebvre, 1981:8). Lo cotidiano no se reduce a la suma o el agregado de acciones aisladas, como el comer, el beber, el vestirse... Es necesario ver el contexto de estas acciones, las relaciones sociales en las cuales toman lugar, "sobre todo porque su encadenamiento se efectúa en un espacio social y en un tiempo social" (Lefebvre, 1981:8). Estos encadenamientos y el todo que integran es una estructura profunda. Estas características de lo cotidiano lo llevan a plantear la similitud entre lo cotidiano y el lenguaje: ambos tienen formas aparentes y estructuras profundas.

Una preocupación del autor asociada a su concepción de lo cotidiano es que cuando se constituye en tema de interés para las distintas ciencias sociales, éstas lo fragmentan, y con ello se pierden los encadenamientos y el todo: la vida cotidiana no consiste en la vida en el trabajo ni la vida familiar ni las distracciones y el ocio, es decir, no es ninguno de los retazos que las ciencias sociales acostumbran fragmentar. Sin embargo, la cotidianidad es todo esto. Es la vida del ser humano que va del trabajo a la familia, al ocio y a otros ámbitos, es lo que se hace y se rehace en todos y en cada uno de estos ámbitos. La vida cotidiana no sólo son las actividades especializadas de estos ámbitos (usualmente llamadas *prácticas*), sino también los deseos, las capacidades y posibilidades del ser humano con referencia a todos esos ámbitos, sus relaciones con los bienes y con los otros, sus ritmos, su tiempo y su espacio, sus conflictos (Lefebvre, 1972:88). En última instancia, la vida cotidiana para Lefebvre es la vida del ser humano desplegada en una pluralidad de sentidos y simbolismos, en espacios que lo modelan y al que también dan forma, dentro del flujo incesante de la vivencia del tiempo.

Así, la propuesta teórica de Lefebvre para el estudio de la vida cotidiana se opone a la simple recopilación interminable de hechos. No hay hechos sociales o humanos que no tengan un lazo de unión. Entonces la cotidianidad puede tomarse como ese lazo que une, o bien como el "hilo conductor para conocer la sociedad" (Lefebvre, 1972:41). No importan tanto los hechos, sino los hilos que los conectan. Advierte que:

no es tan relevante conocer cómo era el armario, la cama, el ajuar en otros momentos históricos, sino conocer la unidad entre sus formas, funciones, estructuras, en suma, conocer el estilo. Para comprender las sociedades pasadas no parece un buen camino estudiar la casa, el mobiliario, la ropa, la alimentación, etc., clasificándolos según sistemas de significaciones separadas, pero tampoco reunir todo en un concepto unitario y global, como el de cultura (Lefebvre, 1972:43).

Lo cotidiano y la historia: entre la riqueza y la miseria

Lefebvre es muy enfático respecto de la relación de lo cotidiano con la historia: la vida cotidiana no se puede captar en su escala aparente, lo micro, hay que verla en una totalidad, es decir, a la luz de la historicidad. De hecho, el interés de Lefebvre por la vida cotidiana está en la estrecha relación que ésta mantiene con las formas de organización social (Lefebvre, 1981:9). Incluso, insiste en que esta relación es poco conocida. Por eso, ubica la vida cotidiana a la luz de la modernidad: esa es la historicidad bajo la cual propone que hay que entender la vida cotidiana.

Al respecto, tal vez convenga señalar que su rechazo a ubicar lo cotidiano en la escala micro es desde el punto de vista de la comprensión de las lógicas que operan en lo cotidiano, es en ese sentido que propone verlo a la luz de la historicidad. Sin embargo, como Lefebvre piensa filosóficamente y no desde las ciencias sociales, ese rechazo al ubicarlo en la escala micro no debería entenderse con connotaciones metodológicas. Por el contrario, cuando estudiamos la vida cotidiana desde las ciencias sociales es prácticamente imposible ubicarla en una escala diferente de la micro, pero ello no es con miras a desentrañar las lógicas que mueven lo cotidiano, sino a fin de producir la información y analizarla. En otras palabras, la articulación de lo cotidiano con la historia –como lo concibe Lefebvre– no se enfrenta al microanálisis, aunque sí a su aislamiento.

Por otra parte, la ubicación de lo cotidiano dentro de la historicidad le permite “dignificar la vida cotidiana”, ya que lo banal no toma interés en sí mismo, sino como múltiples expresiones particulares de la construcción de la historia por parte de las sociedades en distintas situaciones y momentos. De esta forma, la vida cotidiana para Lefebvre tiene interés dentro de la modernidad como el núcleo desde el cual las sociedades reiteran y repiten tendencias, pero también donde rompen con éstas y construyen otras diferentes.

Mi acercamiento al autor desde la óptica de la vida cotidiana viene desde inicios de los noventa, precisamente porque desde esa época he canalizado casi todo mi trabajo de investigación hacia el campo de la vida cotidiana y su espacio-temporalidad. En ese contexto y en un trabajo en particular (1999), diferencié dos grandes

vertientes en las teorías de la vida cotidiana: aquellas que dentro de la tradición marxista han enfatizado la componente rutinaria, lo repetitivo y también la alienación, y aquellas otras, más apegadas al pensamiento interaccionista-fenomenológico, que reivindicaron la posibilidad de innovación dentro de las rutinas y lo repetitivo. Asimismo, intentando evitar las dualidades siempre reductoras, incluí una tercera vertiente –más constructivista– en la cual la idea rectora es el movimiento constante entre la invención y la rutinización: toda invención, en la medida en que se adopta (se instituye), de inmediato se constituye en rutina y repetición. En aquella ocasión me resultó claro que dentro de la primera perspectiva podía ubicar a autores como Heller y Lefebvre, la segunda estaba muy influida por Michel de Certeau, pero venía a constituirse sobre la huella de Schutz, Berger y Luckmann y muchos otros, y en la tercera reconocí la voz de Salvador Juan, aunque en esa misma línea hay otras voces, como la de Francesco Alberoni (*Movimiento e institución*). También debo señalar que en gran medida mi propio trabajo de investigación empírica se canalizó entre la segunda y la tercera vertiente, y no tanto en la primera, es decir, desde Lefebvre y Heller.

La relectura de la obra de Lefebvre que he realizado en distintos momentos, me lleva actualmente a señalar que, aunque en un primer nivel, parecería que Lefebvre deposita gran parte de su visión de la vida cotidiana hacia el control y la dominación externa, por lo que tiende a reproducir las condiciones estructurales (lo que en mi trabajo había incluido en la primera vertiente); también es importante reconocer que al mismo tiempo rescata la capacidad transformadora de lo cotidiano (lo que integré en la segunda vertiente). Por esto, actualmente esta nueva lectura de Lefebvre me lleva a observar que detrás de la cotidianidad alienada, el autor rescata la capacidad liberadora de lo cotidiano. Esa tensión constante entre la cotidianidad controlada y liberadora, Lefebvre la analiza en términos de “la riqueza y la miseria de lo cotidiano”. La riqueza no sólo es la complejidad de lo cotidiano, sino la capacidad para producir el cambio social: en reiteradas ocasiones usa la frase “cambiar la vida”. La miseria es la tendencia repetitiva, que lleva a reproducir la sociedad y –retomando la expresión de Habermas– esto ocurre cuando lo cotidiano ha sido colonizado por el sistema.

Con esto no estoy negando la utilidad de diferenciar las teorías de la vida cotidiana que enfatizan la reproducción y las que hacen hincapié en la invención. Antes, bien, ahora creo que Lefebvre debe ser repositado en la tercera vertiente,⁴ las teorías que marcan el movimiento constante entre reproducción e invención: de la reproducción pueden surgir las fuerzas innovadoras; a su vez, éstas muy rápido vuelven a fosilizarse y entran en la reproducción, pero de ésta puede volver a surgir lo nuevo en un

⁴ Además, en otras cuestiones Lefebvre ha insistido en incluir el tercer término o construir una tríada, para evitar las díadas, siempre reductoras. El ejemplo más importante de esto, pero no el único, es “el tercer espacio”, como lo ha rebautizado Soja (1996). El tercer espacio contiene al primero y al segundo y algo más.

movimiento constante entre ambos extremos. Desde esta visión, creo que ahí radica una de las huellas profundas y duraderas del pensamiento de Lefebvre: pensar que lo cotidiano es la posibilidad de realizar el cambio social, aunque constantemente es acechado para anular esa capacidad que, sin embargo, vuelve a surgir desde otro ángulo.

Para visualizar de manera clara el pensamiento de Lefebvre en este movimiento constante, es necesario identificar los distintos momentos históricos en los cuales se produce. Al comparar su análisis de lo cotidiano a lo largo de su obra, pero también en ciertos momentos históricos, se hace más notorio que en unos enfatiza la reproducción y en otros la invención. No obstante, si se hace una lectura minuciosa –entre líneas– también se pueden detectar las componentes repetitiva y creativa en cada momento histórico, aun cuando una de las dos predomine parcialmente.

Para comprender el desplazamiento más fuerte entre la riqueza y la miseria de lo cotidiano es importante identificar tres momentos históricos: 1945, 1961-1967 y 1981. Estos años corresponden a tres cortes en la reflexión continua de Lefebvre acerca de lo cotidiano. Cada uno representa un momento en el cual Lefebvre se detiene y elabora un boceto de la vida cotidiana. Estos tres momentos están plasmados en cada uno de los tres volúmenes de la *Crítica*. Elige estos momentos y no otros porque corresponden a condiciones históricas particulares de la sociedad contemporánea, muy diferentes unas de otras. Cabe destacar que, para Lefebvre, los momentos crean las situaciones y representan la tentativa de realización de una posibilidad (Lefebvre, 1961:348-351).⁵

1946. Primer momento de la relación riqueza / miseria de lo cotidiano

Hacia mediados de los cuarenta, como advierte el propio Lefebvre, el aire de la época estaba marcado por el optimismo. En este momento la idea rectora de Lefebvre es que la vida cotidiana contiene una riqueza oculta dentro de una pobreza aparente. Esta última abarcaba un amplio y variado espectro: desde los dogmas y normas hasta la pobreza de herramientas tecnológicas para la vida doméstica. Había normas y dogmas claramente definidos –como estaba definido que era lo bueno, lo malo, lo verdadero, lo falso– y era en la vida cotidiana donde se les enfrentaba. Por eso la crítica se proponía sacar el contenido implícito e inexplorado de lo cotidiano y valorizarlo. El tiempo cotidiano aun contenía dentro de sí lo aparentemente incontenible, como la fiesta con

⁵ Conviene destacar, aunque ese aspecto no lo desarrollo en esta ocasión, que en el segundo volumen de la *Crítica* también esboza una “teoría de los momentos”, que se integra en su “teoría del devenir”. En breve, la teoría de los momentos se construye sobre la idea de “repetición”: la repetición de ciclos y ritmos cíclicos parte de procesos acumulativos de temporalidad lineal, tanto continua como discontinua. Su interés no está en la repetición de comportamientos estimulados por señales, sino en la repetición de estados, emociones y actitudes ligados a símbolos y nudos emocionales. La señal expresa la miseria porque ordena, en cambio el símbolo expresa la riqueza.

su capacidad creadora y restauradora: lo cotidiano contenía lo lúdico. Aunque en ese momento lo cotidiano se podía distinguir de lo festivo, no estaban separados o fragmentados, había unidad entre ambos y eso permitía que lo festivo alimentara lo cotidiano. En lo cotidiano había algo mágico derivado de su complejidad; en lo cotidiano se albergaban ritos, fórmulas, proverbios, tradiciones (Lefebvre, 1981:18-22).

Otro aspecto que expresaba la riqueza de lo cotidiano en ese momento es que aunque el tiempo lineal de la racionalidad y la tecnología fuera la tendencia predominante, lo cotidiano incluso albergaba ritmos temporales cíclicos. Aun cuando el valor de cambio marcara las tendencias fuertes, había valor de uso. La coexistencia de opuestos generaba complejidad, es decir, riqueza.

En ese contexto, la crítica se proponía sobrepasar la separación entre la filosofía y la no-filosofía (la vida cotidiana). La crítica ni inventa la palabra *vida cotidiana* ni la cosa designada por ésta, su tarea es superar la separación entre lo cotidiano y el mundo del saber. Así, se podría constituir lo cotidiano en materia de la filosofía y del conocimiento científico, mientras que hasta entonces había sido visto como algo indigno del saber científico por su carácter trivial. De esta forma, la crítica consistía en hacer concepto lo cotidiano y lo vivido. Esta era la revolución dentro del pensamiento, una revolución que buscaba sacar a la luz una capacidad transformadora que era menospreciada en la época.

Lefebvre reivindica que el concepto de *cotidianidad* procede de la filosofía y no puede entenderse sin ella. Para la filosofía, lo cotidiano designa lo no-filosófico. Nace de la filosofía que reflexiona sobre lo que no es filosofía o, dicho con otras palabras, nace del mundo científico que busca conocer el mundo banal. Por eso, la vida cotidiana es objeto de la filosofía en tanto que no-filosofía. Es casi innegable que esta reflexión no está muy distante de algunas cuestiones planteadas por Alfred Schutz algunos años antes. Por ejemplo, cuando el austriaco se preguntaba “¿cómo estudiar objetivamente lo subjetivo?”, o bien, cuando se respondía “me ubico en el mundo de la ciencia para conocer el mundo de la vida cotidiana”.

La concepción de lo cotidiano como objeto de la filosofía dentro de los enfoques marxistas, no sólo está presente en Lefebvre, también aparece en otros autores destacados. Uno de los más conocidos es el caso de Agnes Heller. Desde las primeras páginas de su *Sociología de la vida cotidiana*,⁶ Heller reconoce que la vida cotidiana es un tema filosófico. Incluso la autora marca su oposición con Hegel, para quien la vida cotidiana por principio queda fuera de la filosofía. Para aclarar esa posición es muy ilustrativo el *Prefacio* de dicha obra, escrito por Georgy Lukács en 1970. En aquella ocasión, el húngaro reconoce que hay dos antecedentes importantes en el pensamien-

⁶ En el prólogo a la edición castellana, la autora afirma “Fueron múltiples los impulsos que en su momento me llevaron a elegir precisamente lo cotidiano como tema filosófico” (Heller, 1977:5).

to sobre lo cotidiano de su discípula Heller. Uno de ellos es su propia obra sobre la *Estética* y el otro es la obra de Lefebvre.

Cuando Lefebvre aborda filosóficamente la vida cotidiana lo hace desde la teoría del devenir, que se puede sintetizar en el siguiente interrogante: ¿De qué manera es posible que la actividad creadora conduzca hacia el análisis de la reproducción?; en otras palabras, ¿de qué forma las actividades productoras (de objetos y de obras) se reproducen a sí mismas, vuelven a comenzar, reanudan sus relaciones, o bien son capaces de transformarse por graduales saltos, para producir la innovación o el cambio social? Este núcleo también fue preocupación de Heller, aunque esta autora lo resuelve por medio de su teoría de la reproducción del hombre particular y la reproducción social.

La teoría del devenir se encuentra con el enigma de la repetición. Para el devenir es importante considerar lo imaginario. Así, lo imaginario parece anunciar lo creativo. Desde lo imaginario se puede lanzar la innovación; lo imaginario en esencia abre la posibilidad de concebir lo nuevo. Entonces la teoría del devenir, a partir de lo imaginario, se acerca a la innovación. Sin embargo, Lefebvre de inmediato encuentra que la esencia de lo imaginario no es tan creativa, sino que está en la evocación, la resurrección del pasado, es decir, en la repetición, en la memoria. El ejemplo más claro de esto que nos presenta es el caso del “psicoanálisis que ha puesto su eficacia terapéutica [que se abre hacia la innovación, hacia la construcción de algo diferente] en la reaparición del trauma, que viene del pasado, aunque es una reaparición de manera lúcida” (Lefebvre, 1972:29). En otras palabras: el enigma del devenir está en que el regreso al pasado hace posible el cambio y no sólo la permanencia.

1961-1967. Segundo momento de la relación riqueza / miseria de lo cotidiano

En los años setenta la relación entre la riqueza y la miseria de la vida cotidiana ha cambiado. Antes que desplegarse la riqueza y complejidad contenida en lo cotidiano anteriormente, se ha producido un despliegue de su miseria, de la pasividad y la manipulación (Lefebvre, 1981:30). El devenir –es decir, la historicidad– ha transitado de la reducción de la riqueza latente a la expansión de la miseria que antes era aparente.

Ante ese cambio en la historicidad, el papel de la crítica ya no es reclamar que lo cotidiano sea objeto del saber científico –eso ya estaba ocurriendo– sino desenmascarar los mecanismos de control de lo cotidiano. Por eso Lefebvre pasa de la crítica a la “hipercrítica”. Además, esto ocurre en un contexto en el que emergen muchas voces críticas e hipercríticas, en un contexto en el que se pasa de los discursos contestatarios a los discursos subversivos, aunque al mismo tiempo lo cotidiano iba siendo crecientemente dominado y controlado en su capacidad liberadora.

En este contexto, la hipercrítica de lo cotidiano se da a la tarea de desenmascarar los nombres que se otorgan a lo cotidiano en esa época:⁷ “Sociedad de la abundancia”, “sociedad del ocio” y “sociedad de consumo”. Luego de evidenciar lo que esconden las tres, propone otra expresión, síntesis que da cuenta de manera más precisa de los rasgos centrales de este tipo de sociedad en la cual la cotidianidad se ha constituido en un verdadero reino controlado. Su concepto es el de “sociedad burocrática de consumo dirigido”, y expresa la hipercrítica desenmascaradora.

1. Respecto de la expresión “sociedad de la abundancia”, la crítica de Lefebvre plantea que esa forma de nombrarla oculta un rasgo característico de esta sociedad y que en esencia discute la idea misma de abundancia: las nuevas formas de escasez. Una de estas formas de escasez que le interesa particularmente es la “escasez del espacio”, cuya expresión máxima se observa en las ciudades. No obstante, encuentra otras formas de escasez, por ejemplo la escasez del “deseo”, la escasez de “alimentos”. En este último caso lo paradójico es que los productos para elaborar los alimentos se han hecho abundantes en el mundo y, sin embargo, hay escasez de alimentos.

Por otra parte, halla que aun en los ámbitos en los que hay abundancia, ésta ha perdido el sentido que tuvo anteriormente. No se trata de un simple cambio de sentido, sino más bien de un “sinsentido”: antes la abundancia se canalizaba en la “fiesta”, y ésta permitía la renovación de la vida cotidiana. En cambio, la nueva abundancia no cumple ese papel renovador.

Por todo lo anterior, la expresión “sociedad de la abundancia” resulta encubridora de las nuevas formas de escasez y también de la pérdida de sentido de la propia abundancia que ya no renueva ni recrea la vida social.

2. La segunda expresión que critica es la de “sociedad del ocio”. En este caso reconoce que efectivamente el ocio ha incrementado su importancia respecto de otros tiempos históricos y también que los valores ligados al trabajo se han perdido, en parte por aquella separación entre el trabajador y su obra, resultante de la división del trabajo: el trabajador no reconoce su trabajo en el producto terminado. Por un lado, encuentra que el peso que está adquiriendo el ocio en las sociedades actuales se debe a que la fatiga de la vida moderna lo exige como una necesidad. Pero las formas que toma este ocio, no las crea el ser humano, le son dadas, su ocio se le entrega organizado. Por otra parte, el ocio no se ha

⁷ Aunque aclara que se refiere directamente a Francia, de alguna forma estas expresiones trascienden a la sociedad francesa y Lefebvre deja ver que pueden ser sinónimos de la sociedad moderna.

constituido en una esfera independiente del trabajo, más bien opera como contraste de él. No hay valores propios del ocio. Por lo anterior, encuentra que la expresión *sociedad del ocio* esconde la fatiga y el carácter prefabricado del ocio que puede consumirse.

Frente a esto, recupera como más apropiada la idea de una “sociedad del espectáculo”.⁸ El espectáculo incluye tanto el cine como la televisión y el turismo (Lefebvre, 1972:71-72), formas de ocio “necesario”, pero sin vínculo alguno con valores propios. Estas formas de ocio se le presentan al individuo como un espectáculo frente al cual sólo puede ser un pasivo observador.

3. Por último, la crítica se orienta hacia la idea de que la sociedad actual y su estilo de cotidianidad es el de una “sociedad de consumo”. Al respecto plantea que el consumidor es un ser humano “pasivo” que ha sustituido al actor “activo”, y cuya felicidad es el consumo en sí mismo. El punto medular para Lefebvre radica en que lo relevante no es ni la figura del consumidor ni el objeto consumido, sino la construcción imaginaria respecto de la felicidad que produce el consumo. Esto ha incorporado en las sociedades actuales “el arte de consumir” (1972:75), que encuentra una expresión particular en el “esteticismo”, es decir, el discurso sobre el arte y lo estético, pero sin arte ni cultura. De este análisis, Lefebvre desprende una crítica central: el surgimiento de nuevas alienaciones que vienen a sumarse a las anteriores. Entre las nuevas se ubica la ruptura entre el discurso sobre el arte y el arte mismo; entre las anteriores está la separación entre el trabajador y su obra.

El carácter decepcionante del consumo también tiene otra faceta: el acto de consumir es un acto imaginario (y, por lo tanto, ficticio) y al mismo tiempo es un acto real coaccionado. Simultáneamente se consumen objetos, imágenes, signos y representaciones.

El arte de consumir ha transformado los deseos en necesidades, y éstas se resuelven por medio del consumo hasta que se produce la saturación. Para que la necesidad resulte rentable se la estimula nuevamente de forma apenas diferente. El consumo y las necesidades son organizadas externamente al individuo. Esta lógica del consumo no podría ser operativa sin el mecanismo de la obsolescencia. Los objetos deben ser efímeros y lo mismo las motivaciones (expresión social del deseo). Es preciso que las necesidades envejecan, que nuevas necesidades las reemplacen. Para el consumo dirigido, “lo efímero es el método que hace rentable lo cotidiano” (Lefebvre, 1972:105). Es necesario destacar que este acercamiento de Lefebvre a lo efímero fue una idea

⁸ Cabe señalar que con la expresión de “sociedad del espectáculo”, Lefebvre está retomando la propuesta de Guy Debord, uno de los grandes agitadores culturales y políticos de la segunda mitad del siglo XX.

pionera –una verdadera huella, aunque no siempre reconocida– que años más tarde será retomada y desarrollada de manera amplia por otros autores en términos de uno de los rasgos característicos de la posmodernidad.⁹

La centralidad del consumo también tiene una expresión en términos de la espacialidad de la vida cotidiana que aumenta la alienación: los lugares de paso, de tránsito y de encuentro –como la calle, el café, las estaciones del Metro, los estadios– son espacios intermedios que han adquirido más importancia e interés en la cotidianidad que los lugares que enlazan. En otro tiempo, la casa o el taller tenían tanta realidad como la calle. Los medios de comunicación estaban subordinados a los hombres (Lefebvre, 1973:92). Las calles eran para llegar al trabajo o a la casa, para circular, ahora el estar en las calles toma sentido en sí mismo. Ahora, el circular sustituye al habitar. Lefebvre advierte que en este contexto “el automóvil es el objeto rey” (Lefebvre, 1972:128). Este proceso por el cual la sociedad de consumo dirigido ha avanzado sobre las calles, no es ajeno a que éstas también han resultado funcionales para la programación de la producción: “Las calles son el espectáculo de todos los bienes ofrecidos al consumo” (Lefebvre, 1973:96).¹⁰

A partir de lo anterior, como ya lo mencionamos, Lefebvre propone nombrar la sociedad actual y las formas o el estilo que en ella toma lo cotidiano, como “sociedad burocrática de consumo dirigido”. Así, llega a uno de sus nodos analíticos: en la sociedad burocrática de consumo dirigido, lo cotidiano ha dejado de ser sujeto rico en subjetividad (sentidos y significados) para ser objeto de organización externa. El ser humano actual está determinado –e incluso prefabricado– desde fuera por coacciones, estereotipos, funciones, modelos, ideologías, pero paradójicamente siente que la técnica lo hace cada vez más autónomo (Lefebvre, 1972:86). Dicho con otras palabras, coexisten “las coacciones” y la “vivencia de la libertad”. Al respecto, Lefebvre (1972:181) señala que “la diferencia entre la conciencia dirigida desde afuera y la que se dirige a sí misma desaparece, puesto que lo que aparece como interior no es más que el exterior investido y disfrazado, interiorizado y legitimado”.

Como un ejemplo de esta coexistencia aparentemente contradictoria, cabe traer un caso que hallé en mi propia investigación empírica (Lindón, 1999): entre los sectores populares más excluidos de la periferia oriental de la Ciudad de México encontramos que su relocalización en zonas de la periferia recientemente fraccionada en condiciones de irregularidad y con todo tipo de carencias, casi siempre fue vivida por

⁹ El libro de Lipovetsky sobre lo “efímero” se publica por primera vez en francés en 1987, vale decir, casi dos décadas después de la consideración que hace Lefebvre sobre lo efímero, aunque Lipovetsky nunca cita a Lefebvre (Lipovetsky, 1990).

¹⁰ Respecto de este tema es ilustrativo recordar la importancia creciente que ha tomado en los últimos años la investigación sobre centros comerciales, formas de presentación de la mercancía y el sujeto-consumidor.

los habitantes como una llave de acceso a la libertad en el sentido de terminar con los conflictos con la parentela coresidente o poner fin a las restricciones derivadas de la situación de rentar un pequeño cuarto. Es significativo que en términos del proceso de expansión de la ciudad, es indudable que estos habitantes han sido expulsados de otras áreas de la ciudad más céntricas hacia esa nueva periferia por procesos que los dejan excluidos de una mejor localización, de vivienda, de servicios e infraestructura urbana y de "vida urbana". Sin embargo, desde el punto de vista del actor, se da lo planteado por Lefebvre: aunque esa expulsión es una coacción social, es vivida como libertad y se ha construido un mito respecto del logro, respecto de la "casa propia", respecto de esa nueva vida en la periferia irregular y colmada de carencias (Lindón, 2002; Hiernaux y Lindón, 2003). Este ejemplo reafirma aún más la propuesta de Lefebvre si se considera que ese mito de la casa propia usualmente se construye sobre una vivienda que ocupa un lote que no ha sido regularizado en cuanto a la propiedad legal.

En términos prácticos este fenómeno por el cual el individuo resulta prefabricado desde afuera y vive la coacción como libertad, se asocia con la ampliación de los ámbitos en los cuales ha penetrado la gran empresa moderna: del ámbito económico avanzó al político y luego aun al de la vida cotidiana, invadiéndola e imponiéndole su racionalidad y moldeando las necesidades del ser humano. Por ello, lo cotidiano ya no es un espacio-tiempo abandonado, dejado a la libertad y a la razón e iniciativas individuales (como podía ser aun en el primer momento); ya no es el ámbito de la condición humana en el que se enfrentan su miseria y su grandeza. Lo cotidiano se convierte en objeto de la organización, espacio-tiempo de la autorregulación voluntaria y planificada. Para Lefebvre este fenómeno es "la instauración de lo cotidiano", es decir, la cotidianidad deviene el principal producto y escenario de la sociedad burocrática de consumo dirigido (Lefebvre, 1972:95-99).

La pérdida de autonomía del ser humano en la vida cotidiana se puede comprender de manera privilegiada por medio de los movimientos producidos dentro del campo semántico. Para Lefebvre, el inicio de la escritura representó un primer deslizamiento dentro del campo semántico: del símbolo al signo. Ese deslizamiento en sí mismo supuso un empobrecimiento, una reducción de la complejidad indeterminada que es propia del símbolo, a los límites definidos que posee todo signo. Este movimiento se relaciona con lo que otros autores (por ejemplo, Crespi, 1997) han denominado el tránsito de lo innombrable a lo nombrado. Las formas de nombrar los fenómenos los reducen en su inconmensurabilidad, y cuando el nombre es escrito aun tiene una mayor fuerza y capacidad inmovilizadora. Aunque también habrá que considerar que esa reducción de sentido permitió avanzar en la comunicación social y en los vínculos sociales. Para nuestro autor, el inicio de la sociedad burocrática de consumo dirigido ha traído otro deslizamiento dentro del campo semántico: ahora desde el signo a la señal. La señal manda, ordena, los comportamientos a seguir y también los regulariza.

La señal sólo tiene una interpretación posible. Este último deslizamiento implica el predominio de las presiones sobre los sentidos, la generalización de los condicionamientos en la vida cotidiana y ahí emerge la pérdida de autonomía del ser humano: en suma, la miseria de lo cotidiano.

Otro rasgo central de esta cotidianidad programada para el individuo –la miseria de lo cotidiano– que destaca Lefebvre, es su desdoblamiento: la vida cotidiana es práctica y es imaginario. Así, lo imaginario forma parte de lo cotidiano y tiene una función: enmascarar el predominio de las coacciones y la intensidad de los problemas reales (Lefebvre, 1972:115). La publicidad es constructora activa de esa dimensión imaginaria. No sólo proporciona una ideología del consumo, una representación del yo consumidor que se realiza en cuanto tal. También produce la existencia imaginaria de las cosas. La publicidad incluye una retórica, un discurso e incluso poesía, en el acto mismo de consumir. En nuestra propia investigación empírica (Lindón, 1999), hemos hallado que aun en condiciones materiales muy restringidas para todas las formas de consumo (pobreza urbana), aparece otro fenómeno que apoya lo propuesto por Lefebvre: la “fantasía del consumo”; en esencia, no se realiza el acto de consumo en términos materiales, sin embargo, se construye una fantasía acerca del consumo en un futuro. Estos hallazgos empíricos no dejan de ser relevantes sobre todo si se considera que Lefebvre en algunas ocasiones advierte que sus interpretaciones se refieren a Francia y en sentido estricto no los quiere generalizar a otros contextos, incluso tal vez se podría acotar más: se refiere a la sociedad francesa de las grandes ciudades.

Por ello resulta relevante que aun en contextos diametralmente opuestos, como son los bolsones de pobreza urbana de algunas de las grandes ciudades latinoamericanas y varias décadas más tarde, surjan expresiones de lo desarrollado por nuestro autor.

Todo lo hasta aquí planteado muestra una visión indudablemente pesimista de la vida cotidiana en este modelo histórico de sociedad: enfatiza la miseria de lo cotidiano aun cuando sea en contextos de gran consumo. Sin embargo, es necesario destacar que Lefebvre busca algunos resquicios en los cuales no todo deseo sea transformado en necesidad a satisfacer, en donde no toda obra sea transformada en producto ni las coacciones sean vividas necesariamente como libertad. En suma, encuentra resquicios por donde el individuo pueda ser capaz de conquistar su cotidianidad, para que la vida cotidiana vuelva a ser “miseria y riqueza”, y no sólo miseria. En esta búsqueda hace una apuesta por la vida urbana y la ciudad, aunque evidentemente esto sólo podrá resultar de una conquista activa por parte de sus habitantes, ya que la ciudad también es acechada y controlada por las fuerzas que mueven a la sociedad burocrática de consumo dirigido. En este sentido es importante señalar que llama la atención

sobre un proceso apenas esbozado en esos años, aunque muy discutido actualmente, como es la gentrificación.¹¹

En este camino, Lefebvre contrasta la vida cotidiana de las clases medias que han emigrado a los grandes conjuntos habitacionales de la periferia, con la cotidianidad que se vive en los centros de las ciudades, y también con la vida de la gran burguesía. En el caso de esta última, Lefebvre encuentra que no son realmente “habitantes” de ningún espacio, no están anclados al espacio: “ni siquiera tienen domicilio fijo, con el poder reconstruyen un vagabundeo libre” (Lefebvre, 1972:119) y por ello no tienen vida cotidiana ni cotidianidad que reconquistar. Tal vez esta idea haya sido una anticipación del posterior concepto de *no-lugares* desarrollado por Augé a inicios de los noventa (Augé, 1993), aunque el antropólogo francés no lo ancla en un grupo o clase social como sí lo hace Lefebvre.

Para el habitante de un gran conjunto habitacional de la periferia –las clases medias– el uso del tiempo cotidiano “le está prescrito, formulado, está escrito en las paredes, en lo que queda de las calles, en los centros comerciales, en los estacionamientos, en las paradas del autobús y del Metro [y a pesar de ello] el habitante de los barrios nuevos [...] reclama más organización. Lo imaginario para el habitante de los grandes conjuntos [habitacionales] es la racionalidad de las prescripciones que legitiman el empleo del tiempo, el consumo de la vida [...]. Realizarse es tener una vida sin historia, la cotidianidad perfecta” (Lefebvre, 1972:154), aunque con huidas periódicas, por ejemplo mediante el turismo que también le llega programado, aun cuando lo viva como libertad. Así, para las clases medias de los grandes conjuntos de la periferia su vida cotidiana les es dada, está programada para ellos a pesar de que lleguen a sentirse libres. En suma, desde estos sectores sociales y estos espacios de la ciudad, tampoco encuentra posibilidades para la reconquista de lo cotidiano. Aquí lo cotidiano parece que sólo puede ser “miseria”, es decir, reproducción social.

Con miras a la reconquista de la riqueza de la cotidianidad, la apuesta de Lefebvre se ubica decididamente en los habitantes del centro de la ciudad. Advierte que aun si son pobres, son privilegiados. Los centros de las ciudades tienen una característica que los diferencia de lo extendido en la sociedad burocrática de consumo dirigido: en los centros hay objetos “diferentemente fechados”, incluso superpuestos unos y otros. El espacio del centro de la ciudad podría ser pensado a partir de la metáfora del *collage* de temporalidades, o los diferentes tiempos que se cristalizan en un espacio.¹²

¹¹ La expresión *gentrification* es el término anglosajón propuesto por Ruth Glass en 1964 para calificar el embrionario regreso de las clases medias a las áreas centrales degradadas en el caso londinense. Actualmente, en España, aunque no en América Latina, esta palabra tiende a traducirse como “aburguesamiento”.

¹² Esta idea ha ocupado un lugar destacado dentro del pensamiento geográfico. Por ejemplo, Milton Santos habló de los espacios “relictos” de otros tiempos que actúan como inercias o rugosidades en el espacio actual (Santos, 1990).

Por ello, los centros de las ciudades integran objetos que no han podido ser reducidos a signo y menos aún a señal. Los centros de las ciudades permiten la permanencia de distintas simbologías superpuestas. La historia que se ha cristalizado en el espacio de los centros urbanos les otorga riqueza semántica. En esta perspectiva Lefebvre nos dice, los habitantes de los centros urbanos,

[...] aun siendo pobres se benefician del pasado y su margen de iniciativa sigue siendo considerable. La existencia de la ciudad, alrededor de ellos, es menos ficticia y decepcionante que en la periferia. Los monumentos, los encuentros en la calle y las actividades múltiples, apoyan lo imaginario. Lo imaginario urbano exalta la apropiación del tiempo y el espacio. Los habitantes [del centro] de la ciudad se apropian de la centralidad por disponer de una masa de significantes poco separados de los significados. En estos lugares favorecidos, lo urbano, germen de una posible sociedad urbana, se mantiene y se confirma. Lo urbano es la resistencia efectiva y victoriosa frente a la cotidianidad.

Así, lo urbano supera la cotidianidad degradada, relegada, funcionalizada y estructurada (Lefebvre, 1972:156).

Estos espacios que resisten la programación y la coacción, así como la reducción semántica a la señal y la alienación resultante de la separación entre significantes y significados,¹³ esbozan procesos –aún relativamente incomprensibles en los años sesenta– como es el caso de la gentrificación, pero ya identificados por su relevancia en el pensamiento de Lefebvre.

Esa riqueza en objetos diferentemente fechados e indisolublemente ligados a un significante que caracteriza los centros de las ciudades, lo lleva a introducir de forma pionera el problema de la gentrificación. Y no lo incluye sólo como un fenómeno urbano reciente, como una “novedad” o una nueva tendencia, lo considera precisamente como uno de esos resquicios por los cuales se pueda iniciar la reconquista de la cotidianidad, aunque con el riesgo de ser metabolizado por la sociedad burocrática de consumo dirigido. De esta manera, se pregunta:

¿Cómo es posible que se restaure el centro de las ciudades, más o menos abandonado, deteriorado? ¿Por qué la gente del cine y el teatro, así como los burgueses cultivados y distinguidos abandonan los barrios distinguidos y los conjuntos residenciales, para instalarse en estos núcleos reconstituidos? Mañana, el centro de las ciudades pertenecerá sin duda a los privilegiados del poder y del dinero. La ciudad y lo urbano corren el riesgo de convertirse en la riqueza suprema de los privilegiados, en

¹³ Algunos ejemplos que ofrece Lefebvre sobre esta separación entre significantes y significados son los relativos al arte y la estética: “Se consume discurso sobre arte y no arte. El turista consume discurso sobre Venecia, pero no Venecia” (Lefebvre, 1972:167).

el bien superior de consumo que confiere un cierto sentido a este consumo [...] ¿Por qué la gente acomodada se precipita sobre las antigüedades, los muebles de estilo? (Lefebvre, 1972:99).

Posiblemente la respuesta a estos interrogantes se puede hallar en la propia propuesta de Lefebvre: la gente busca lo antiguo porque los objetos de este tipo se resisten a ser desprovistos de sus diferentes historias y, en consecuencia, no han podido ser reducidos a señales, no han podido entrar en el proceso de reducción semántica, ser despojados de sus contenidos simbólicos. La gentrificación puede ser así, una puerta para que ciertos sectores de las clases medias reconquisten su cotidianidad alienada, pero también puede terminar forzando la reducción semántica a la que hasta ahora los centros de las ciudades han resistido. Si la gentrificación fuera la puerta para la reconquista de la cotidianidad, entonces ésta podría constituir una expresión particular del “enigma del devenir”. En otras palabras, así como la revisión del trauma en el psicoanálisis permite superarlo; en la vida urbana, la gentrificación sería una forma de regreso al pasado que permite la renovación, el cambio, vale decir, recuperar la “riqueza de la vida cotidiana”.

1981. Tercer momento de la relación riqueza / miseria de lo cotidiano

Para este momento en el ámbito del conocimiento científico, la crítica fracasó. Lefebvre señala: de la hipercrítica y la revalorización de lo vivido como concepto se pasó a la dominación de lo vivido soslayando lo concebido. El énfasis en lo vivido llevó por un lado a la pérdida de interés en la crítica, el interés del conocimiento se ancló en lo vivido por lo vivido. Por otro lado, el descuido de lo concebido trajo el fortalecimiento de posturas neopositivistas acríticas, que abandonan la alienación como concepto y el humanismo como proyecto (Lefebvre, 1981:32). De modo tal que en el ámbito científico de la hipercrítica del momento previo se pasó a la ausencia de crítica.

En términos de lo cotidiano, lo imaginario dado desde afuera del individuo (una foto, una imagen, el cine, la televisión) terminó matando la imaginación. Lo que alimentaba lo cotidiano –como la fiesta y lo lúdico– finalmente se fragmentó por completo de lo cotidiano y por lo mismo ya no nutre a la vida cotidiana, sino que funciona en un registro propio. Asociado a esto último, se ha instaurado el goce por el goce. Parte de esa fragmentación es que lo trágico salió de lo cotidiano y se canalizó hacia otros dominios, como el del espectáculo o el de lo esotérico. Al mismo tiempo, el trabajo se perdió totalmente como valor y sólo toma sentido dentro de la lógica del dinero y el valor de cambio.

Al mismo tiempo, el discurso social que se instauró es el de la crisis. Anteriormente, la crisis siempre refería a una situación transitoria entre un antes y un después. En este momento aparece un nuevo concepto de *crisis*, es la crisis como un estado permanente, es la crisis que llegó para quedarse.

Por otra parte, si en el momento anterior fenómenos como la gentrificación aparecían como un posible foco para abrir una riqueza de renovación de lo cotidiano, para este momento ya fueron apropiados por las clases medias fragmentadas y quedaron controlados desde afuera.

Frente a este panorama en donde parecería que lo cotidiano ya no tiene riqueza sino sólo miseria, Lefebvre encuentra una veta para la renovación, para que la repetición dé lugar a un nuevo resurgir de la riqueza de lo cotidiano: la crisis permanente puede tomar un papel crítico. Y frente a esta posibilidad, el conocimiento científico tiene frente a sí nuevamente el desafío de trabajar para restaurar la riqueza de lo cotidiano: la integración de lo lúdico y lo trágico en lo cotidiano, el combate por la diferencia (antes que la homogeneización empobrecedora) y por la igualdad (antes que la jerarquización), buscar el conocimiento de lo trágico, indagar en el movimiento constante entre lo cotidiano y lo trágico, sacar lo trágico del espectáculo y de lo esotérico y volver a integrarlo en lo cotidiano. A continuación presentamos un cuadro en el que sintetizamos los núcleos de los tres momentos:

<i>Momentos</i>	<i>Vida cotidiana</i>	<i>Discursos sociales sobre lo cotidiano</i>	<i>Mundo científico</i>	<i>Voz de Lefebvre</i>
1945	Riqueza profunda Miseria aparente	Cotidianidad miserable	La vida cotidiana es indigna del conocimiento científico	Integrar la vida cotidiana en el pensamiento científico
1961-1967	Miseria: cotidianidad controlada desde afuera	Sociedad del ocio, de la abundancia y del consumo	Hipercrítica que busca desenmascarar los mecanismos de control	Hipercrítica que busca desenmascarar los mecanismos de control
1981	Cotidianidad fragmentada	Crisis como estado permanente	Pensamiento sobre lo cotidiano acrítico	Integrar la cotidianidad fragmentada a partir de la aceptación de la crisis

La crítica de la vida cotidiana

Por último, quiero destacar que el sentido de la crítica es otra de las huellas de Lefebvre en el pensamiento sobre lo cotidiano. Después de su reflexión respecto

de este campo a lo largo de cuatro décadas, Lefebvre encuentra que en los años ochenta ya se ha instituido, se ha legitimado lo cotidiano como campo de estudio de varias disciplinas sociales, de la filosofía, de la literatura, del arte... pero advierte que se ha llegado a una situación paradójica a lo que se podría haber sospechado a mediados de los cuarenta: lo cotidiano se constituye en objeto de investigación en sí mismo y por sí mismo, se pierde el espíritu de crítica, el interés por develar lo que se esconde en lo cotidiano, los mecanismos sutiles que desde ahí operan para evitar que “cambie la vida”. Los científicos sociales, los filósofos, sólo se proponen descripciones más o menos detalladas de la vida cotidiana. Se perdió la crítica y la mirada política de lo cotidiano. Se lo describe como si el objetivo último fuera la descripción minuciosa y detallada en sí misma –la etnografía– no por lo que contiene más allá de lo aparente, por su capacidad transformadora de la vida social ni por lo que enmascara. Sin duda, buena parte de la investigación actual que se define bajo la rúbrica de “estudios culturales”, difícilmente podría eludir esta crítica. Tal vez un campo temático en el que esta tendencia se puede apreciar de manera clara es el de los estudios sobre “centros comerciales”, sin descalificar por ello la temática en sí, sino más bien como alerta sobre la forma de abordarla.¹⁴

Indudablemente, esta crítica –no de la vida cotidiana, sino de la investigación sobre la vida cotidiana– que Lefebvre formula a inicios de los años ochenta, en el presente es aún más pertinente que en ese momento. Efectivamente, se instituyó como campo de estudio, pero en el camino se perdió lo crítico. El pensamiento científico avanzó al desmontar los dogmatismos, los absolutismos y caminar hacia relativismos que permitieran rescatar la complejidad; sin embargo, en ese proceso parecería que se diluyó el sentido de la producción de conocimiento como crítica. Tal vez la investigación sobre la vida cotidiana debería ser revisada a la luz del mismo movimiento que Lefebvre propuso para ella, la miseria y la riqueza, pero de los estudios de lo cotidiano. El propio Lefebvre planteó la necesidad de una doble crítica: por un lado, la crítica de realidad estudiada; por otro, la crítica a los conocimientos adquiridos y también a los instrumentos conceptuales desarrollados y utilizados para generarlos (Lefebvre, 1961:350).

Bibliografía

- Augé, Marc (1993). *Los “no lugares”. Espacios del anonimato, una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 125 pp.
- Crespi, Franco (1997). *Acontecimiento y estructura. Por una teoría del cambio social*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 221 pp.

¹⁴ Adrián Gorelik plantea en un artículo reciente una crítica semejante (2002).

- Debord, Guy (1974). *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, Editorial Flor, 178 pp.
- De Certeau, Michel (1990). *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, París, Col. Folio-Essais, Gallimard, 350 pp.
- Di Meo, Guy (1991). *L'Homme, la société, l'espace*, París, Anthropos.
- Glass, Ruth, E. Hobsbawm, J. Pollins et al. (1964). *London: aspects of change*, Londres, Macgibbon & Kee, 342 pp.
- Gorelik, Adrián (2002). "Imaginarios urbanos e imaginación urbana para un recorrido por los lugares comunes de los estudios culturales urbanos", *EURE*, v. 28, núm. 83, mayo, Santiago.
- Heller, Agnes (1977). *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Col. Historia/Ciencia/Sociedad, Península, 423 pp.
- Hiernaux, Daniel y Alicia Lindón (2003). "Repensar la periferia: de la voz a las visiones exo y egocéntricas", en *Seminario sobre procesos metropolitanos y grandes ciudades*, México, Instituto de Geografía, UNAM, marzo, 30 pp.
- Joyce, James (1999). *Ulises*, México, Colofón, 806 pp.
- Lefebvre, Henri (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza Editorial, 255 pp.
- (1973). *De lo rural a lo urbano*, Barcelona, Península, 270 pp.
- (1958). *Critique de la vie quotidienne. Vol. I: Introduction*, París, L'Arche Editeur, 269 pp. (la primera edición es de 1946 publicada por Grasset).
- (1961). *Critique de la vie quotidienne. Vol. II: Fondements d'une sociologie de la quotidianneté*, París, L'Arche Editeur, 359 pp.
- (1981). *Critique de la vie quotidienne. Vol. III: De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*, París, L'Arche Editeur, 171 pp.
- (1983). *La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 276 pp.
- Lindón, Alicia (1999). *De la trama de la vida cotidiana a los modos de vida urbanos*, México, El Colegio de México-El Colegio Mexiquense, 483 pp.
- Lipovetsky, Gilles (1990). *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Col. Argumentos, Anagrama, 328 pp.
- Lukács, Georgy (1971). "Prefacio", en Agnes, Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, pp. 9-14.
- Mercanton, James (1999). "James Joyce", en *Ulises*, México, Colofón.
- Pimentel, Aurora (2001). *El espacio en la ficción*, México, UNAM-Siglo XXI, 250 pp.
- Santos, Milton (1990). *Por una geografía nueva*, Madrid, Espasa-Calpe, 257 pp.
- Simmel, Georg (1988). "El concepto y la tragedia de la cultura", en *Sobre la aventura*, Barcelona, Ensayos Filosóficos, Col. Homo Sociologicus, 45, Península, 1988, pp. 204-231.
- Soja, Edward (1996). *Thirdspace. Journey to Los Angeles and other real-and-imagined places*, Massachusetts, Blackwell, pp. 53-82.
- Tuan, Yi-Fu (1977). *Space and Place: The perspective of experience*, Minneapolis, University of Minnesota, 235 pp.