

Lefebvre y el giro espacial en antropología urbana

Notas para una epistemología del espacio vivido

Horacio Espinosa

Observatorio de Antropología del Conflicto Urbano (OACU), Barcelona, España

Resumen

La antropología urbana es una disciplina a la que le costó nacer. Su origen, en el seno del departamento de Sociología de la Escuela de Chicago, sitúa a la disciplina en una posición de dependencia frente a la sociología urbana. Sin embargo, el enfoque etnográfico de la Escuela de Chicago dura poco, fagocitado por una sociología estadística y cuantitativa, que durante mucho tiempo será la dominante. Por su parte, los antropólogos llegan tarde a la ciudad, ya entrados los años 1960's, y cuando llegan, vacilan entre hacer antropología en la ciudad o antropología urbana. Es en las décadas de 1970 y 1980 cuando se intenta dibujar un marco epistemológico para la antropología urbana, que ha ingresado al siglo XXI huérfana de un objeto de estudio claro. Este es el diagnóstico del problema respecto al cual el filósofo urbano Henri Lefebvre puede darnos algunas luces. Usando fragmentos de etnografías propias como ejemplo, el presente texto realiza una relectura antropológica de algunos conceptos *lefebvrianos* como “espacio vivido” y “vida cotidiana”, resaltando su carácter socialmente transformador; igualmente, a través de una serie de reflexiones epistemológicas, se tiene la intención de avanzar en la formulación de algunas conclusiones metodológicas relevantes para la construcción de una etnografía urbana con perspectiva crítica.

Palabras clave: Antropología urbana; Henri Lefebvre; etnografía urbana; espacio vivido; teoría etnográfica.

Lefebvre and the spatial turn in urban anthropology

Notes for an epistemology of lived space

Abstract

Urban anthropology is a discipline that has struggled to become alive. Its origin, within the Sociology department of the Chicago School, places the discipline in a position of dependence on urban sociology. However, the ethnographic approach of the Chicago School was short-lived and was swallowed up by statistical and quantitative sociology, which was to become dominant for a long time. For their part, anthropologists arrived late to the city, in the 1960s, and when they arrived, they hesitated between doing anthropology in the city or urban anthropology. It was in the 1970s and 1980s that an attempt was made to draw up an epistemological framework for urban anthropology, which entered the 21st century without a clear object of study. This is the diagnosis of the problem on which urban philosopher Henri Lefebvre can shed some light. Using excerpts from my own ethnographies as an example, the present text makes an anthropological re-reading of some Lefebvrian concepts such as “lived space” and “everyday life”, highlighting their socially transformative character; likewise, through a series of epistemological reflections, the intention is to advance in the formulation of some relevant methodological conclusions for the sake of construction of an urban ethnography with a critical perspective.

Key words: Urban anthropology; Henri Lefebvre; urban ethnography; lived space; ethnographic theory.

Lefebvre y el giro espacial en antropología urbana

Notas para una epistemología del espacio vivido

Horacio Espinosa

Introducción

En un socarrón artículo, el sociólogo Mark Gottdiener se pregunta “¿Quién es el dueño de Lefebvre?” (2018) y concluye que se ha instaurado una conspiración del silencio entre los sociólogos urbanos anglófonos para no reconocer al francés y entregar su legado a los geógrafos. Introducido en el mundo anglosajón por una heterogénea mezcla de geógrafos posmodernos (Edward Soja), filósofos culturales (Frederic Jameson), politólogos (Stuart Elden) y sociólogos urbanos (el propio Gottdiener), el pensamiento de Lefebvre se habría constituido, en palabras del sociólogo norteamericano, en un fetiche para los geógrafos marxistas. Empezando por David Harvey, por supuesto, pero también para una escuela de geografía de Los Ángeles, que supuestamente se vanagloria de renovar el pensamiento urbano gracias a Lefebvre, para así dejar atrás el triste legado “sociologista” de la Escuela de Chicago. Los geógrafos han convertido a Lefebvre en su “mercancía intelectual”, como sarcásticamente afirmaría él mismo (Gottdiener, 2002).

Vista desde el otro lado del Atlántico, esta historia sorprende, ya que durante los años 1970’s tanto Lefebvre como Castells fueron los faros de la sociología urbana francesa. De la red académica que ayudaron a construir surgió la revista *Espaces et Sociétés* de la cual Lefebvre fue presidente; se creó la *Mouton Book Series*; el *International Sociological Association Research Committee on Urban and Regional Development (RC21)*; y el *International Journal for Urban and Regional Research*. De la misma manera, el pensamiento de Henri Lefebvre se mantuvo vivo en Francia gracias a Jean Pierre Garnier, y en España gracias a Mario Gaviria, otro gran sociólogo urbano y colaborador de Lefebvre. Sin embargo, en las últimas dos décadas, si alguien ha mantenido vivo el legado de Lefebvre, al menos en el mundo hispano hablante, ese ha sido el antropólogo Manuel Delgado. La noción *delgadiana* del espacio público como una ideología, así como la diferenciación que hace entre “lo urbano” y la ciudad, son de naturaleza eminentemente *lefebvrina*.

Consideraría un desatino hacer como Gottdiener y participar de esta *boutade* del ‘yo más’ en la guerra disciplinar por dirimir a quién pertenece Lefebvre, pero ahora introduciendo a la Antropología en el contencioso. El mismo Lefebvre no hizo más que cuestionar la división burguesa de las disciplinas científicas, dedicándole a este tema un libro entero: *Méthodologie des sciences* (2002). El exabrupto de Gottdiener es aún más chocante si caemos en la cuenta de que él mismo había escrito un artículo, dos años antes al mencionado, donde afirmaba que Lefebvre jamás se había referido a sí mismo ni como geógrafo o urbanista, mucho menos sociólogo o filósofo. Aunque Lefebvre fuera todo esto a la vez, él sobre todo se consideraba un marxista, seguramente de los “raros”, pero como buen seguidor de Marx, se opuso a toda tentativa de encerrar el conocimiento en compartimentos estancos. El Gottdiener del 2000 describió el proyecto *lefebvrino* de esta manera:

[...] antes que nada, el objetivo explícito de Lefebvre fue aprender la dialéctica de Marx lo suficientemente bien, como para pensar como Marx, y exhortó a sus estudiantes a compartir el mismo objetivo (2000: 94).

Lefebvre fue un “marxista metodológico” (Shields, 1999: 90) que enseñó a sus estudiantes a aplicar el materialismo dialéctico más allá del interés por el conflicto capital/trabajo, central en los estudios clásicos de Marx y Engels. En esto, y en el interés por el concepto de alienación, Lefebvre seguiría a Lukacs, para el cual la única ortodoxia marxista que merece la pena seguir es la del método (1984 [1969]: 73). Así, Lefebvre desarrollaría su teoría sobre la producción del espacio, temática ajena a la ortodoxia marxista, pero no se detendría ahí, realizando un giro epistemológico, proponiendo una “dialéctica” del espacio social (Soja, 1996). A pesar de su carácter díscolo, en los años ochenta, mientras el resto de marxistas ya se habían convertido más o menos al posmodernismo, Lefebvre, “el superviviente más anciano de la tradición del marxismo occidental” se mantenía “imperturbable y original sobre temas normalmente ignorados por la izquierda, sin doblegarse ni desviarse” (Anderson, 2015[1983]: 38).

Tras los pasos de Lefebvre –*ortodoxia en el método, heterodoxia en el objeto de estudio*– Guy Debord, uno de sus alumnos, aplicaría el método dialéctico a su crítica de “la sociedad del espectáculo” (1967), al igual que haría Baudrillard –otro célebre pupilo de Lefebvre– con “la sociedad de consumo” (2007 [1970]). Debord, introducido en el círculo cercano a Lefebvre por Michele Bernstein, formaría, junto con Raoul Vaneigem y la propia Bernstein, el núcleo duro de la Internacional Situacionista (IS), un grupo de ideología marxista pero de tácticas surrealistas y dadaístas. Lefebvre y los Situacionistas azuzarían acciones de agitación política en Estrasburgo y Nanterre, que culminarían en los sucesos revolucionarios de Mayo del ‘68. En opinión de Miguel Amorós, antes que por Marx, la IS estaría influenciada por Lefebvre, Nietzsche y Bataille (2010: 136), por lo que no debería extrañarnos que los propios situacionistas afirmasen ser tan marxistas “como Marx decía ‘yo no soy marxista’” (Internacional Situacionista, 1999 [1964]):

Lefebvre describiría como una historia de amor su relación con Debord y los Situacionistas; sin embargo, “hay historias de amor que empiezan bien y terminan mal. Esta fue una de esas” (Lefebvre, entrevistado por Kristin Ross, 1997: 69). Según Lefebvre, los situacionistas “insultaban a todo mundo [...] todo les molestaba”, por lo que al final, siguiendo el ejemplo de André Breton, expulsarían a todos los miembros díscolos hasta “conseguir un núcleo pequeño, puro y duro” (1997: 73). Debord especialmente caería en un dogmatismo tan violento como estúpido, ya que se trataba de un “dogmatismo sin dogma”, repitiendo mecánicamente “que todo urbanismo es una ideología burguesa” y al caer en tal reduccionismo, “abandonaron el problema de la ciudad” (1997: 83).

No sería la primera vez que Lefebvre se veía extrañamente envuelto en un ambiente donde primaba el dogmatismo autoritario; por esta razón abandonaría el Partido Comunista Francés (PCF), oponiéndose al silencio de esta formación política ante las purgas estalinistas, la invasión soviética de Praga y Hungría, pero sobre todo, al apoyo que el PCF profesó al Gobierno francés en la guerra de Argelia (Shields, 1999: 86). Mucho antes, en sus años como estudiante de Filosofía en el Instituto St. Augustine, Lefebvre habría rechazado las categorías aristotélicas dominantes, despertando en él una indeleble aversión por el *logocentrismo*, la primacía de la lógica formal y el carácter monádico de los conceptos científicos. Habiendo descubierto a Nietzsche y Spinoza, empezaría a formarse en su pensamiento un dualismo central, donde se enfrentarían en guerra eterna la «“experiencia vivida” (*le vécu*, lo vivido) y el “pensamiento conceptual” (*le conçu*, lo concebido)”» (Shields, 1999:9).

¹ La figura del Lefebvre situacionista como faro del Mayo del ‘68 crearía el mito literario del profesor de teoría urbana como personaje activista, teatral y comprometido, imbuido en acciones subversivas. El escritor Sebastián Jovani, en su novela “Emet o la revolta” (2011), construye un personaje ficticio usando la figura real del antropólogo urbano Manuel Delgado, como líder de un colectivo situacionista llamado F.A.S.T.I.C (“asco” en catalán - Facció Autonoma de Sublevació Tàctica Inherent al Contexto) que se opone a la renovación urbana del Parque Güell de Barcelona para convertirlo en un parque temático de la marca de helados Ben & Jerry’s.

Lefebvre mantendría toda su vida este rechazo universitario a *le conçu*, en su crítica a los estudios urbanos clásicos, por ejemplo, aspecto sobre el cual fue especialmente contundente en *La revolución urbana* (1976 [1970]). Para Lefebvre, las ciencias especializadas, como la geografía o el urbanismo, han producido caracterizaciones *ad hoc* de la *sociedad urbana*, como sociedad industrial, post-industrial, de consumo, del ocio, tecnificada (o “smart” dirían hoy en día); pero lo urbano, en tanto *le vécu*, se les escapa. El propio Lefebvre tiene su propia definición sociológica de la sociedad urbana como “sociedad burocrática del consumo dirigido” (1976 [1970]: 8); pero si se hubiese quedado ahí no estaríamos ahora hablando de él. Quizás por esto el propio Manuel Castells (1998) negaba que Lefebvre hubiese sido un sociólogo empírico, por lo que le llama “filósofo”, no sin cierto ánimo polémico.

Gottdiener (2000) no está en absoluto desencaminado cuando señala el carácter lefebvriano del nuevo análisis urbano o “giro espacial” [*spatial turn*], en disciplinas como la geografía, la ciencia política y la sociología. Acierta igualmente –no sin “mala leche”– en atribuirles a David Harvey y Manuel Castells el rol de simples divulgadores del viejo Lefebvre a manera de *revival*; tanto el geógrafo inglés como el sociólogo español tienen un papel central en la refundación de la teoría urbana, pero siempre como aprendices del maestro. Antes del *spatial turn*, en pocas ocasiones los urbanistas habían pensado en *lo urbano* como tal, mucho menos de forma crítica al urbanismo capitalista. Su pobreza teórica era directamente proporcional a sus deseos de *poder instrumental*, prometiendo poco más que fabricar un buen producto. Los viejos urbanistas profesaban un antimarxismo militante, eran abiertamente liberales, ignoraban deliberadamente los problemas de clase y estaban poco interesados por la teoría (Gottdiener & Feagin, 1988; Castells, 1972; Harvey, 1976).

Aunque la vehemencia crítica de la teoría urbana es relativamente reciente, no siempre ha sido recibida con la radicalidad que requieren estos tiempos. En fechas no tan lejanas, Neil Brenner (2009) se preguntaba qué había de crítico en la Teoría Urbana que se autodenominaba “crítica”. Con cierta desesperación, Brenner consideraba insuficientes los planteamientos que, desde la geografía radical, se habían realizado al modelo que tendía a la urbanización global, desde un paradigma de capitalismo avanzado que reproducía (y continúa reproduciendo) la *doxa* neoliberal.

Hablamos de momentos especialmente álgidos, donde acababa de estallar una crisis financiera global como la del 2008, que derivaría casi inmediatamente en una crisis inmobiliaria, dejando a millones de personas en la calle. Mientras tanto, los Estados sometían a las masas a procesos acelerados de reestructuración urbana, generando una gran incertidumbre social. Este fenómeno parecía ocurrir en un escenario post-ideológico, donde las así llamadas “izquierdas” y las “derechas” se diferencian poquísimo, en su (nulo) intento por revertir los efectos de la urbanización neoliberal. En ese panorama, se sentía la ausencia de un urbanismo capaz de ser una herramienta verdaderamente revolucionaria. Estas fuerzas emancipatorias, en estado de latencia, más que ser azuzadas, intentaban ser encauzadas cívicamente gracias a una serie de repertorios urbanísticos (Brenner, 2009).

El rol de la Antropología urbana durante el cambio de paradigma de los nuevos estudios urbanos fue más bien modesto. La sensación de insignificancia que pesa sobre la disciplina no es nueva y, de hecho, se remonta a mucho antes del *spatial turn*. En “Exploring the city” de 1980, Ulf Hannerz provocaba a la disciplina, afirmando categóricamente que “la antropología urbana no tiene pasado y sí tiene motivos para preocuparse por su futuro” (1986 [1980]: 12). Esta obra era uno de los primeros intentos serios por teorizar la necesidad de superación de la antropología en la ciudad y llevar a cabo, de una vez por todas, algo que fuera digno de llamarse antropología urbana.

Veinte años después, Setha M. Low coordinaría el monográfico colectivo “Theorizing the city” (1999). En la introducción a esta obra, Low incidía en el lamento por la disciplina, afirmando que “la ciudad ha sido sub teorizada por la Antropología”, siendo marginada en esta tarea por sociólogos, geógrafos, urbanistas e historiadores (1999: 1). Esta antropóloga –cuyo guiño a la fundacional obra de Hannerz no se limita al título– se

hacía eco del llamamiento que ya había realizado el sueco, y pontificaba por una “antropología de la ciudad en lugar de una antropología en la ciudad” (Low, 1999: 2). Más de una década antes que Low, esta distinción ya había sido señalada en su justa importancia, y descrita como algo que va más allá de un simple gesto de “rasgarse las vestiduras”, en absoluto “trivial” para el futuro de la disciplina (Gulick, 1989: XIV).

Prácticamente ayer, en “A companion to Urban Anthropology” (2014), Nonini expresaba de otra manera el mismo grito de guerra para una nueva antropología urbana: ¡teoría, teoría, teoría!. En una genuflexión ritual, Nonini valora la importancia central de la etnografía para la ciencia antropológica, pero sólo para dar paso a la advertencia –crucial– de que la etnografía, por más importancia que tenga, no será en absoluto la solución a los problemas teóricos de la Antropología urbana. Igualmente, no se trata de un método intocable. En lo que se refiere a lo urbano, nosotros los etnógrafos no podemos simplemente “pasar el rato” esperando que un barrio o incluso una ciudad sea “una réplica ampliada de una aldea en las islas Trobriand a la manera de Malinowski” (Nonini, 2014: 02).

En el mismo volumen monográfico, Setha M. Low se muestra más optimista que una década antes respecto a la Antropología urbana. Habla de la muerte y renacimiento de la disciplina gracias al rechazo de “las estrategias de la etnografía tradicional como inadecuadas para hacer frente a las complejidades de las ciudades modernas” (Low, 2014: 16). Más adelante me referiré al “barrionalismo”, así como a la búsqueda del “salvaje urbano”, como uno de los síntomas de esta forma de hacer etnografía, presentes en muchas de las antropologías en la ciudad.

Sin que este trabajo tenga como propósito realizar una historiografía de la Antropología urbana, asunto que me sobrepasa, es necesario hacer un rodeo para contextualizar, aunque sea de una manera superficial, la continua crisis de la Antropología urbana. Tanto Hannerz (1986 [1980]) como Low (1999) señalan que la raíz del problema se remonta hasta los años 1930s, cuando algunos sociólogos de la Universidad de Chicago formaron lo que posteriormente se conocería de manera genérica como “Escuela de Chicago”. Aunque Engels había publicado la seminal investigación urbana “La situación de la clase obrera en Inglaterra” en 1845, las etnografías chicaguianas son reconocidas las primeras, que, *como tales*, fueron realizadas en el ámbito urbano. La gran mayoría de los trabajos de la Escuela de Chicago fueron publicados con posterioridad, en muchas de las compilaciones y monografías que se han dedicado al tema; por nombrar algunas, el volumen sobre William I. Thomas; “Social Organization and Social Personality” (1966); el dedicado a Ezra Park, “On social control and collective behavior” (1967); o “The City”, la célebre colección de ensayos de Park, Burgess y McKenzie, ese sí, publicado contemporáneamente, en 1925.

Una de las innovaciones de la Escuela, fue la introducción del punto de vista del participante, una perspectiva que los antropólogos contemporáneos llamamos “emic”. Está ampliamente documentado que Park se inspiró en el trabajo pionero de los antropólogos para llevar a cabo sus estudios en Chicago:

los mismos pacientes métodos de observación que antropólogos como Boas y Lowie han empleado en el estudio de la vida y costumbres de los indios norteamericanos, podrían emplearse aún más fructíferamente, en la investigación de las costumbres, creencias, prácticas sociales y concepción de la vida prevalecientes en la Pequeña Italia (Park, 1952: 15) La traducción me pertenece).

En las etnografías de Chicago había un interés, muchas veces magnificado, por el orden moral. Una preocupación constante por cómo los sujetos se presentan a los otros y como luchan por obtener una respetabilidad en un entorno complejo y cambiante. Este “orden moral” jamás fue definido, así como su contraparte “desorden moral”, que en muchos casos se parece a lo que hoy llamaríamos simplemente diversidad social. Así, aunque la Escuela de Chicago fuese pionera en el método, sus teorías no distaban de ser meras emanaciones superfluas emparentadas con los valores de los reformistas morales de la época. Teóricamente, quizás su mayor legado es el concepto de “ecología humana”, tristemente inspirado en los autores del darwinismo social.

Para la década de 1930, la sociología urbana etnográfica daría paso al estructural-funcionalismo, dominante en Sociología durante las décadas posteriores (Hannerz, 1986 [1980]: 41). Como es por (casi) todos reconocido, el método etnográfico, definido como “explicaciones sobre todo cualitativas y ricamente contextualizadas del pensamiento y la acción humanas”, es el signo distintivo de la antropología (1986 [1980]:18). Así, los antropólogos tuvieron la oportunidad de aprovechar el abandono de la etnografía por parte de la sociología urbana, para “reclamar lo que es suyo” e interesarse por lo urbano. Pero no lo hicieron. No es de extrañar que, en los años sesenta, cierto urbanista opinara que los antropólogos eran “gente notoriamente agoráfoba, antiurbana por definición” (Benet, 1963: 212). Es hasta 1968 que Eddy publica el primer trabajo que lleva por título *Antropología urbana* (1968). La reacción provocada daría la razón a los que señalaban el supuesto antiurbanismo de los antropólogos.

Leeds describe a la antropología urbana como una disciplina “espuria y retrógrada”, una simple “excusa para mantener un asunto dentro de una disciplina que no puede y no debe manejarlo” (1972: 04); mientras que para Robin Fox no es más que “una lucha indigna por encontrar salvajes sustitutos en los barrios bajos” (1975: 20). Aunque podrían haberse ahorrado la virulencia, había una parte de razón en las críticas. Y no como cosa del pasado de la disciplina. Pensemos, por ejemplo, en las reificaciones etnologizantes que, ayer mismo, eran generadas por el mal uso del concepto de “*tribu urbana*” aplicado a los estilos urbanos juveniles. Originalmente una metáfora usada por el sociólogo Michel Maffesoli (2004 [1988]), con la cual señalar ciertos aspectos fragmentarios de una sociabilidad regresiva (“tribalización”) en la posmodernidad; lo de “*tribu urbana*” no es un objeto empírico, y en absoluto un concepto pertinente para categorizar a las culturas urbanas.

Esto no impidió que muchos antropólogos urbanos usaran la categoría de forma caricaturesca para describir a las culturas juveniles, como si *efectivamente* fueran reductos primitivistas enclavados en las ciudades contemporáneas. Así, regidos por estrictos rituales concernientes al vestido, la música, el uso de la violencia y el consumo de drogas, algunos antropólogos simplemente trasladaron el levi-straussiano principio de “*homología*”, para sugerir que estilo, identidad y forma de vida son simbióticos en los miembros de estas supuestas tribus (ver Feixa, 2006: 120). Un ejemplo realmente vergonzoso de cómo se cree encontrar a estos “salvajes sustitutos” en las culturas urbanas, lo encontramos en Costa, Pérez & Tropea (1996), donde los autores nos proporcionan una caricaturización extrema de los jóvenes urbanos como auténticos salvajes metropolitanos.

Si el salvaje urbano era un sustituto del nativo exotizado, la aldea urbana o “pueblo urbano” –usando el término de Gans (1982)– vendrían a ser los sustitutos de los enclaves pre modernos de la etnología clásica; lugares que, con la urbanización global, se volverían cada vez más inaccesibles para los antropólogos occidentales, obligados a mirar hacia la ciudad por necesidad antes que por voluntad. Un ejemplo clarísimo de estas aldeas urbanas es el *barrionalismo* o la fijación idealizante por los barrios, en gran parte de las etnografías urbanas. Aquí ya no hablamos del supuesto salvajismo de “tribus urbanas”, como los *punks* o los *skins*, sino su exacto contrario, la comunidad ideal perfectamente integrada.

En la mitificada “vida de barrio” habría una gran proporción de estrechas relaciones sociales; sin embargo, como ya aprendimos con Jane Jacobs, en las grandes ciudades hay que “deshacernos de cualquier ideal del barrio como unidad introvertida y autosuficiente” (2013 [1961]: 145). Resulta difícil encontrarnos con barrios, condensados lo suficiente hasta poseer todas las características de solidaridad orgánica y espontánea, atribuibles a una pequeña comunidad, pero dentro de la ciudad. Sin embargo, el propio Ezra Park sugiere el uso de la etnografía, no para el estudio de la realidad urbana o algo por el estilo, sino para estudiar el *Little Italy* de Chicago. ¿La búsqueda de “pueblos urbanos” y enclaves étnicos forma parte del ADN de la Antropología urbana heredado de la Escuela de Chicago? Es probable. Y ¿qué pasa cuando no se ha encontrado, materializado, este ideal *barrionalista*? Pues al antropólogo le da por usar términos como anomia, deshumanización y tantos otros para describir estos barrios “disfuncionales”. Esto ya ocurrió en etnografías clásicas, como la que llevó

a cabo Harvey Zorbaugh (1983), miembro de la Escuela de Chicago, en el Lower North Side, y que se publicó originalmente en 1929 bajo el nombre de *The Gold Coast and the Slum*.

Uno de los barrios estudiados por Zorbaugh, a las afueras de la Costa de Oro, estaba constituido básicamente por pensiones ocupadas por oficinistas, secretarías y otros trabajadores jóvenes solteros, cuya situación laboral estaba atravesada por la transitoriedad. En el barrio, las relaciones eran endeble, marcadas por el anonimato. Vaya que se trataba de un *barrio dormitorio*. Zorbaugh describe esta situación de forma dantesca como una zona de anomia, soledad y “desorganización social”, equivalente a lo que hoy en día se diagnosticaría como ausencia de “cohesión social”. El etnógrafo, al no considerar el contexto general del Chicago de los años 1920’s, abierto y tolerante, no había reparado en que quizás los residentes de ese barrio expandían sus relaciones sociales por toda la ciudad, gracias a las posibilidades que daba la movilidad y el anonimato, como bien señala Hannerz (1986 [1980]: 61).

Más que antropología urbana, durante mucho tiempo lo que se ha estado haciendo es antropología *en* la ciudad. Etnógrafos aplicando metodologías de origen rural en un entorno urbano, eternas búsquedas de enclaves étnicos o proyecciones psíquicas de prejuicios anti urbanos que se confunden con análisis críticos. No es de extrañar que, ya en la década de 1980, el propio Hannerz oliera algo mortecino en la antropología *en* la ciudad realizada hasta la fecha; una muerte disciplinar que, para principios del siglo XXI, sería certificada por Setha M. Low. Por supuesto, no estaríamos aquí si creyéramos que esta muerte es definitiva. Como la propia Low afirma, “hay un renacimiento...” Es necesario, no obstante, que la disciplina se haga algunas preguntas epistemológicas y metodológicas, como las que extraigo de la inabarcable obra de Henri Lefebvre y otros autores que lo complementan. Estas reflexiones sobre *la cosa urbana* serán desarrolladas teóricamente a lo largo de este artículo y, en la medida de lo posible, ejemplificadas con fragmentos de etnografías urbanas propias.

El espacio vivido

En sus maquetas, el arquitecto o urbanista “proyectista” suele representar el espacio como un recipiente vacío, estrictamente *euclidiano*; en esa aparente *tabula rasa* plasma libremente sus fantasías arquitectónicas y urbanísticas. En la visión canónica de los planificadores urbanos, el espacio es concebido por encima, a pesar o en contra de las relaciones sociales que ya tienen lugar en la ciudad. Se suele asumir que el diseño urbano prefigura los usos, relegando a los usuarios a una posición de dominación frente al experto. Esta visión tradicionalista de la arquitectura no tiene por qué ser “clásica”; con la mejor de las intenciones, teóricos contemporáneos que pretenden diseñar “ciudades para la gente” a través de proyectos urbanísticos a “escala humana” (Gehl, 2010), o teóricos de un “urbanismo con perspectiva de género” (Muxí et al., 2011), terminan rindiéndose ante la concepción euclidiana del espacio urbano: la ilusión de que el diseño arquitectónico determina el uso social.

En el otro extremo tenemos a la sociología urbana estructuralista. Si para el arquitecto el proyecto urbanístico prefigura el uso social, para sociólogos como Manuel Castells, la estructura social, sobre todo en un sentido económico, sería la que prefigura lo urbano. Es más o menos lo que el español afirma en “La cuestión urbana” (2014 [1972]): que el espacio no tiene ningún valor más allá de ser un producto de “las fuerzas sociales” y, por lo tanto, “no existe teoría específica del espacio, sino simplemente despliegue y especificación de la teoría de la estructura social” (Castells, 2014 [1972]: 152). Tanto si el espacio social está prefigurado por el urbanismo o por la economía, la ciudad es vista como un lugar sobredeterminado, cuyo destino ya ha sido escrito en otra parte. En las antípodas del posterior “giro espacial”, hablar de cultura urbana implicaría “antropologizar” la ciudad, todo un insulto para Castells, quien con sutil ironía afirma:

La “sociedad urbana” es definida ante todo como una cierta *cultura*, la *cultura urbana*, en el sentido antropológico del término, es decir, un cierto sistema de valores, normas y relaciones sociales que poseen una especificidad histórica y una lógica propia de organización y de transformación (2014 [1972]: 95).

Aunque entiendo la sospecha de Castells –que subyace a su crítica a la reificación de lo urbano–, su positivismo sociologista radical es insostenible. En línea con Martínez Lorea, considero que lo urbano “organiza la propiedad, el trabajo, las redes de cambio, los flujos de materias primas y energías que lo configuran y que a su vez quedan determinados por él” (Martínez Lorea, 2013: 14). Castells, antagonista de esta postura, identifica “el modo urbano” con la forma que adopta el aparato productivo en tanto “expresión espacial de los medios de producción” o el sistema de consumo, en tanto “expresión espacial de la fuerza de trabajo” (2014 [1972]: 154); incluso ironiza a costa de Lefebvre y la relativa autonomía que le otorga a lo urbano, tildándolo de “espontaneista social”, libertario y poco menos que un loco (2014 [1972]: 110). Al sociólogo le deja indiferente toda expresión urbana *gratuita* que no sea actividad productiva, que en su teoría termina reducida a un esotérico “elemento no-trabajo”, lo que no tendría una “expresión espacial específica” (2014 [1972]:154). La ciudad, para Castells, más allá de las prácticas productivas y de consumo, se vuelve *inespecífica*, una nadería, el descampado.

Pues bien, esto urbano *inespecífico* ocupa un lugar central para Lefebvre en La Producción del Espacio (2013 [1974]). El primer giro teórico que realiza respecto a la teoría urbana sociologista es cuestionar la existencia de un espacio abstracto pre-simbólico independiente de las relaciones sociales, o, como perfectamente lo ha sintetizado el propio Lefebvre “no hay relaciones sociales sin espacio, de igual modo que no hay espacio sin relaciones sociales” (2013 [1974]: 221). Un poco antes, en La Revolución Urbana (1976 [1970]), Lefebvre reescribía los modos de producción marxistas, como “modos de pensamiento, de acción, de vida” (1976 [1970]: 47). Esto tiene consecuencias políticas concretas, ya que no basta con cambiar la economía: hay que cambiar la vida.

La dialéctica lefebvriana en la producción del espacio consiste de tres órdenes interconectados: la “práctica espacial” [*lo percibido*] que expresa el vínculo entre la vida cotidiana (“el uso del tiempo”) y la infraestructura urbana (“las rutas y redes que se ligan a los lugares de trabajo, de vida ‘privada’, de ocio”); las “representaciones del espacio” [*lo concebido*]: el espacio urbano planificado, racionalizado, conceptual (de “los científicos, planificadores, urbanistas, tecnócratas, fragmentadores, ingenieros sociales y hasta el de cierto tipo de artistas próximos a la cientificidad”), es decir, “el espacio dominante en cualquier sociedad”; y por último, “los espacios de representación” [*lo vivido*], espacio apropiado por los habitantes o los usuarios urbanos, pero también el de ciertos artistas, escritores, y filósofos que “describen y sólo aspiran a describir”, en suma, “el espacio vivido a través de las imágenes y los símbolos que lo acompañan”, que no obstante, también es “espacio dominado, esto es, pasivamente experimentado”, pero “que la imaginación desea modificar y tomar” (Lefebvre, 2013 [1974]: 97-98).

Como en todo nudo, los órdenes de la dialéctica espacial (*lo percibido*, *lo concebido* y *lo vivido*) se encuentran entrelazados, por lo que su separación no es en absoluto “real” sino meramente analítica. No existe discontinuidad, por más que como efecto de la alienación no percibamos las heridas no suturadas del conflicto entre las tres esferas; por el contrario, hay una ilusión de armonía, que suele saltar por los aires en el nivel del espacio vivido, que es donde se perciben las contradicciones entre los distintos órdenes. Como enuncia el propio Lefebvre, es en el espacio vivido donde se intersecta la dominación con la imaginación creadora. Un ejemplo de cómo la apropiación urbana –en tanto modo central del espacio vivido– se encuentra en una dinámica conflictiva con el resto de los órdenes de la dialéctica, lo encontramos en el caso de los *tianguis* mexicanos. Los *tianguis* (del nahuatl “*tianquiztli*”) son mercadillos callejeros que se remontan a la época prehispánica y que, hasta la actualidad, prevalecen como la principal forma de comercio popular en el México urbano.

Desde 2009 hasta 2016 llevé a cabo una etnografía, a intervalos irregulares, en siete *tianguis* de la ciudad de Guadalajara, en el occidente de México (Espinosa, 2013; 2016; 2017). Lo vivido (*le vécu*) para la cultura urbana mexicana tiene en los *tianguis*, en tanto “espacio social”, un lugar privilegiado. A través del *tianguis* se realiza

la ciudad desde la perspectiva de sus usuarios. *Recorrer un tianguis es re-hacer la ciudad*, como se ha entendido desde siempre. De hecho, en nahuatl existe el término *tianquiztlayualoa* que expresaba este *hacer/ser tianquiztli* entre los antiguos pueblos mexicanos (Robles, 2004: 68). Nada distinto a lo que ocurre con cada recorrido urbano: si entendemos la ciudad como un sistema que conecta signos y objetos, entonces “el acto de caminar es al sistema urbano lo que la enunciación (el speech act) es a la lengua o a los enunciados realizados” (De Certeau, 2000 [1980]: 109-110); por lo tanto, caminar tiene un efecto performativo. Así como la enunciación hace la lengua, el caminar hace la ciudad.

Los tianguis, como forma suprema de la apropiación popular de las ciudades mexicanas, siempre han sido un *topos* más o menos incómodo para el poder establecido, cuya estrategia de control ha basculado entre la cooptación, la competencia y la represión a los tiangueros. John Cross (1998; 2005) lleva años investigando las formas de organización política de los tiangueros. En contra de la opinión popular, que acusa a los tiangueros de ser blanco fácil del “clientelismo político”, Cross argumenta que existe un vaivén que demuestra la existencia de una dialéctica cooptación-resistencia. Efectivamente, el Estado ejerce un control informal sobre los tianguis a través de la práctica de las “mordidas” (pagos ilegales) a los sindicatos, que otorgan y quitan espacios a los tiangueros bajo lógicas abiertamente clientelistas. Aún recuerdo cuando uno de mis informantes tiangueros se ofreció a colocarme “en un lugar chingón del tianguis” presumiendo de sus contactos sindicales (Espinosa, 2013: 228).

Sin embargo, los tiangueros están lejos de ser un simple tentáculo del poder del Estado. Así, cuando ha surgido en el horizonte algún proyecto multimillonario que necesite de reformas urbanas para las cuales los tianguis sean un estorbo, el Estado ha pasado de la cooptación a la represión, acompañada de campañas rebosantes de ideología higienista anti-tianguera (Espinosa, 2016; 2017). Ante estos casos, los tiangueros muestran una enorme capacidad de autoorganización y fuerza política. Esto es exactamente lo que ocurrió en Guadalajara en 2015 cuando se lanza la ley de “Imagen Urbana”, así como el programa “Banquetas Libres”, este último en un principio orientado a evitar que los automovilistas estacionen sus coches en las banquetas, pero que en “la letra pequeña” anunciaba que se actuaría también contra el llamado “comercio informal”.²

De forma simultánea a la expulsión de los tiangueros del centro de la ciudad, el entonces alcalde de la ciudad y hoy gobernador del Estado de Jalisco, Enrique Alfaro Ramírez, oficializaba el proyecto de creación de la Ciudad Creativa Digital (CCD) en las inmediaciones del Parque Morelos, que se encontraba desde hacía años en *stand by*. Dicho proyecto, nombrado como el “Hollywood de las artes digitales” por el anterior gobernador, Emilio González Márquez, contaría con empresas de cine, televisión, multimedia, videojuegos y animación digital, así como zona de viviendas, comercio y entretenimiento (Diario *El Informador*, 2012). El antecedente de la CCD sería la proyección de “La Villa Panamericana” –viviendas para los atletas de los Juegos Panamericanos del 2011– en la misma zona del Parque Morelos donde se ha construido la CCD. El resultado de las operaciones de expropiación y desalojo se calcula en cerca de 11 hectáreas adquiridas por el Ayuntamiento.

A la par de la expulsión vecinal, usando como caballo de Troya el proyecto de la CCD, se daba paso a lo que, sin disimulo, se describió como “limpiar el centro”, cuyo principal objetivo era la remoción de los vendedores callejeros. Por parte del gobierno y medios afines, los tiangueros se elevaban a la categoría de enemigos públicos, difundiendo la idea de que los vendedores callejeros son la principal amenaza a la movilidad urbana y el “buen uso” del espacio público. Es decir, se ideologizaban ciertos aspectos técnicos del urbanismo, como la movilidad. En términos lefebvrianos, se podría decir que el orden de las *prácticas espaciales* quedaba subsumido en la ideología hegemónica del *espacio concebido*. Esta ideología consiste en elevar el uso particular que las clases medias hacen del espacio público al rango de única forma aceptable de apropiación de lo urbano.

2 Véase *El Informador* del 17 de octubre de 2015 (<https://www.informador.mx/>)

De tal manera que esto se ha traducido en dos formas antagónicas de *vivir el espacio*: el “buen uso” de lo urbano del ciudadano clasemediero frente al uso espurio de la calle, como medio de subsistencia, para gran parte de los pobres urbanos.

La hegemonización de “la ideología del espacio público” (Delgado, 2011; Espinosa & Contijoch, 2021), no ocurrió de la noche a la mañana, sino que se fue forjando lenta pero profundamente, gracias a la publicitación de un estilo de vida “cool”, cosmopolita y cívico, apropiado por las clases medias urbanas, y después usado como marca por una nueva categoría de actor político: el “funcionario activista”. Hablamos de jóvenes políticos progresistas, muy bien formados académicamente, que conformarían gran parte del equipo de gobierno del alcalde Enrique Alfaro. Rodeado de estos expertos urbanos, sensibles a la dignificación del espacio público, al transporte sostenible, la ecología, la corrección política y el emprendedurismo, en vez del discurso de “los políticos de siempre”³, el propósito explícito del alcalde Alfaro fue hacer de Guadalajara “una marca ciudad”⁴, en la cual no tenían cabida los usos urbanos llevados a cabo por los pobres.

Se puede ver, entonces, desde una perspectiva lefebvriana, cómo los distintos órdenes se engarzan. Mientras el Ayuntamiento ha defendido, hasta la fecha, que la criminalización de los tiangueros se enmarca en un proceso de eficientización de la movilidad –sobre todo, aquella “sostenible”– lo que se percibe es que se trata de una “metanarrativa legitimadora” (Dolgon, 1999) con la que justificar el proyecto de la CCD. Para Jaume Franquesa, estas narrativas legitimadoras tienen dos características: 1) que mediante metáforas recurrentes camuflan el peso económico de las operaciones de renovación urbana; 2) mientras, moralizan y naturalizan estas renovaciones, presentándolas como intrínsecamente necesarias (Franquesa, 2007: 128-129). Aquí es donde la práctica espacial y la representación del espacio –es decir, la ideología urbana higienista– se alía con un discurso supuestamente técnico, para hacer el espacio vivido impracticable para las clases populares. Desde el discurso de lo practicado (la movilidad) se activa lo representacional y moralizante (la imagen urbana) para acabar con las apropiaciones urbanas populares (el tianguis como espacio vivido).

¿Esto significó el fin de los tianguis? En absoluto. De hecho, uno de los tianguis más golpeados por la represión, como es el popular tianguis Baratillo, continúa siendo lugar de esa excesividad propia del espacio urbano cuando es apropiado por las clases populares. En el Baratillo encuentro una situación peculiar de cómo se manifiesta la dialéctica entre espacio vivido *versus* espacio concebido. Toño, uno de mis informantes, me dice no trabajar de forma fija en el tianguis Baratillo. Sin embargo, cuando yo lo conozco tiene instalado un tenderete provisional, justo en la acera de fuera de su casa. Le pregunto por el proceso para conseguir un permiso e instalarse. Contrariamente a lo que estoy viendo con mis propios ojos, me responde que él, en ese justo momento “no se encuentra en el tianguis”. Intrigado, le pido que se explique, ya que lo veo *en* el tianguis, a lo cual me responde que el representante sindical⁵ del tianguis le permitió instalar su tenderete, pero sólo si se ponía en la acera, ya que “*ahí ya no es tianguis*” (Espinosa, 2021: 282).

¿Cómo puede ser considerado “no tianguis” una manta que, evidentemente, está en el tianguis? Al parecer, la banqueta [acera], en tanto “espacio intermedio” entre una casa (el espacio privado) y la calle (el espacio público), “no es de nadie” y por lo tanto, en un claro ejemplo del uso de ciertos “alegalismos” por parte de los tiangueros; la banqueta se transforma en un espacio intersticial que escapa al control de la administración local. Este “alegalismo” es uno de los elementos que explican el crecimiento de los tianguis más allá de sus

3 Ruben Martín. “De activistas y trincheras políticas”. Diario *El Informador*. 3 de Octubre del 2015. Consultado: 19/11/2015. <http://opinion.informador.com.mx/Columnas/2015/10/03/de-activistas-y-trincheras-politicas/>

4 “Enrique Alfaro se compromete a promover una marca ciudad”. Diario *El Informador*. 21 de Mayo del 2015. Consultado: 18/11/2015. <http://www.informador.com.mx/jalisco/2015/593356/1/enrique-alfaro-se-compromete-a-promover-una-marcaciudad.htm>

5 Según mi informante Don Luis, la situación es clara, los tres sindicatos mayoritarios en el país son: “CROM, CTM y CROC, los tres manejan los tianguis”. Ellos otorgan los permisos para instalarse. El uso no es libre y abierto. Sin embargo, para poner una manta no hace falta un permiso “formal” sino sólo llegar temprano y tener el visto bueno de estos representantes. De esta misma manera, “en un mismo tianguis pueden estar los tres sindicatos, seccionados” y sin importar a cual pertenezcas, “normalmente los delegados [sindicales] tienen buenos lugares” (Espinosa, 2013: 239).

dimensiones oficiales, ya que crece *a hurtadillas* por los márgenes del espacio público, que son las banquetas. Para los vecinos, así como para los supervisores tiangueros, la banqueta se considera, de manera totalmente idiosincrática, como un *espacio intersticial de propiedad indecisa*. No es de extrañar que el programa de desalojo de vendedores ambulantes del centro histórico de Guadalajara se hubiese nombrado “Banquetas libres”, en una guerra franca contra las apropiaciones insolentes del espacio público.

Pero más allá del esquematismo, lo que nos muestra el caso de la apropiación de las banquetas por los tiangueros es el elemento *acontecimental* del espacio vivido. El tianguis es creación absoluta, ya que cada *puesta de tianguis* es irreductible a otra *puesta de tianguis*, como conjuración de fuerzas singulares no contenidas (del todo) en un esquema previo. Ese rastro de imprevisibilidad es “lo absoluto” de la creación tianguera. Asimismo, cada puesta de tianguis implica conjurar fuerzas que “causan” el tianguis, pero estas fuerzas ya forman parte del “efecto”, en tanto no son materializaciones de lo razonable sino *praxis* pura, que después será narrada en forma de anécdotas, aventuras, consejos, trucos o secretos. Este conjunto de narraciones constituye la *teoría tianguera* pero, a diferencia del racionalismo de academia, este saber no se transmite en espacios diferenciados de la práctica, por lo que el tianguis sólo se entiende *tianguendo*, es circular.

La idea de un espacio que se construye mientras es practicado es un acicate para la crítica de las visiones lineales, evolucionistas y teleológicas de lo urbano. Lefebvre criticará esta “historicidad impulsada hacia delante”, oponiendo una perspectiva en la cual el espacio-tiempo es atravesado por metáforas circulares, nietzscheanas: “la repetición, la circularidad, la simultaneidad de lo que parece diverso en el tiempo y nace de tiempos diversos” (Lefebvre, 2013 [1974]: 82). El espacio-tiempo de lo urbano no es otro que el espacio-tiempo de la vida cotidiana. La teoría crítica de lo urbano como *espacio vivido* se constituye en una especie de *médium* con el que Lefebvre milagrosamente reúne tanto al Nietzsche de la crítica al logos racionalista por un lado, y al Marx de la crítica al fetichismo de la mercancía por el otro:

La ciudad que podríamos describir como dionisíaca brota paralela, pero sin embargo, en el centro de aquella sometida al control y el orden que representa la autoridad despótica del rey (Delgado & Contijoch, 2021: 192).

Lefebvre propone un “espacio (social)” más allá de la clasificación “base-estructura-superestructura”, producto del “tiempo y el lenguaje” y no solamente de la dialéctica entre “valor de uso y valor de cambio” (2013 [1974]: 56). Como el enano que juega al ajedrez de Walter Benjamin: al final del laberinto urbano, se encuentra la figura mítica de Dionisos, que Lefebvre rescata de Nietzsche, para dar cuenta de la parte maldita de la ciudad, la que se resiste a ser dominada. Así como el espacio vivido se opone o se encuentra en tensión con el espacio concebido (producto de las fuerzas que pugnan por dominar lo urbano), igual en *la calle* se resiste a los intentos de normativización de la vida callejera. Hay razones suficientes para considerar a “la calle”, al “espacio vivido” y al “espacio social” como conceptos estrechamente relacionados, probablemente intercambiables. Una etnografía urbana debe ser una etnografía callejera. El etnógrafo no tiene por metodología otra que el deambular callejero, sumado a una pasión desmedida por el arte de andar “a pata de perro”:

La calle cumple una serie de funciones que Le Corbusier desdeña: función informativa, función simbólica y función de esparcimiento. Se juega y se aprende. En la calle hay desorden, es cierto, pero todos los elementos de la vida humana, inmovilizados en otros lugares por una ordenación fija y redundante, se liberan y confluyen en las calles, y alcanzan el centro a través de ellos; todos se dan cita, alejados de sus habitáculos fijos. Es un desorden vivo, que informa y sorprende (...) La calle y su espacio es el lugar donde el grupo (la propia ciudad) se manifiesta, se muestra, se apodera de los lugares y realiza un adecuado tiempo-espacio (Lefebvre 1976 [1970]: 25).

Manuel Delgado insiste en esta misma demarcación ontológica de lo urbano frente a la ciudad. Para nuestro antropólogo, existe una diferencia fundamental, anti-intuitiva si se quiere, entre la ciudad y lo urbano.⁶ Cuando Delgado se refiere a la ciudad, está hablando de un asentamiento humano densamente poblado y con una gran concentración de edificaciones estables; mientras que “lo urbano” hace referencia a una forma de ser: “un estilo de vida marcado por la proliferación de urdimbres relacionales deslocalizadas y precarias” (Delgado 1999: 23). Lo urbano en Delgado es el espacio vivido en Lefebvre, aquello *inespecífico* que Castells considera un residuo; es, tanto para Delgado como para Lefebvre, el corazón mismo de la experiencia urbana.

Descartar lo propiamente urbano como ámbito legítimo de investigación tiene consecuencias metodológicas concretas. La más evidente es que los investigadores, cuando aplican un marco sociológico para estudiar cualquiera de los temas clásicos de la sociología urbana –como la vivienda o el trabajo– están efectivamente haciendo sociología aplicada a la ciudad, una sociología entre edificios. Pero *lo urbano*, se les escapa. Una epistemología que sea política y metodológicamente consecuente con nuestras bases ontológicas de lo urbano no puede apoyarse en mapas, modelos matemáticos o informáticos de movilidad o flujos. O, mejor dicho, puede hacerse, pero *eso* no es lo urbano en tanto espacio vivido. La prueba está en que esos mismos algoritmos pueden ser aplicados, sin variación, a personas o a hormigas. Lo que defendemos aquí es que las personas no deberían ser investigadas como si fuesen hormigas. El ejemplo de los tianguis es elocuente: uno puede mirar la ciudad “desde arriba”, desde las normativas, pero eso no es lo que ocurre “a ras del suelo”.

¿Revolución de la vida cotidiana o Revolución en la vida cotidiana?

Nada más abrir “La revolución urbana” Lefebvre ya sugiere el carácter *acontecimental* de lo urbano; escribe que el modo urbano no es reducible al modo de producción industrial, a pesar de que la sociedad urbana sea aquella que “surge de la industrialización” (1976 [1970]: 1). Es decir que lo urbano, en sí mismo, es un *exceso* que no se explica mecánicamente como simple efecto de la industrialización. Lo urbano es una *excesividad acontecimental* y esto tiene efectos para una epistemología crítica de lo urbano, ya que el conocimiento sobre la ciudad no es necesariamente un reflejo del objeto empíricamente definido. Es decir, el objeto *en tanto objeto de investigación* no es la copia conceptual del objeto con “existencia real”. Por lo tanto, *lo urbano* es un “objeto virtual, es decir, un objeto posible, cuyo nacimiento y desarrollo hemos de presentar ligado a un proceso y a una praxis” (1976 [1970]: 9).

La epistemología crítica de lo urbano implica, por lo tanto, la construcción de este *objeto virtual*, en cuya definición operativa, empírica, se encuentra el elemento de la *crítica utópica* que “abre el camino de lo posible, explorar un ámbito que no sea solamente el de “lo real” y lo realizado, ocupado por las fuerzas económicas, sociales y políticas” (Lefebvre, 1976 [1970]: 13). Una antropología urbana crítica no debe conformarse con un objeto realista que sirva tan sólo para describir la realidad urbana, que ya sabemos que inevitablemente es “todo orden, ordenanza y poder” (1976 [1970]: 14). Para Lefebvre, lo urbano es un *objeto virtual* que está preñado de posibilidad. A esta particular epistemología, Lefebvre le ha llamado “transducción”, es decir, “reflexión sobre el objeto posible” (1976 [1970]: 11).

Lefebvre propone la transducción como método para estudiar lo urbano, no a partir de las operaciones ortodoxas del método científico –inducción y deducción– sino considerando el carácter *poiético* de la realidad. Lefebvre usa el término “poiesis” en el sentido transformador que imprime toda actividad humana, con consecuencias para el modo urbano, donde es central la apropiación transformadora de la ciudad.

⁶ De manera análoga, Delgado (2011: 19) diferencia entre “la calle” y el “espacio público”, siendo este último una “ideología” que inviste lo topográfico de moralidad. El espacio público se definiría por un cierto “deber ser” que supondría, a su vez, un “saber estar” basado en el auto disciplinamiento de las conductas en lugares de libre concurrencia, para adecuarlas a los principios de civildad y buena ciudadanía que se supone deben regirlo.

En este sentido, la vida cotidiana puede ser creadora de obras *poiéticas* (la vida como una obra de arte) a pesar de que “no toda creación es *poiesis*” (Lefebvre 2016 [1965]: 8).

Aquí, nuestro filósofo conecta directamente con la obra de De Certeau, en tanto la vida cotidiana es un invento (de nuevo, una *poiesis*) que puede producir vida social autónoma, espacios “liberados” parcialmente del mercado o del Estado; no necesariamente en el sentido de acción política organizada, sino “maneras de hacer” (tácticas y estrategias) constituidas como prácticas populares cotidianas que “juegan con los mecanismos de la disciplina” (De Certeau, 2000 [1980]: XLIV). Hablamos de imperceptibles actos de generosidad, hurtos, alegalidades o sabotajes varios que interrumpen el flujo corriente de acumulación capitalista en la ciudad. En este sentido, Lefebvre entiende que la ciudad es, esencialmente, apropiación de la ciudad. Un ejemplo de estas apropiaciones urbanas cotidianas tiene lugar cada verano en La Rambla, en el corazón turístico de la ciudad de Barcelona.

A lo largo de La Rambla se despliega una serie de vendedores ambulantes conocidos como “manteros”, en su mayoría varones senegaleses, que se dedican a vender mercancía pirata en plena calle, valiéndose de diversas tácticas que denominan “El Juego”. Lamine Bathily, mantero senegalés y portavoz del Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes⁷ (en adelante, “El Sindicato”) me explica que este *Juego* da inicio al salir de su hogar, donde la policía ya los tiene identificados. En momentos de especial tensión con las fuerzas de seguridad, los manteros pueden llegar a ser detenidos nada más salir de su casa. En otras ocasiones se crean regulaciones *ad hoc* que, bajo la apariencia de una norma general, están creadas para limitar la movilidad de los manteros: así ocurrió, por ejemplo, con la prohibición temporal de introducir “bultos grandes” en el metro, aprobada de manera *express* el verano de 2016 y que estaba pensada para que los manteros no pudieran transportarse con sus bultos llenos de productos.

Cuando logran superar la primera barrera, que es el acceso al transporte, los manteros tienen que resolver la disyuntiva del sitio dónde vender. Para ello, realizan una exploración previa cerciorándose de la presencia de Guardia Urbana, *Mossos d’Esquadra* (Policía autonómica de Cataluña) o policías sin uniforme (“secretas”). Si hay *secretas* en la parte baja de La Rambla, mejor ir a la parte alta; si el momento no es propicio para salir a vender, se esperará en los andenes y distintos pasajes del metro Cataluña. Forma parte de la táctica mantera el esperar para tomar una u otra decisión, lo que De Certeau denomina el “*kairos*” (2000 [1980]: 96) o momento oportuno.

El mantero, con su pesado y voluminoso bulto (“*ambu*”, en wolof) sobre la espalda, espera el momento oportuno para desplegarlo y transformarlo en una manta (“*sare*”). Si la policía o un secreta viene, el *sare* vuelve a transformarse en *ambu* gracias a un mecanismo que tiene la capacidad de territorializar y desterritorializar: un cordón que, al ser tirado, cierra toda la mercancía en su interior de manera automática y que permite al mantero, si es necesario, salir corriendo; o por lo contrario, instalarse para vender en cuanto se ve la mejor oportunidad. Este urbanismo táctico desplegado por los manteros se contrapone al modelo vertical del urbanismo organizado institucionalmente.

Un objeto (como una manta) es una puerta que produce una amenaza (Tirado 2001: 124), que puede abrir paso al acontecimiento urbano. El espacio vivido está hecho de estas minucias, de estos juegos socio-materiales donde objetos y personas se entrelazan, en una red de gestos (Lásen, 2006: 155). En los inicios de la Revolución Socialista en Rusia, por ejemplo, los constructivistas imaginaban la posibilidad de nuevos objetos, radicalmente distintos a los bienes pasivos de las sociedades consumistas. En un importante ensayo de 1925 –“La vida cotidiana y la cultura de las cosas”– el artista soviético Boris Arvatov imaginaba activos “objetos socialistas”

⁷ El viernes 2 de octubre de 2015 nació el Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes, a cuyo acto de fundación, en el centro de arte Santa Mónica, acudirían cerca de 80 manteros. Esta es una fecha clave en la organización de la resistencia contra la persecución y criminalización de la venta callejera. El Sindicato nacería al amparo del Espacio del Inmigrante, un colectivo popular y autogestionado, de apoyo y movilización política, a favor de los derechos de las y los migrantes, ubicado en el Barrio del Raval.

como “culminación de las capacidades psicológico-laborales del organismo, como fuerza sociolaboral, como instrumento y como co-trabajador” (Arvatov citado por Kiaer, 2009:05).

Para el constructivismo ruso, estos *objetos camaradas* eran pensados en una relación mutuamente activa, por lo que más que consumibles eran funcionales a la «creación-de-vida-cotidiana» (*bytotvorchestvo*) (Kiaer, 2009:06). A diferencia de la vinculación pasiva-espectacular que esperan los urbanistas de los ciudadanos, diversos colectivos rompen con el espacio representado por el urbanismo oficial, de forma efímera y gracias a la coparticipación de *objetos camarada*, como las mantas;⁸ en el caso de los manteros, este saber-hacer es transmitido generacionalmente y desde los márgenes de la ciudad neoliberal, por redes familiares de apoyo, activistas, barriales, en algunos casos transfronterizas, generando un conocimiento experto acerca de las tácticas y estrategias para la apropiación popular de los medios de producción urbana.

Siguiendo esta línea, el método transductivo implica describir y analizar “lo cotidiano” para mostrar su dualidad, en tanto espacio alienado y potencia creadora, o en palabras del propio Lefebvre: “proyecto revolucionario de una liberación que desgaje de lo cotidiano la actividad creadora inherente, la obra inacabada” (1972 [1968]: 22). Así, propone el estudio interdisciplinar de la vida cotidiana como aquel espacio en el cual se intersectan reflexión, descripción y crítica política. Allí es donde el proyecto lefebvriano se aleja de la visión economicista de los marxistas clásicos. Para Lefebvre, el problema de la “producción urbana” no se reduce a la producción capitalista del espacio en tanto estrategia de acumulación, sino que, en un sentido amplio, se trata de la dialéctica de la producción-reproducción de la existencia social de los seres humanos; de ahí el énfasis en la vida cotidiana:

No es posible aprehender lo cotidiano como tal aceptándolo, viviéndolo pasivamente, sin tomar distancia. Distancia crítica, contestación, comparación; todo ello va junto... el análisis crítico de lo cotidiano revelará unas ideologías, y el conocimiento de lo cotidiano incluirá una crítica ideológica, y por supuesto, una autocrítica perpetua (Lefebvre 1972 [1968]: 39).

En este sentido, hay una diferencia crucial entre las posturas de De Certeau y Lefebvre respecto a la vida cotidiana. Lefebvre, no está cien por ciento seguro de que la vida cotidiana sea un producto de las prácticas autónomas de los usuarios de la ciudad; aunque podrían ser disruptivas, las prácticas urbanas no son autónomas, sino que se encuentran atravesadas por efecto de la dominación alienante. Se trata de una paradoja sólo en apariencia ya que, según Goonewardena, es en la vida cotidiana donde Lefebvre intenta alcanzar “el auténtico proyecto marxista: reemplazar a la filosofía y realizarla” (Goonewardena, 2011: 30). Insistiendo en la comparación, para De Certeau la revolución se da *en* la vida cotidiana, mientras que para Lefebvre, la revolución *emerge* de la vida cotidiana, como un acontecimiento o “momento”:

Llamaremos ‘Momento’ al intento de alcanzar la realización total de una posibilidad. La posibilidad se ofrece, se revela a sí misma. Está determinada y por tanto es limitada y parcial. Desear vivirla como una totalidad es agotarla y también satisfacerla. El Momento quiere ser total libremente; se agota en el acto de ser vivido. Toda realización como totalidad implica una acción constitutiva, un acto inaugural. Simultáneamente, este acto aísla un significado y lo crea. Funda una estructura frente al carácter transitorio e incierto de lo cotidiano (Lefebvre, 1961: 37).

⁸ Los manteros no se valen tan sólo de *objetos camarada*; el trabajo etnográfico nos ha permitido reconocer el uso de objetos de protección espiritual, recurrentes en Senegal, pero también presentes entre los manteros de Barcelona. Hablamos de amuletos (*gris-gris*) para conseguir vender más, evitar la detención por parte de la policía o protegerse de posibles envidias entre compañeros manteros. Lamine Bathily me aseguraba que, a pesar de que su actividad política como portavoz del Sindicato lo exponía continuamente, su trabajo como mantero lo enfrentaba a la policía, y su *status* migratorio lo colocaba en una situación de ilegalidad, jamás había pisado la cárcel o había sido expulsado del país. Esto, más que un milagro, era producto de la acción de los *gris-gris*. Otras formas de protección entre los manteros son los baños con aguas aromáticas mientras se leen versículos del Corán (*safara*); pero también otro tipo de acciones, como sacrificios (*sarakh*), oraciones (*du’as*) o la pronunciación directa de ciertos versículos del Corán (*diatte*) (ver Contijoch & Espinosa, 2019).

Volvamos con el caso de los manteros. Su actividad cotidiana se inscribe en el ámbito de la reproducción social, es decir de lo cotidiano; la paradoja es, si atendemos a Agnes Heller, que es de la propia vida cotidiana donde emerge lo no-cotidiano (*Erlebnis*), que a su vez es el “fermento secreto de la Historia” (Heller 2002 [1970]: 39-40). Es decir, por sí misma, la venta callejera no es un acontecimiento, a pesar del acto, sin duda subversivo, de apropiación del espacio urbano a través del “Juego”. La ruptura –ciertamente trágica– que lleva a los manteros a trascender lo meramente reproductivo y empezar a organizarse políticamente, fue el fallecimiento del mantero senegalés Mor Sylla, en la zona turística de Salou (Tarragona) durante el verano de 2015. Había sido un año especialmente duro para el colectivo mantero, con múltiples arrestos y detenciones. Pero la tragedia sobrevendría el 11 de agosto: Mor Sylla “se cae” de un balcón mientras era perseguido por los Mossos d’ Esquadra, en una operación “contra la piratería” – según la versión oficial de la propia policía–.

De este suceso, que pudo haber quedado tan sólo en un acto de duelo y catarsis alienantes, emerge la fuerza que politiza a los manteros y los lleva a formar El Sindicato. Se trataba, por supuesto, de la gota que rebalsaba el vaso de la indignación, ante la sistemática persecución de los vendedores ambulantes por parte del gobierno de los conservadores Artur Más (en la Generalitat de Catalunya) y Xavier Triás (en el Ayuntamiento de Barcelona). Según datos del mismo cuerpo policial catalán, entre 2011 y 2015 habían invertido 28.000 horas de trabajo en perseguir a los manteros, mientras el propio Conseller de la Generalitat afirmaba que la persecución de manteros era indispensable ya que “el top manta pone en riesgo el Estado del Bienestar” en Cataluña (Espinosa, 2017: 68). Aunque estos datos enmarquen históricamente la lucha mantera, una suma de hechos no explican lo irreductible de un acontecimiento llamado Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes.

El filósofo y matemático marxista Alain Badiou enumera una serie de acontecimientos “perfectamente atestiguados” como la Revolución Francesa, la Revolución Cultural China, la invención de la música clásica por Haydn o la invención de la música dodecafónica por Schönberg; todos éstos inteligibles como acontecimientos. Pero también incluye el encuentro de dos amigos o una pasión amorosa: ¿cuál es el común denominador acontecimental en este listado de irrupciones singulares? Para Badiou, todos los casos mencionados implican un *plus* fuera de toda norma, que exige a los sujetos una toma de posición ética o un acto de decisión que resulte en “una nueva manera de ser” (Badiou 2003:71).

Tomarse en serio un acontecimiento exige una “fidelidad” a sus consecuencias en tanto “suplemento acontecimental” (Badiou, 2003: 70). Para los manteros, implicó tomarse en serio, y hasta sus últimas consecuencias, el asesinato de Mor Sylla por parte de la policía, en un ¡basta ya! que se organizó políticamente a través de la formación de un Sindicato. La tragedia hace emerger la movilización política, como una manera consecuente de ser fiel al suplemento acontecimental (el odio, la rabia, la pena, la indignación...). Los acontecimientos implican asumir que nada puede ser como antes, algo hay que hacer con *ello*:

La fidelidad acontecimental es ruptura real (pensada y practicada) en el orden propio en el que el acontecimiento ha tenido lugar (político, amoroso, artístico, científico...) (Badiou, 2003: 72).

El acontecimiento es una ruptura con la normalidad, por lo tanto, no responde a las leyes de la casuística; es “el efecto que parece exceder sus causas”, diría Slavoj Žižek, quién añade una dimensión espacial, ya que el acontecimiento “abre un hueco que separa el efecto de sus causas” (Žižek, 2018:16). Así, ante la violencia de Estado, los manteros podrían haberse replegado en su rol de objetos de intervención social, re-afirmados como víctimas. Eso era lo esperable si nos atenemos a “los hechos”. Pero, contra todo pronóstico, eligieron emerger como sujeto político, formando el que probablemente sea el primer sindicato popular y migrante en la historia de España.

Desde posiciones dogmáticas, hay una imposibilidad para pensar la *producción de lo radicalmente nuevo* prefigurando toda ontología urbana en la estructura económica o el diseño urbano. Frente a estas posiciones deterministas, una epistemología lefebvriana nos reta a un análisis cauto de la vida cotidiana.

Momentos, situaciones, acontecimientos... Los dos primeros implican una acción consciente del investigador, en tanto se construyen *ex nihilo* las situaciones que posteriormente serán analizadas. El último concepto es más escurridizo, implica una atención a lo que de extraordinario tiene la vida ordinaria. Lo importante, en todo caso, es ser conscientes de que una descripción del espacio vivido debe ir contrastada con la inmanente posibilidad *utópica* del objeto urbano.

Hacia una etnografía radicalmente urbana

Setha M. Low (2014) data “la muerte y renacimiento” de la Antropología urbana en el lapso que va de finales del siglo XX hasta la primera década de los dos mil. Como la antropología urbana sigue viva, antes que de muerte propiamente dicha deberíamos hablar de un intento de asesinato. La autora ha identificado a la “etnografía tradicional” (Low, 2014: 16) como la culpable del fallido crimen: se le acusa de ser una técnica obcecada en estudios a pequeña escala, reduciendo la complejidad urbana a una serie de comunidades exotizadas como “otros internos”, a causa de un esencializado concepto de cultura, arma letal del antropólogo *en la ciudad* –diferente de un antropólogo *de la ciudad*. Muerta de aburrimiento, *barrionalismo* y “tribus urbanas”, la antropología urbana sería rescatada por “el giro espacial” llevado a cabo por geógrafos y sociólogos urbanos, que profundizaron en la noción de flujo urbano a escala global, centrándose en el análisis de la circulación del “trabajo, capital, bienes y servicios” (Low, 2014: 15).

Inspirados por el giro espacial, los antropólogos llevarían a cabo una reconceptualización de la ciudad más allá de sus propios límites, como un proceso macro de “urbanización transnacional” (Hannerz, 1992; Glick Schiller, 2014). No obstante, el giro más importante sería el propio cambio de enfoque respecto a “lo urbano”, que nunca más sería visto como un simple escenario para las relaciones sociales, sino como una serie de procesos donde lo social, lo material y lo espacial se encuentran entrelazados (Low, 2014: 17). La antropología urbana parece que se atrevía a romper con décadas de realismo ingenuo imperante. Así, haciéndose preguntas importantes en lo epistemológico, no tardarían en llegar las innovaciones metodológicas.

Un acicate en la reformulación de la etnografía urbana sería el crucial texto de George E. Marcus, “Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography”, de 1995. Gracias a la etnografía multisituada, el antropólogo ya no tiene por qué sentirse anclado durante años a un solo lugar, buscando una comunidad dispuesto a adoptarle; desde el marco de “macroconstrucciones de un orden social más amplio, como el sistema capitalista mundial”, los etnógrafos se plantearían hacer observaciones en múltiples sitios, rompiendo con “dicotomías como lo local y lo global, el “mundo de vida” y el sistema” (Marcus, 1995: 95).

Low realiza, con precisión quirúrgica, el más contundente e inapelable diagnóstico de las enfermedades de la antropología urbana, pero se equivoca en el agente patógeno. La etnografía no es responsable de lo que los antropólogos han hecho de ella. Como todo método, el etnográfico es una caja de herramientas con la cual se puede construir un deslumbrante castillo o una pocilga. A la distancia, podemos decir que Low fue presa de un ambiente de histeria que se ha apoderado de la antropología en los últimos diez años. En este contexto de macartismo anti-etnográfico Tim Ingold representaría el papel de John E. Hoover. Ingold escribiría el más virulento (e incomprensible) de todos los panfletos contra el enfoque etnográfico en la antropología.

El mismo año de publicación del “Spatialities” de Low (2014), Tim Ingold escribiría “That’s enough about ethnography!”, donde argumenta que la etnografía “está haciendo mucho daño a la antropología”, dejando a la disciplina en el pasado “mientras otros campos de estudio siguen avanzando” (Ingold, 2014: 383). No es éste el lugar para hacer eco de todas las réplicas y contra réplicas al manifiesto. Mi crítica favorita es una entrada de un blog de estudiantes de antropología, irónicamente titulada “That’s enough about Tim Ingold!” y calificada por su autor como “una respuesta millennial” a la pedantería del célebre antropólogo (Powis, 2018). Y es que Ingold, desde la más absurda literalidad, reduce la etnografía a un “escribir sobre otros” (2014: 385).

Tal como lo ha hecho notar Susan MacDougall (2016), se trata de una visión anacrónica y demasiado literal de la etnografía que “se parece poco a lo que la mayoría de los académicos que se llamarían etnógrafos realmente hacen hoy en día”. En este sentido, el problema no lo tiene la disciplina, sino académicos como Ingold, que definen la etnografía de forma reduccionista para después quejarse del propio reduccionismo que ellos mismos han elaborado (Powis, 2018).

Para la antropología urbana, renunciar a la etnografía implicaría rechazar la *via regia* de acceso al estudio de la vida cotidiana: ¿qué aportamos cuando hacemos economía política de la ciudad al igual que los geógrafos marxistas? Lo que se necesita es ampliar la etnografía urbana con experiencias no provenientes de la antropología, antes que hacer de nuestra práctica un clon de otras disciplinas. En este punto es donde, de nueva cuenta, la herencia lefebvriana nos es muy valiosa. Antes que la etnografía multi-situada fuera definida por Marcus, Lefebvre ayudó a delinear el campo situacionista de “las derivas”, un ejercicio de investigación urbana, también multi-situado. Pero si Marcus ponía el acento en lo transnacional, con un enfoque multisituado inter-urbano, los situacionistas se interesarían por la crítica a la vida cotidiana, poniendo el enfoque en lo multisituado intra-urbano.

Inspirados en la “Crítica a la vida cotidiana” y en la teoría de los “momentos” de Lefebvre, los primeros ejercicios en “creación de situaciones” empezaron con el grupo COBRA, compuesto por arquitectos, y artistas, holandeses y belgas, como Constant Nieuwenhuys y Asger Jorn; estos ejercicios de intervención urbana serían continuados por los Provos, una facción de los proto-situacionistas del grupo COBRA. La intuición les decía que la ciudad moderna, en comparación con la urbe tradicional, había dejado de tener una centralidad, y así, fragmentada, más que recentralizarla de nuevo, lo que se proponía el grupo era crear situaciones para mapear las distintas nuevas centralidades. Ellos les llamaban acciones de “urbanismo unitario”, pero no tenía ninguna función unificadora sino que, enfocada como técnica de investigación, este urbanismo unitario prefiguró la etnografía urbana multi-situada:

[...] uno podría crear nuevas situaciones a través de vincular, por ejemplo, partes de una ciudad [...] Este fue el primer significado de la deriva. La deriva fue hecha por primera vez en Ámsterdam usando walkie-talkies. Había un grupo que iba a una parte de la ciudad y se podía comunicar con gente en otra área [...] El Urbanismo Unitario consistía en hacer que diferentes partes de la ciudad se comunicaran entre sí” (Lefebvre entrevistado por Kristin Ross 1997: 73).

Además de Lefebvre, los conocidos como Situacionistas se inspirarían en la figura de Walter Benjamin que, décadas antes que Lefebvre, constataba que la ciudad se “había convertido en un aparador con continuos y cambiantes puntos de fuga”, mientras el flâneur (paseante urbano) va observando y registrando “en *passant*, no una imagen de ciudad, sino las presunciones de la misma” (Vivas & Vidal, 2006: 125). El flâneur, mirando la ciudad que nacía de la industrialización, se convierte en espectador privilegiado de la calle, gran espectáculo surgido de la modernidad, en su tránsito hacia una sociedad que en apariencia se constituye absolutamente de ocio y consumo:

Es la mirada del flâneur, cuya forma de vida todavía baña la futura y desconsolada vida del hombre de la gran ciudad con una pátina de reconciliación. El flâneur está todavía en el umbral tanto de la gran ciudad como de la clase burguesa. Ninguna de las dos lo ha sometido aún. En ninguna de las dos está el flâneur en casa, sino que busca su asilo en la multitud. En Engels y Poe hallamos unas primeras contribuciones sobre la fisonomía de la multitud, que es el velo a través del cual la ciudad habitada se le aparece al flâneur como fantasmagoría (Benjamin, 2012 [1935]: 56-57).

La práctica de la *flânerie* no se circunscribe a la bohemia parisina decimonónica. El pobre urbano, incluso el más marginal, tampoco se resiste al encanto de la deambulación callejera como ejercicio psicogeográfico de creación de situaciones. Un ejemplo de esto son los usuarios tiangueros. A Pancho, uno de mis informantes durante la etnografía por los tianguis, lo conocí mientras realizaba una observación participante en el tianguis Baratillo. A él le gusta derivar por este espacio, efímero como todos los tianguis, pero no siempre con la intención de comprar. Es un flâneur tianguero. Disfruta recorrer los pasadizos del Baratillo, saludar a amigos, mezclarse entre la multitud, y al final, perderse. Lo único fijo en su recorrido tianguero es el ritual de iniciar a la altura de la Calzada del Obrero, donde se compra un tejuino –bebida fría elaborada con masa de maíz ligeramente fermentada–, lo mezcla con cerveza en un vaso desechable grande, se fuma “un toque” (cigarrillo de marihuana) y comienza a *derivar*.

Después de habernos conocido derivando cada uno por nuestra cuenta, acuerdo con Pancho realizar una serie de “*go-alongs*”. Margarethe Kusenbach describió los “*go-alongs*” como “una nueva herramienta de investigación etnográfica que pone en primer plano algunos de los aspectos invisibles, trascendentes y reflexivos de la experiencia vivida” (2003: 02); consiste en acompañar a los informantes en el transcurso de actividades cotidianas mientras activamente se intenta indagar, a través de la observación, haciendo preguntas y escuchando los relatos elaborados por los sujetos, en relación con el espacio vivido. Durante los *go-alongs* observo la *performance* de Pancho al caminar; él es un flâneur de barrio, que en lugar de bastón y bombín de *dandy*, ostenta cadena de cholo y “caminar tumbado”. A lo que Walter Benjamin le llamaba la *flânerie*, Pancho le llama “serpentear el tianguis”. Me explica que hacer “serpientes” significa saber tomar los pasillos, pero también fundirse con la gente; *hacer uso* pero también *ser* tianguis. El tianguis es un espacio de exploración y *trance*, o como dice Pancho, vas caminando y durante un tiempo “se te va el rollo”:

[...] a partir de aquí el baratillo ya se hacen dos calles: ésta de aquí y aquella y todo el tiempo estás de en medio que ya están ocupadas también, entonces se forman varios pasillos, que cruzan estas calles, entonces tu puedes ir haciendo “ffffff” esto ¿no? [hace un movimiento zigzagueante con la mano extendida] como haciendo serpientes, o como tu quieras, luego te vas un tramo por aquí y sales al otro lado, a la glorieta de aquel lado [...] Entonces, no sé, te puedes mover a la zona de acá atrás, donde está todo “el tiradero” [manteros con cosas usadas en el suelo], pero hay veces que ya te cambiaron de mono [persona], pero de repente, te encuentras lo que buscabas en el lugar menos esperado; o no te acuerdas que ya habías pasado por algún lugar pero ya habías pasado, o nunca habías pasado por allí pero tu crees que sí, o no te ubicas, o ¡quién sabe! [...] Es así como un laberinto, ¡está bien chido! y no se, es como la idea del pinche mercado de que te vayas moviendo, de que estés en un lugar y luego salgas a otro, por ejemplo aquí, ésta “madre” [cosa], mira va como dos o tres cuadras y de nuevo se vuelve abrir [se refiere a la calle donde están “los tiraderos”] se hacen otras tres cuadras de tianguis y por esa calle vuelves a salir a la principal y sales hasta abajo y pues es así: ¡para que le rasquen! (Espinosa, 2013: 199-205).

El recorrido de Pancho se opone al espacio muerto del mapa como pura representación. Gracias a la apropiación de “la calle geoméricamente definida por el urbanismo se transforma en espacio por intervención de los caminantes” (De Certeau, 2000 [1980]: 129). La advertencia de no confundir el mapa con el territorio se puede traducir en no confundir la representación de la ciudad con el espacio vivido: éste último no está hecho de hormigón, sino de mitos y viajes, memoria y pasiones, vida y muerte. La tensión entre el espacio *dominado*, “generalmente cerrado, esterilizado, vacío” contrasta con “el concepto opuesto e inseparable” del espacio *apropiado* (Lefebvre, 2013 [1974]: 213). Este conflicto entre *especies de espacios* es central para la etnografía urbana, nos permite distinguir el trigo de lo urbano de la paja del urbanismo; la vida urbana de su intento por ordenarla.

Con vasos comunicantes que los unen al espíritu del flâneur, los situacionistas, de carácter más bien disruptor, con Guy Debord como cabeza visible, teorizaron el concepto de *deriva* “como una técnica de paso ininterrumpido a través de ambientes diversos” (Debord, 1999 [1958]: 57); esta técnica fue concebida

en oposición a la racionalización del espacio urbano del movimiento moderno, de organización espacio-temporal. Tradicionalmente, las derivas situacionistas se han presentado como un deambular, sin meta alguna y planeación racional, que nos conducirían por los entresijos oscuros y olvidados de la metrópoli. Aunque no del todo falso, este tópico sobre las derivas es incompleto. Debord mismo ironizaba sobre el azar –y su supuesto carácter liberador y anti determinista–. Al final, el *quid* de la deriva es el deseo que el investigador despliega sobre el espacio urbano. En el extremo opuesto encontraríamos la utopía del investigador errante, que esconde una fantasía naturalista de tipo conservador: el caminante como un ser no deseante (Debord, 1999 [1958]: 59).

Desde hace dos décadas, la práctica de la deriva se ha renovado gracias a las aportaciones de *Stalker*⁹, laboratorio de observación nómada, cuyo miembro más visible es Francesco Careri. Este colectivo se ha propuesto “buscar en el nomadismo los fundamentos históricos de la anti-arquitectura radical” (Careri, 2013: 19). A pesar de que Gilles A. Tiberghien considera un error considerar a *Stalker*, o al propio Careri, como unos “neo-situs”, comparten con el Movimiento Situacionista una incesante búsqueda de “las partes ocultas de la ciudad” (Tiberghien, 2013: 10).

A nivel metodológico, *stalker* han introducido una regla en sus derivas, que es simple pero rompedora. Se trata de realizar la deriva siguiendo una línea recta y jamás retroceder, a menos que sea estrictamente necesario. Esto implica, en el entorno urbano, tener que atravesar la ciudad, saltando muros, cruzando vallas, llamando a puertas para entrar en casas, es decir, desobedecer la división entre espacio público y espacio privado. Se trata de la realización de la deriva en su vertiente más radical y libertaria. Si bien la deriva situacionista se constituía como una performance disruptiva de la ciudad burguesa, jamás se había planteado una afrenta tan descarada contra la propiedad privada.

Para *Stalker*, el hecho de “atravesar” la ciudad es una forma de “lectura psicogeográfica del territorio” (Careri, 1996), pero también es una manera de *nomadizar* la ciudad sedentaria. A partir de Deleuze y Guattari (2004 [1980]) se puede decir que, frente a la cuadrícula del “espacio estriado” de la ciudad sedentariamente construida, el *transurbante* superpone “el espacio liso” nómada. La técnica definitiva de las *transurbancias* de *Stalker* es el *andare a zonzo*, una expresión italiana que significa algo así como “perder el tiempo vagando sin objetivo” (Careri, 2013: 154). No hay una obra de arte o informe elaborado por *Zonzo*: el resultado de las derivas se parecería más a un *readymade urbano* que a un mapa. Lo que se construye desde una deriva son “otros lugares”, aquellos que se oponen tanto a “las utopías hipertecnológicas” como a “la ciudad pseudocultural del turismo” (Careri, 2013: 155).

Un intento de contextualizar las derivas situacionistas como parte de la investigación etnográfica lo encontramos en Vivas y Vidal (2006: 116-121); sin seguirlos a rajatabla, reinterpreto su particular manual para *derivar* la ciudad del siglo XXI como un primer esbozo metodológico para delimitar el campo de estudio de la etnografía urbana. Una primera particularidad de una etnografía radicalmente urbana es *el acceso inmediato al campo*; para los etnógrafos de principios de siglo XX, realizar su trabajo implicaba, de manera tópica, el realizar largos traslados a territorios, incluso a países lejanos, en regiones desconocidas o aisladas. Un etnógrafo de lo urbano normalmente habita su propio campo de estudio y se encuentra en un estado de inmersión permanente. Además, la movilidad transnacional y transcontinental inter-urbana ya no representa las mismas dificultades que en los primeros tiempos de los desarrollos etnográficos.

En tanto estamos inmersos en nuestro propio campo de estudio, la barrera entre investigador y objeto de estudio, en la etnografía urbana, se va diluyendo, ya que somos urbanitas e investigadores a la vez. Nuevamente hay que recurrir a la comparación con la etnología, aquella que estableció los procedimientos de la etnografía.

9 El nombre del colectivo hace referencia a la película soviética de ciencia ficción “*Stalker*”, dirigida por Andrei Tarkovsky e inspirada en el libro “*Picnic Extraterrestre*” de los también soviéticos hermanos Strugatski. Tanto la película como la novela transcurren en *La Zona*, un territorio postapocalíptico donde tienen lugar sucesos inexplicables. *La Zona* es evitada por la mayoría de personas, con excepción de los *stalkers* personajes marginales que la visitan y se pierden en sus descampados.

En aquellos viajes a *terra ignota*, el investigador se enfrentaba con situaciones culturales completamente distintas a la suya, por lo que se ha recurrido a la analogía del etnógrafo como un niño o aprendiz que “desde cero” absorbe las reglas sociales y de conducta en una cultura que le es completamente ajena (Marcus & Cushman, 2003 [1982]: 188).

Tradicionalmente, las etnografías han volcado su mirada sobre “los otros”, aquellos de culturas no occidentales, “exóticas” o premodernas. Así, a manera de contraste, se define la segunda de las características básicas de la etnografía en contextos urbanos: la (relativa) *proximidad cultural* del investigador con su objeto de estudio. Esto trae importantes consecuencias políticas al interior de la práctica etnográfica, ya que con el estudio de los otros se legitimaba la construcción de una diferencia cultural radical; también ha implicado, en ciertas circunstancias, el participar de procesos cruzados de normalización/anormalización de los actores sociales. Se estudia lo problemático, lo diferente, el *otro*. Por supuesto, la ciudad produce sus *otros internos*, y por más que el investigador sea culturalmente competente para moverse por la ciudad, su trabajo transcurrirá entre la familiaridad y la sorpresa. La mirada etnográfica sobre la ciudad genera extrañamientos y destruye la certeza de vivir en una sociedad homogénea; por lo tanto, la etnografía ayuda a develar las tensiones y conflictos que subyacen a la normalizada vida urbana.

Otra redefinición que introduce la etnografía urbana es lo referente a la noción de campo, el cual es visto como un lugar al que van los investigadores a buscar datos que traerán de vuelta para su análisis (Spink, 2005:02). La noción de campo, para la etnografía realista, ha reificado a los otros, que miro con ojos de entomólogo, mientras su hábitat nos aparece como algo lejano, descifrado en el despacho, donde se suelen llevar a cabo el análisis de lo recabado en el campo. Así, una tercera característica es que la etnografía urbana nos obliga a replantearnos *la división del trabajo de investigación* entre trabajo de campo y trabajo de despacho, a los que corresponderían las actividades de observar vs. analizar, llevadas a cabo por dos tipos de investigadores con jerarquías diferenciadas: el etnógrafo vs. el investigador principal, donde el primero ni siquiera figura en los *papers*. Así, no sólo se reproduce la división del trabajo académico, sino la falsa jerarquía entre la práctica y la teoría. ¿Qué sentido tiene para el etnógrafo seguir manteniendo estas jerarquías cuando la división entre el campo y el despacho es artificial?

Los etnógrafos urbanos actuamos por analogía; resolvemos problemas que se nos van presentando, introduciendo y descartando una serie de objetos de investigación, así como materialidades e infraestructuras que vamos conociendo. Se trata de juegos pragmáticos que no parten de una teoría o manual, como supuestamente funciona el conocimiento académico, sino que se constituyen como un saber-hacer a partir de unos conocimientos socializados de forma oral, gracias al rumor, la charla y el ensayo-error; sumados a una voluntad por transgredir el “uso correcto” de los métodos. Los etnógrafos urbanos, de la misma manera que los *bricoleurs* indígenas de Levi-Strauss (1988 [1962]: 38), llevamos a cabo un diálogo con los materiales que la ciudad nos proporciona, antes que un monólogo proyectual.

Existe, entonces, como cuarta característica, una *imposibilidad para delimitar el campo* por lo que Peter Spink propone la noción más interesante de “campo-tema” (2005: 05) como categoría útil para la etnografía urbana e incluso para la investigación social en general. El investigador ya no va al campo a “recoger” datos (como las naranjas en el árbol, esperando a ser cortadas) sino que uno está en un campo-tema y, por lo tanto, vamos cogiendo y pegando elementos significativos de nuestra propia experiencia cotidiana en la ciudad, de lo que ocurre aquí y allá, como lo haría un *bricoleur*.

El campo-tema no es un lugar delimitado, sino coordenadas espaciotemporales en el proceso de investigación. Como consecuencia, se produce una *indeterminación del período de investigación*, que sería nuestra quinta y última característica de la etnografía urbana. Es decir que, al no poder distinguir *a priori* lo que es el campo, tampoco se puede distinguir, con certeza, cuándo la investigación está agotada; ya sea por saturación, o por cualquier otra fórmula *ad hoc*. Esto sería suponer que la realidad de un campo puede ser vertida o representada

en su totalidad, lo cual es falso desde una perspectiva de flujo continuo, como la que implica la noción de campo-tema. La clausura (obligatoria) de la etnografía será siempre de carácter precario y arbitrario, pero la investigación podría no terminar jamás.

Conclusiones

Conocemos al Lefebvre filósofo, sociólogo, geógrafo, marxista –aunque no del montón–, pero ¿existe un Lefebvre antropólogo? La intención de este ensayo ha sido darle un enfoque antropológico a su teoría. No hablo de inventarme un Lefebvre inédito, con experiencia en trabajo etnográfico, por supuesto, sino de algo incluso más radical. Lo que planteo es que Lefebvre, desde la filosofía, es el descubridor del objeto de estudio de la antropología urbana, a través de su concepto de “espacio vivido” y la crítica de la vida cotidiana. Este objeto de estudio propio, que no es el objeto de la sociología urbana o del urbanismo, encuentra en una renovada etnografía urbana la *via regia* para acceder a él.

Una disciplina que se quiera científica sólo lo es a condición de que pueda acceder a un objeto propio, que no sea una porción de objeto, ya cedido, o residuo de objeto de estudio de alguno de los aspectos no abordados por otra ciencia. Pues bien, la antropología urbana encuentra un objeto propio en el espacio vivido y, en un sentido general, en *lo urbano* como lo entiende Lefebvre. Estas son las bases epistemológicas sobre las cuales se puede re-construir un método propio, tan denostado como imprescindible: la etnografía urbana.

A diferencia del urbanismo o de la sociología urbana, de carácter totalizante, una etnografía urbana lefebvriana es una ciencia del espacio social, profundamente poética y anti-tecnocrática. Sabemos de las relaciones complejas de Lefebvre con el estructuralismo, pero es claro que su visión de lo urbano es beligerante con las perspectivas dominantes en su momento: la sociología estructural-funcionalista de corte marxiano de Manuel Castells, y la ecología humana de la Escuela de Chicago. El giro lefebvriano colocó a lo urbano a ras de suelo, al poner el énfasis en la vida cotidiana. Por eso, el acento que se le da a la *apropiación*, que hay que distinguir de *privatización*: “para Marx, la apropiación se opone fuertemente a la propiedad”; no hablamos de poseer o dominar la ciudad, sino de hacer *lo apropiado*; es decir, el espacio apropiado es “el espacio social que “incorpora” los actos sociales, las acciones de los sujetos tanto colectivos como individuales que nacen y mueren, que padecen y actúan” (Lefebvre, 2013 [1974]: 93).

La revolución lefebvriana en el campo de lo urbano pasó más desapercibida que la llevada a cabo en aquellos años 1970's por la antropología, sobre todo a partir de la obra de Clifford Geertz (1988 [1973]), quien fue removiendo la idea de que el objeto de estudio de la antropología son aquellas totalidades entendidas como “Culturas” (con mayúscula), instalando una nueva sensibilidad, que confirmó que la etnografía es el estudio de los gestos productores de “acciones simbólicas”, antes que el estudio de formaciones sociales “totales” (1988 [1973]: 21-25). A partir de aquí se entiende como fuente legítima del conocimiento etnográfico cualquier situación cotidiana, como la emblemática pelea de gallos estudiada por el propio Geertz; de la misma manera, Lefebvre hace de la vida cotidiana su centro de análisis.

Lo que Lefebvre llamó *espacio vivido* –pero que también pudo haber nombrado *espacio liberado*– se opone al espacio dominado, pero ¿dominado por quién? Por las fuerzas del mercado, sin duda. Aunque también dominado por el urbanismo tecnócrata de las ciudades tristes, esterilizadas, predecibles. El proyecto higienista del urbanismo es trastocado por las sutiles apropiaciones de los usuarios, y en el ámbito de la investigación, por la renuncia del etnógrafo a ser *Ojo de Dios*. La politización de la etnografía pasa también por desconfiar de los mapas, cuadrantes, flujos y esquemas, propios de un pernicioso fetichismo metodológico. Accedemos a *lo urbano* a través de los gestos que exceden los mapas, residuos inapropiados que se resisten a ser totalmente simbolizados por la tecno-ciencia. Es lo real de la ciudad irrepresentable; en el centro de la espiral del laberinto.

Recibido: 05 de julio de 2021

Aprobado: 21 de febrero de 2022

Referencias bibliográficas

- AMORÓS, M. 2010. *Los situacionistas y la anarquía*. Bilbao: Muturreko Burutazioak.
- ANDERSON, P. 2015 [1983]. *Tras las huellas del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.
- BADIOU, A. 2003. *La ética*. México: Herder.
- BAUDRILLARD, J. 2007 [1970]. *La sociedad de consumo*. Madrid: Siglo XXI.
- BENET, F. 1963. "The ideology of Islamic urbanization". *International Journal of Comparative Sociology*, 4(211): pp. 111 -126.
- BENJAMIN, W. 2012 [1935]. *El París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- BRENNER, N. 2009. "What is critical urban theory?" *CITY*, 13(2): 198-207.
- CARERI, F. 1996. "Rome archipel fractal. Voyage dans les combles de la ville". *Tecniques & Architecture*, 427: 84 -87.
- CARERI, F. 2013. *Walkscapes. El andar como práctica estética*. 2a Edición. Barcelona: Gustavo Gilli.
- CASTELLS, M. 1972. "Lutte de classes et contradictions urbaines, l'émergence des mouvements sociaux urbains dans le capitalisme avancé". *Espaces et Sociétés*, 6-7: 3-8.
- CASTELLS, M. 1998. "La sociología urbana en la sociedad de redes: de regreso al futuro". *Community and Urban Sociology Section. American Sociological Association*, 22: 266-271.
- CASTELLS, M. 2014 [1972]. *La cuestión urbana*. México, D.F: Siglo XXI.
- CONTIJOCH, M.; ESPINOSA, H. 2019. *ManTERS. Morabitisme i comerç informal als carrers de Barcelona*. Barcelona: Bellaterra.
- COSTA, P. O.; PÉREZ, J. M.; TROPEA, F. 1996. *Tribus urbanas. El ansia de identidad juvenil: entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia*. Barcelona: Paidós.
- CROSS, J. 1998. *Informal politics: Street vendors and the State in Mexico City*. Stanford: Stanford University Press.
- CROSS, J. 2005. "Piratería callejera, el Estado y la Globalización". En: *Memorias del "Coloquio Internacional 'Comercio, culturas y políticas públicas en tiempos de Globalización'"*. Rio de Janeiro: 22-25 noviembre del 2005. Universidade Federal do Rio de Janeiro – Escola de Serviço Social/Facultade de Arquitectura e Urbanismo.
- DE CERTEAU, M. 2000 [1980]. *La invención de lo cotidiano, Tomo 1: Artes de Hacer*. México, D.F/Guadalajara: Universidad Iberoamericana/ITESO.
- DEBORD, G. 1999 [1958]. "Teoría de la deriva". *Internacional situacionista*. vol. 1: La realización del arte. Madrid: Literatura Gris.
- DEBORD, G. 2003 [1967]. *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 2004 [1980]. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- DELGADO, M. 1999. *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- DELGADO, M. 2011. *El espacio público como ideología*. Madrid: La Catarata.

- DELGADO, M.; CONTIJOCH, M. 2021. "Dionisos en las ciudades. El retorno del dios trágico en Eurípides, Nietzsche y Lefebvre". *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 25(2): 189-209.
- DOLGON, C. 1999. "Soules cities. Ann Arbor, the cutting edge of discipline: postfordism, postmodernism and the new bourgeoisie". *Antipode*, 31(2): 129-162.
- EDDY, E. 1968. *Urban Anthropology*. Athens/ Georgia: Southern Anthropological Society.
- ESPINOSA, H. 2013. *El conjuro urbano. Táctica y estrategia del tianguis mexicano*. Tesis para optar al doctorado en Psicología Social. Departamento de Psicología Social, Facultad de Psicología, Universidad Autónoma de Barcelona.
- ESPINOSA, H. 2016. "Neo-higienismo y gentrificación en el discurso de la movilidad urbana: Desalojo de 'tiangueros' en Guadalajara, México". En: G. Aricó, J. Mansilla, & M. Stanchieri (coord.), *Barrios corsarios: memoria histórica, luchas urbanas y cambio social en los márgenes de la ciudad neoliberal*. Barcelona: Virus. pp. 173-196.
- ESPINOSA, H. 2017. "Les vertus de la violence. La légitimation d'un projet de rénovation urbaine par le néo-higiénisme". *Espaces et sociétés*, 3: 173-186.
- ESPINOSA, H. 2021. "Informal appropriations in the face of the state of exception. Ethnographic snapshots of the right to the city". *AIBR - Revista de Antropología Iberoamericana*, 16(2): 266-297.
- ESPINOSA, H.; CONTIJOCH, M. 2021. "Public space and its discontents. Informality and urban conflict". *AIBR - Revista de Antropología Iberoamericana*, 16(2): 250-264.
- FEIXA, C. 2006. *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona: Ariel. 3ª ed. actualizada.
- FOX, R. 1975. *Encounter with anthropology*. New York: Transaction Publishers.
- FRANQUESA, J. 2007. "Vaciar y llenar, o la lógica espacial de la neoliberalización". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 118: p. 123-150.
- GANS, H. J. 1982. *Urban villagers*. New York: Simon and Schuster.
- GEERTZ, C. 1988 [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GEHL, J. 2010. *Ciudades para la gente*. Buenos Aires: Infinito.
- GLICK SCHILLER, N. 2014. "Transnationality: Transnationality and the City". In: *A companion to urban anthropology*. New Jersey: John Wiley & Sons. pp. 13-27.
- GOONEWARDENA, K. 2011. "Henri Lefebvre y la revolución de la vida cotidiana, la ciudad y el Estado". *URBAN*, 1(2): 25-39.
- GOTTDIENER, M. & FEAGIN, J. 1988. "The paradigm shift in urban sociology". *Urban Affairs Quarterly*, 24: 163-187.
- GOTTDIENER, M. 2000. "Lefebvre and the Bias of Academic Urbanism: What Can We Learn from the 'New' Urban Analysis?". *CITY*, 4(1): 93-100.
- GOTTDIENER, M. 2002. "Urban analysis as merchandising: the 'LA School' and the understanding of metropolitan development". In: J. Eade, C. Mele (eds.), *Understanding the City: Contemporary and Future Perspectives*. Oxford, UK: Blackwell Publishers. pp. 159-180.
- GOTTDIENER, M. 2018. "Who owns Lefebvre? The forgotten sociological contribution to the new urban sociology". *Contemporary Sociology*, 47(3): 266-271.
- GULICK, J. 1989. *The humanity of cities: An introduction to urban societies*. Granby: Bergin and Garvey.
- HANNERZ, U. 1986 [1980]. *Exploración de la ciudad: hacia una antropología urbana*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- HANNERZ, U. 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- HARVEY, D. 1976. "L'économie politique de l'urbanisation aux Etats-Unis". *Espaces et sociétés*, 17-18: 5-42.
- HELLER, A. 2002 [1970]. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.

- INGOLD, T. 2014. "That's enough about ethnography!" *Hau: Journal of ethnographic theory*, 4(1): 383-395.
- INTERNACIONAL SITUACIONISTA. 1999 [1964]. *Internacional Situacionista Vol 2. LA supresión de la política*. Madrid: Literatura Gris.
- JACOBS, J. 2013 [1961]. *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Capitán Swing.
- KIAER, C. 2009. "¡A la producción!: los objetos socialistas del constructivismo ruso". *Transversal*. *Europäisches Institut für Progressive Kulturpolitik*. <https://transversal.at/transversal/0910/kiaer/es>
- KUSENBACH, M. 2003. "Street-Phenomenology: the go-along as ethnographic research tool". *Ethnography*, 4(3): 455-485. London: Sage. <https://doi.org/10.1177/146613810343007>
- LÁSEN, A. 2006. "Lo social como movilidad". *Política y Sociedad*, 43(2): 153-167.
- LEEDS, A. 1972. "Urban anthropology and urban studies". *Urban Anthropology Newsletter*, 1(1): 4-5.
- LEFEBVRE, H. 1961. *Crítica de la vida cotidiana, vol II: Fundamentos de una sociología de la co-tidianidad*. París: L'Arche Editores.
- LEFEBVRE, H. 1972 [1968]. *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza.
- LEFEBVRE, H. 1976 [1970]. *La revolución urbana*. Madrid: Alianza.
- LEFEBVRE, H. 1991 [1947]. *Critique of everyday life: Volume I*. Londres: Verso.
- LEFEBVRE, H. 2002. *Méthodologie des sciences*. Paris: Anthropos.
- LEFEBVRE, H. 2013 [1974]. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- LEFEBVRE, H. 2016 [1965]. *Metaphilosophy*. Londres-New York: Verso Books.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1988 [1962]. *El pensamiento salvaje*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- LOW, S. M. (ed.). 1999. *Theorizing the city: The new urban anthropology reader*. Newark, NJ: Rutgers University Press.
- LOW, S. M. 2014. "Spatialities: The rebirth of urban anthropology through studies of urban space". In: *A companion to urban anthropology*. New Jersey: John Wiley & Sons. pp. 13-27.
- LUKACS, G. 1984 [1969]. *Historia y consciencia de clase*. Madrid: Sarpe.
- MACDOUGALL, S. 2016. "Enough about Ethnography: An Interview with Tim Ingold". *Dialogues, Cultural Anthropology website*. Access Date: November 18, 2021. <https://culanth.org/fieldsights/841-enough-about-ethnography-an-interview-with-tim-ingold>
- MAFFESOLI, M. 2004 [1988]. *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XXI.
- MARCUS, G. E. 1995. "Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography". *Annual review of anthropology*, 24(1): 95-117.
- MARCUS, G.; CUSHMAN, D. 2003 [1982]. "Las etnografías como textos". En: Geertz, Clifford, James, et al. (coord.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa. pp. 171-213.
- MARTÍNEZ LOREA, I. 2013. "Prólogo". En: Henri Lefebvre, *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing. pp. 9-28.
- MCKENZIE, R. D.; PARK, R. E.; BURGESS, E. W. 1967. *The city* (vol. 239). Chicago: University of Chicago Press.
- MUXÍ, Z. et al. 2011. "¿Qué aporta la perspectiva de género al urbanismo?" *Feminismo/s*, 17, junio 2011, pp. 105-129. <https://doi.org/10.14198/fem.2011.17.06>
- NONINI, D. M. 2014. *A companion to urban anthropology*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- PARK, R. E. 1952. *Human Communities: The City and Human Ecology*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- PARK, R. E. 1967. *On social control and collective behavior: Selected papers* (vol. 275). Chicago: University of Chicago Press.
- POWIS, D. 2018. "That's Enough about Tim Ingold!: A Millennial's Response". *Footnotes*. Access Date: February 18, 2022. <https://footnotesblog.com/2018/06/29/thats-enough-about-tim-ingold-a-millennials-response/>

- ROBLES ÁLVAREZ, I. 2004. "Del tianquiztli a las plazas: Recorrido histórico por los mercados tradicionales de México". *FOCUS*, 1(3): 67-74.
- ROSS, K.; LEFEBVRE, H. 1997. "Lefebvre on the Situationists: An interview". *October*, 79: 69-83.
- SHIELDS, R. 1999. *Lefebvre, love and struggle: Spatial dialectics*. Abingdon (U.K.): Routledge.
- SOJA, E. 1996. *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined Places*. Oxford, U.K.: Blackwell.
- SPINK, P. 2005. "Replanteando la investigación de campo: Relatos y lugares". *Athenea Digital*, 08: 321-329.
- TIBERGHEN, G.A. 2013. "La ciudad nómada". En: F. Careri (coord.), *Walkscapes. El andar como práctica estética*. 2da Edición. Barcelona: Gustavo Gilli. pp. 7-13.
- TIRADO, F. J. 2001. *Los objetos y el acontecimiento. Teoría de la sociabilidad mínima*. Tesis Doctoral. Departamento de Psicología Social. Universidad Autónoma de Barcelona.
- VIVAS, P.; VIDAL, T. 2006. "Formas de investigación para una ciberciudad". En: Pep Vivas i Elias & Tomeu Vidal i Moranta (coord.), *Paseando por la ciberciudad: tecnología y nuevos espacios urbanos*. Barcelona: UOC. pp. 108-133.
- ŽIŽEK, S. 2018. *Acontecimiento*. Madrid: Sexto Piso.
- ZORBAUGH, H. W. 1983. *The gold coast and the slum: A sociological study of Chicago's near north side*. Chicago: University of Chicago Press.

Horacio Espinosa

Observatory for the Anthropology of Urban Conflict (OACU), Barcelona, Spain

<https://orcid.org/0000-0001-9527-1708>

Email: horacio.espinosa.zepeda@gmail.com