

Artículo

El espacio vivido. Hacia una etnografía radicalmente urbana

HORACIO ESPINOSA*

 0000-0001-9527-1708

Observatori d' Antropología del Conflicte Urbà
(OACU)



revistes.uab.cat/periferia



Diciembre 2021

Para citar este artículo:

Espinosa, H. (2021). El espacio vivido. Hacia una etnografía radicalmente urbana. *Perifèria, revista de recerca i formació en antropologia*, 26(2), 96-120, <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.848>

Resumen

Con este ensayo intento delimitar una metodología propia para la etnografía urbana pero no sin antes problematizar su objeto de estudio. Históricamente, *lo urbano*, o bien se ha entendido como una consecuencia de la sociedad industrial y por lo tanto prefigurado en la estructura económica, o bien como una consecuencia de la planeación urbana y por lo tanto prefigurado en el proyecto del Arquitecto. Cuando *lo urbano* ha tenido un estatus diferencial, ha sido en términos anómicos como en el caso de Simmel o pastoriales como en el caso de la Escuela de Chicago. Este ensayo se divide en tres partes: un intento de definición lefebvriana de *lo urbano* en tanto “espacio vivido”, una serie de reflexiones epistemológicas con la intención de crear un marco metodológico para la etnografía urbana y, finalmente, una última parte donde se enumeran una serie de técnicas para el abordaje de *lo urbano*. Más cercano a un manifiesto inconformista que a un manual, podríamos decir que se trata de un anti-manual. Mi planteamiento es que, en última instancia, *lo urbano* es aquella parte elusiva de la experiencia de ciudad, y, por lo tanto, requiere métodos acordes a su irreductibilidad.

Palabras clave: Etnografía urbana; Henri Lefebvre; Antropología urbana; Producción social del espacio; Metodología.

¹ Horacio Espinosa – horacio.espinosa.zepeda@gmail.com



Abstract: *The lived space. Towards a radically urban ethnography*

With this essay I try to define a methodology for urban ethnography "in its own terms" but not without first problematizing its object of study. Historically, the urban thing has either been understood as a consequence of industrial society and therefore prefigured in the economic structure, or as a consequence of urban planning and therefore prefigured in the Architect's project. When the urban thing has had a differential status, it has been in anomie terms as in the case of Simmel or in pastoral terms as in the case of the Chicago School. This essay is divided into three parts: an attempt to define the urban as "lived space", a series of epistemological reflections with the intention of creating a methodological framework for urban ethnography and a last part with a series of techniques for approaching the urban thing. Closer to a nonconformist manifesto than to a manual, I propose, ultimately, that the urban is that elusive part of the city experience, and, therefore, requires methods that are consistent with its irreducibility.

Keywords: Urban Ethnography; Henri Lefebvre; Urban Anthropology; Social Production of Space; Methodology.

"La Antropología es una ciencia habitable"
Manuel Delgado

El espacio vivido

Para los urbanistas y arquitectos, la costumbre e ideología les dicta presentar el espacio como un recipiente vacío; un espacio estrictamente euclíadiano sobre el cual pueden proyectar libremente sus fantasías arquitectónicas y urbanísticas. Es decir que, para la visión canónica de los planificadores urbanos, el espacio viene antes que las relaciones sociales. Esto es así incluso para el sentido común. La gente suele asumir que primero se diseña un espacio y es este diseño el que prefigura sus usos. Incluso si, con la mejor de las intenciones, lo que se pretende es diseñar "ciudades para la gente" a través de proyectos urbanísticos a "escala humana" (Gehl, 2010) o

de un “urbanismo con perspectiva de género” (Muxí et al, 2011), los fundamentos de una concepción euclidianas del espacio urbano siguen intactos: el diseño arquitectónico determina el uso social, no al contrario.

En el otro extremo tenemos a los sociólogos urbanos. Si para el arquitecto el proyecto urbanístico prefigura el uso social, para los sociólogos es la estructura social la que prefigura el uso urbano. Esto es más o menos lo que Manuel Castells 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” (2014 [1972], p.152). Tanto si el espacio social está prefigurado por el diseño o por la economía, la ciudad es vista como un lugar yermo que sólo *a posteriori* será ocupado por cuerpos y materialidades.

Esta concepción es contestada por Lefebvre, para el cual el espacio urbano es un medio de producción en sí mismo o, como dice Martínez Lorea, 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” (2013, p.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], p.154). Incluso ironiza a costa de Lefebvre y la relativa autonomía que le otorga al espacio, tildándolo de “espontaneista social”, libertario y poco menos que un loco (Castells 2014 [1972], p.110). El español, perplejo o sin nada que decir frente a toda expresión urbana *gratuita* que no sea actividad productiva, terminaría reduciendo aquello que no es producción o consumo a “el elemento no-trabajo”, que no tendría una “expresión espacial específica” (Op Cit, p. 154). La ciudad, para Castells, fuera de los centros productivos y de consumo, se vuelve *inespecífica*, una nadería, el descampado.

Pues bien, esto urbano *inespecífico* ocuparía un lugar central para Lefebvre en “La Producción del Espacio” (2013 [1974]). El primer giro teórico que realiza respecto a la teoría urbana ortodoxa es cuestionar la existencia de un espacio abstracto pre-simbólico independiente de las relaciones sociales, o, como perfectamente lo ha sintetizado Martínez Lorea, para Lefebvre “no hay relaciones sociales sin espacio, de igual modo que no hay espacio sin relaciones sociales” (2013, p.14). Un poco antes,

en "La Revolución Urbana", Lefebvre reescribe los modos de producción marxistas, como "modos de pensamiento, de acción, de vida" (1976, p.47). De esta manera, el "modo urbano", no sería reductible al modo de producción industrial, a pesar de que la sociedad urbana sea aquella que "surge de la industrialización" (1976, p.1). La triada lefebvriana en la producción del espacio consiste de tres órdenes interconectados: La "práctica espacial" [*lo percibido*] que es la que "expresa" el vínculo entre "la realidad cotidiana (el uso del tiempo) y la realidad urbana (las rutas y redes que se ligan a los lugares de trabajo, de vida 'privada', de ocio)" (Lefebvre 2013 [1974], p.97); las 'representaciones del espacio' [*lo concebido*]", que es "el espacio de los científicos, planificadores, urbanistas, tecnócratas, fragmentadores, ingenieros sociales y hasta el de cierto tipo de artistas próximos a la científicidad", en suma: "el espacio dominante en cualquier sociedad" (2013 [1974], p.97); y por último, "los espacios de representación" [*lo vivido*] que es "el espacio de los "habitantes", de los "usuarios", pero también el de ciertos artistas y quizá de aquellos novelistas y filósofos que describen y solo 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" (2013 [1974], p.97-98).

Los tres órdenes de la tríada espacial (*lo percibido*, *lo concebido* y *lo vivido*) son experimentados por el sujeto sin que se perciba una discontinuidad. Sin embargo, por razones que se irán desgranando poco a poco, solo el espacio vivido es lo específicamente urbano, en tanto es solo en este, dónde el espacio aparece, debidamente apropiado. Lefebvre distingue apropiación 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*" en tanto sujetos urbanos (2013 [1974], p.213); 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." (2013 [1974], p.93).

Así como el espacio vivido se opone o se encuentra en tensión con el espacio percibido y, sobre todo, con el espacio concebido [producto de las fuerzas que pugnan por dominar lo urbano], igual que *la calle* se resiste a los intentos de normativización de las prácticas que conoce y registra. De esta manera, hay razones suficientes para

considerar a “la calle”, al “espacio vivido” y al “espacio social” como conceptos estrechamente relacionados, probablemente intercambiables:

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, p. 25)

En clara continuidad con Lefebvre, Manuel Delgado insiste en esa misma demarcación de lo urbano frente a la ciudad. Para nuestro antropólogo, existe una diferencia fundamental, no intuitiva si se quiere, entre la ciudad y lo urbano[†]. 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 relationales deslocalizadas y precarias” (Delgado, 1999, p.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 sociólogos, 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.

[†] De manera análoga, Delgado (2011, p. 19) diferenciaría “la calle” del “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 civilidad y buena ciudadanía que se supone deben regirlo.

La feroz crítica a la tecnocracia urbanista a través del concepto de *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. Así, Lefebvre propone un “espacio (social)” que escapa a la clasificación “base-estructura-superestructura”, antes bien producto del “tiempo y el lenguaje”, que de la dialéctica entre “valor de uso y valor de cambio” (2013 [1974], p.56). Sin embargo, como el enano que juega al ajedrez de Walter Benjamin, al final del laberinto lefebvriano, se encuentra la figura mítica de Dionisos:

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, p.192)

Es decir, que para conocer lo urbano hay que *entrar al baile de lo urbano*, lo cual significa que solo se puede estudiar mientras se hace, puesto que lo urbano es sobre todo un *quehacer*. Etiquetas como investigación-acción no tienen sentido cuando toda investigación presupone una actividad sobre el terreno. En el caso urbano, hablamos de recorrer los entresijos de las sinuosas calles de la ciudad, como un simple peatón, antes que intentar totalizarla a la manera del urbanista o el sociólogo que creen ser el “ojo de Dios” (Haraway, 1991). De Certeau se imagina a un Ícaro contemporáneo que al mirar Nueva York desde la cima del World Trade Center cree estar *dominando* Nueva York:

Subir a la cima del World Trade Center es separarse del dominio de la ciudad. El cuerpo ya no está atado por las calles que lo llevan de un lado a otro según una ley anónima; ni poseído, jugador o pieza del juego, por el rumor de tantas diferencias y por la nerviosidad del tránsito neoyorquino. El que sube allá arriba sale de la masa que lleva y mezcla en sí misma toda identidad de autores o de espectadores. Al estar sobre estas aguas, Ícaro puede ignorar las astucias de Dédalo en móviles laberintos sin término. Su elevación lo transforma en mirón. Lo pone a distancia. Transforma en un texto que se tiene delante de sí, bajo los ojos, el mundo que hechizaba y del cual quedaba “poseído”. Permite leerlo, ser un Ojo solar, una mirada de Dios (De Certeau, 2000 [1980], p.104)

Se trata de una metáfora trágica de la epistemología del urbanista o el sociólogo urbano, aquellos que, atraídos por la idea de un conocimiento total de la ciudad,

pretenden representar su complejidad a través de un mapa. La ciencia urbana aspira a fijar la ciudad con una mirada, para después, dominarla. Sin embargo, se trata de una ilusión, una pulsión totalizante. Quizás una respuesta a la angustia que produce el cuerpo fragmentado de la ciudad. Lo *icariano* es ceder a la ilusión imaginaria de que los mapas hacen evidentes los signos urbanos, pretendidamente objetivos, y exactos, como los presagios oraculares. Dando respuesta al oráculo fatídico, el urbanismo no celebra lo urbano, sino que intenta contenerlo. Lo opuesto a querer "ver" la ciudad es caminarla. El acto de caminar, para el etnógrafo, implica "caer" en la ciudad, hundirse en ella. Caminar es la epistemología del etnógrafo urbano.

La etnografía urbana, acontecimiento y vida cotidiana

Marx, como crítico histórico del idealismo, atacó las ideas teleológicas subyacentes en la filosofía metafísica de su época. Hablamos de aquella idea que postula que los seres humanos y la naturaleza tienden hacia un fin. El anti-teleologismo en Marx sería una víctima del revisionismo oficialista en los tiempos de la URSS. Con fines doctrinales, la nueva síntesis del materialismo dialéctico marxista, sería conocida en la URSS por su abreviatura *Diamat*. La interpretación estalinista del marxismo respecto a la teleología conservaba el carácter anti-idealista propuesto por Marx, pero solo en el estudio de la Naturaleza, mientras conservaba, una interpretación teleológica del devenir del Ser Humano. Sin una teleología social se caía del relato oficial la idea de que la humanidad tendía hacia el comunismo. El diccionario filosófico marxista definía de esta manera el concepto de teleología:

(En griego: *teleos*: fin; *logos*: doctrina). La teleología es una doctrina idealista, según la cual, todo en la Naturaleza existe para un determinado fin. Algunos partidarios de esta teoría consideran que todo en el mundo fue creado por dios de tal manera que cada cosa sirva de medio para otra. Engels ridiculizó la concepción de los teleólogos, para quienes "los gatos fueron creados para devorar a los ratones, y los ratones, para ser devorados por los gatos, y toda la Naturaleza, para demostrar la sabiduría del creador" [...] El materialismo dialéctico enseña que sólo la actividad del hombre se caracteriza por tender a un fin, actividad que, por otra parte, está determinada por las condiciones objetivas de su existencia y ante todo, por las condiciones materiales de la vida de la sociedad. (Rosental y Yudin, 1939, p.294-295)

Lefebvre, insolente ante la doxa estalinista, sustituye la “historicidad impulsada hacia delante” del marxismo oficial (2013 [1974]:83) por un espacio-tiempo atravesado por metáforas circulares, nietzscheanas: “la repetición, la circularidad, la simultaneidad de lo que parece diverso en el tiempo y nace de tiempos diversos” (2013 [1974]:82). El espacio-tiempo de lo urbano no es otro que el espacio-tiempo de la vida cotidiana. Repetitivo, circular, para Agnes Heller, es en la vida cotidiana donde se da “la reproducción social” (Heller, 2002 [1970], p.37) y paradójicamente es de la propia vida cotidiana donde emerge lo no-cotidiano (*Erlebnis*), que es a su vez el “fermento secreto de la Historia” (Heller, 2002 [1970], p. 39-40).

Las posiciones lefebvrianas dan cuenta de otro marxismo, que rehúye a la concepción lineal, etapista y teleológica del cambio social propio de aquellas “posiciones sacrificiales que postergan el principio del placer, reprimen el éxtasis y promueven el disciplinamiento” contenidas en la idea de “necesidad histórica” (Mazzeo, 2017, p.2). La propuesta lefebvriana implica situar en la propia vida cotidiana la posibilidad de emergencia del *acontecimiento político*, que no se puede determinar *a priori* porque no está contenido en la estructura. Es decir, lo urbano como creación absoluta, intempestiva e imprevisible (Lazzarato, 2006, p.24). Una etnografía urbana no-lineal y anti-teleológica, debería ser capaz de captar tanto el flujo de la vida cotidiana, como sus emergencias, el *erlebnis*.

Inspirado en las categorías propuestas por Vivas y Vidal (2006, p.116-121), reinterpreto su particular manual de etnografía urbana en función de lo que me interesa mostrar en este artículo. De entrada, hay que decir que lo que entendemos como *lo radicalmente urbano* se suele encontrar en los lugares de acceso público, por lo que no es necesario proceder a la usanza tradicional presente en la visión genérica que se tiene del trabajo etnográfico en ciertos manuales de investigación cualitativa de muy amplio uso (Taylor y Bogdan, 1992 [1987], p.42-45), donde se estipulan pasos concretos para contactar con “porteros”, que supuestamente nos abrirían la puerta de acceso al campo y así felizmente contactar con nuestros informantes.

Tenemos entonces que la primera particularidad de una etnografía radicalmente urbana, frente a las etnografías en las ciudades 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 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 trasnacional y transcontinental inter-urbana ya no representa las mismas dificultades que en los primeros tiempos de los desarrollos etnográficos.

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 cuarta 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 a dónde van los investigadores "para buscar datos que traen de vuelta para sus análisis" (Spink, 2005, p.2). La noción de campo, para la etnografía realista, ha reificado a los otros y su hábitat; el cual me es ajeno, a pesar de que lo observo minuciosamente, para después regresar a tierra firme, donde llevo a cabo el análisis de lo recabado en el campo. La etnografía urbana nos obliga a replantearnos *la división del trabajo de investigación* entre trabajo de campo y trabajo de despacho, a las cuales les correspondería dos tipos de prácticas 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 solo se reproduce la división del trabajo académico, sino la falsa jerarquía entre la práctica y la teoría. ¿Qué sentido tiene para la etnografía urbana seguir manteniendo estas jerarquías cuando la división entre el campo y el despacho es artificial?

Existe entonces, en la etnografía urbana, una *imposibilidad para delimitar el campo* por lo que Peter Spink propone la noción más interesante de "Campo - Tema" (2005, p.5) 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 etnógrafo urbano, al igual que el *bricoleur* actúa por analogía, resuelve problemas que se van presentando; introduciendo y descartando una serie de objetos cotidianos, así como materialidades e infraestructuras que va 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 los límites del "uso correcto" del espacio. El etnógrafo urbano, de la misma manera que los *bricoleurs* indígenas de Levi-Strauss (1988 [1962], p.38) llevamos a cabo un diálogo con los materiales que la ciudad nos proporciona, antes que un monólogo proyectual.

El campo-tema no es un lugar delimitado, sino coordenadas espaciotemporales en el proceso de investigación. Como consecuencia, se produce una *indeterminación del periodo de investigación*, ya que, al no poder distinguir *a priori*, lo que es el campo, tampoco puede distinguirse, con certeza, cuando 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.

La caja de herramientas

Una ciudad que difumina sus totalidades necesita un nuevo arsenal metodológico para dar cuenta de su fragmentariedad y dispersión. Aunque, clarificando las cosas, más que un del todo nuevo arsenal lo que se necesita es una *nueva visión* de las

herramientas etnográficas. Una reapropiación de las técnicas clásicas en conjunto con otras nuevas, haciéndolas funcionar de forma heterodoxa. Es importante evitar el fetichismo metodológico. Hacer uso de las técnicas de investigación como una caja de herramientas implica la resolución de problemas antes que hacer del método un sacramento inamovible. Las técnicas de recaudación de datos deberían estar abiertas a los replanteamientos creativos de cada investigador, de hecho, es así siempre, ya que no hay entrevista, observación o cuestionario que sea idéntico a otro, todos son improvisaciones sobre el método, que deberían hacerse explícitas. A continuación, enlista una serie de herramientas que son básicas en el desarrollo de la etnografía urbana. Se trata tan solo de un esbozo, un muestrario de lo que puede contener la caja de herramientas del etnógrafo urbano.

Caminar

Si atendemos a la alocución latina *errare humanum est sed perseverare diabolicum*[‡], en la vida se nos es permitido errar, pero solo a condición de que volvamos al camino recto. Esto es válido para los dos significados, que provienen del mismo origen, como es común a toda palabra polisémica. *Errar* en su sentido bíblico original hace referencia de forma indistinta tanto a “equivocarse” como a “vagabundear”. Le debemos a Francesco Careri (2013, p.23–28) el análisis del mito bíblico de Caín y Abel, en clave arquitectónica, que nos aporta claves para entender la *errancia* como consecuencia de dos formas civilizatorias de entender lo urbano.

En la Biblia, a la división sexual de la humanidad cuyos símbolos son Adán y Eva, le sucede una división del trabajo representado por Caín (sedentario, agricultor, dueño de las tierras) y Abel (nómada, pastor, dueño de los seres vivos). Cuando los dos hermanos entran en conflicto y Caín mata a Abel, Dios castiga al primero con el vagabundeo, de ahí la polisemia del término: el *error* del fraticidio se castiga con la *errancia*. A pesar del castigo divino, sería la descendencia de Caín la que construiría las ciudades. Sin embargo, hay una paradoja bíblica fascinante y es que uno de los hijos de la estirpe de Caín llamado Jabel, etimológicamente relacionado con el trashumante Abel, es nómada, “el padre de quienes habitan tiendas y pastorean”

[‡] “Errar es humano, pero perseverar (en el error) es diabólico”.

(Careri, 2013, p.26). En el sedentarismo de los cainitas latería un corazón nómada.

Careri reescribe la historia de la arquitectura mostrando el equívoco extendido que atribuye a la civilización sedentaria el nacimiento de las ciudades, anterior al sedentarismo hubo una arquitectura nómada hecha de *menhires*, monolitos y otro tipo de señales para marcar el camino e incluso, antes que cualquier marca física, ya había una arquitectura mental nómada “entendida como percepción y construcción simbólica del espacio” (2013, p.26). Los nómadas construyen una primera arquitectura donde los espacios - “vacíos” desde la perspectiva sedentaria – estarían, “llenos de huellas invisibles: cada deformación es un acontecimiento, un lugar útil para orientarse y construir un mapa mental dibujado con unos puntos (lugares especiales), unas líneas (recorridos) y unas superficies (territorios homogéneos) (Careri, 2013, p.32).

En este sentido, el acto de andar implica una transformación simbólica gracias a las huellas y señales que va dejando el nómada. De igual manera, cuando caminando atravesamos una ciudad, modificamos el significado cultural del espacio. Michel De Certeau hace un uso metafórico de conceptos robados de la lingüística para hablar de las distintas maneras de andar, caminar o recorrer el espacio urbano. Puede entenderse la relación que hay entre caminar y espacio urbano de la misma manera que hay una relación entre *la lengua* y *el habla*. Desde la perspectiva de lingüistas como Jakobson y Benveniste, los cuales han servido de influencia a autores como Levi-Strauss, Barthes o Lacan, se puede establecer una dicotomía entre el sistema de la lengua y el habla particular; en esta misma línea, filósofos como Austin llegarían a postular la performatividad del lenguaje; desde esta perspectiva, la lengua como tal, no pre existe al habla particular. En este sentido, la enunciación no es una repetición del sistema de la lengua, sino su manifestación real. La lengua existe en el habla y no al revés. Si interpretamos el sistema urbano desde la óptica lingüística la formula se escribiría así: *la enunciación es al caminar lo que la lengua a la ciudad*.

Entre la enunciación peatonal y el sistema urbano existe una tensión fundamental. Mientras el orden del espacio organiza las posibilidades -las calles para circular-, las prohibiciones –vallas y muros- o los controles -las cámaras-, la enunciación peatonal o bien sigue la traza urbana, las desplaza, las ignora o crea otras. Es así como cada peatón con su enunciación confirma o rechaza el orden urbano circundante, y esto haciendo uso del mismo sistema urbano que le constriñe. El *atajo* es la manera

atávica de jugar con las posibilidades del sistema urbano, pero también lo es utilizar un parque como sala de casa o unas escaleras como pista de *skateboard*.

Hablar de las retóricas caminantes sirve de fórmula metafórica para hablar de lo que de otra manera no se podría hablar, como son las infinitas formas de apropiación del espacio público por parte del paseante. Así como en el habla cotidiana se recurre a ciertas figuras como la digresión, la distinción, la demostración, la exclamación, el eufemismo o la cacofonía, que sirven para dar énfasis, ocultar, representar, exagerar o escamotearse; igualmente estas figuras pueden ser analizadas como metáforas de la retórica caminante y el uso del entorno urbano como tantas maneras de *hacer ciudad*. La interpretación de los recorridos, maneras de caminar y usos de lo urbano son herramientas para la descripción y análisis de las prácticas espaciales como un "arte moderno de la expresión cotidiana" (Augoyard, 2007 [1979]).

El etnógrafo urbano debería saberse, en primer lugar, un transeúnte. Esto no es una perogrullada, espero no se me malinterprete. El etnógrafo paseante, es aquel que, haciendo uso de su capacidad de tránsito, no solamente *se sabe mover* por la ciudad, sino que también *se sabe mover* entre categorías; las distinciones *a rajatabla* entre el sujeto y objeto de la investigación, por ejemplo, pero igualmente la distinción entre el campo de estudio y su exterioridad, o la distinción entre centralidad y periferia. Alguien que pretende investigar lo urbano no puede permitirse hacer distinciones tan claras, y, si se hacen, será por mero pragmatismo, intentando no *reificar* las categorías, siempre contingentes.

Saberse mover entre categorías implica también saberse mover entre categorías de "movimiento". Distinguir entre "las derivas" (Debord, 1999 [1958]), en tanto táctica pasional-objetiva de tránsito psico geográfico que implica el propio movimiento del investigador; mientras por otro lado, hablaríamos de "la observación flotante" (Pétonnet, 1982; Delgado, 1999), en tanto interpretación de trayectorias, que implica la atención sobre los paseantes *otros*, como estrategia de recogida de datos. La primera es una *intervención sobre el espacio* y a su vez una técnica de investigación. La segunda categoría de movimiento en la investigación etnográfica implica un tipo de pasividad activa. Se trataría de una fórmula más "clásica", si se quiere ver así, en tanto remite a la observación no intrusiva como herramienta principal, pero con matices, ya que uno puede observar las trayectorias como quién ve pasar un cometa, o uno puede seguir las trayectorias siguiendo los pasos del otro, lo cual implicaría

"derivar junto con otros", técnica que se le ha dado el nombre de "go-along" y que será abordada más adelante.

Observación flotante

En opinión de Manuel Delgado el etnógrafo de la sociabilidad en los espacios públicos no puede operar "siguiendo protocolos metodológicos convencionales" (1999, p.46), aquellos que incluyen una larga permanencia en un territorio "exótico", con el objetivo de delimitar toda una comunidad perfectamente contorneable y diferenciable de otras adyacentes. Usando como ejemplo 'La ventana indiscreta' de Alfred Hitchcock, para Delgado el rol del etnógrafo de lo urbano se parece a Jeff, personaje de esta película el cual se entretiene enfocando con su teleobjetivo las actividades de sus vecinos, a los que ve a través de las ventanas abiertas de un patio interior. Lo que recoge su mirada son *flashazos* de vida cotidiana, cuadros que tal vez podrían, cada uno de ellos por separado, dar pie a una magnífica narración (Delgado, 1999, p.46)

El *voyeur* urbano no puede aspirar a las totalidades, "conformándose" con la mirada fotográfica de quién va recogiendo fragmentos de experiencia. A pesar de que se ha dicho que la dispersión propia de la mirada urbanita imposibilita el uso de la observación participante como instrumento etnográfico por excelencia (Gutwirth 1978, p.42), se trata de una observación paradójica, en tanto es precisamente en el entorno urbano, donde el etnógrafo puede aspirar a la condición de mirón total, sin romper con las dinámicas socio-culturales de su entorno. Al ser las ciudades espacios donde prima el anonimato y la heterogeneidad, el investigador puede permitirse ser uno más *into the crowd*.

En este sentido, es en el espacio público, donde el etnógrafo puede aspirar a ser totalmente participante y a la vez totalmente observador (Delgado, 1999, p.48). Colette Pétonnet (1982), haciendo uso de la terminología psicoanalítica utiliza el concepto de "observación flotante" como herramienta para la etnografía y es de ella que Manuel Delgado se inspira para hablar de esta observación flotante como el instrumento esencial para la realización de etnografías en entornos públicos. Se trata de observar, sin dejar de mantenerse disponible al exterior y "sin fijar la atención en un objeto preciso sino dejándola 'flotar' para que las informaciones penetren sin filtro, sin *aprioris*, hasta que hagan su aparición puntos de referencia, convergencias,

disyunciones significativas, elocuencias..." (Delgado, 1999, p.49–50).

Lo que Delgado denomina observación flotante bien podría ser no otra cosa que la mirada distraída, pero curiosa, que se le dibuja al paseante ante la contemplación de una escena cotidiana, curiosa en sí misma. Una mirada que discurre entre la naturalidad de quien sabe estar en su sitio, pero a la vez está dispuesto a la sorpresa y fascinación por lo encontrado. La observación flotante implica aprender a dejar que el ojo recorra la superficie de la vida cotidiana, con naturalidad, pero sensible al encuentro de nuevas visiones sobresaltadas. El barullo de la calle no solo permite la observación flotante, sino que la favorece. Este tipo de observación implica igualmente un tipo de escritura etnográfica fragmentaria, entre lo fotográfico y lo cinematográfico; "videoclips etnorreflexivos" le llamó Alberto Hidalgo a esta forma de escritura etnográfica que mezcla "el artículo periodístico, el ensayo filosófico, la crítica cultural y el documental cinematográfico" (1992, p. 24 – 29). La etnografía urbana debe aspirar a parecerse a su objeto: un *flashazo* de extrañamientos en lo cotidiano, donde la vida transcurra, como un suceder de situaciones vívidas, plenas de sentido propio.

Las derivas

El antepasado más afamado del etnógrafo urbano es *el flâneur*. Esta figura, de talante voyerista y ritmo pausado, fue literariamente imaginada por Charles Baudelaire (2009 [1869]) para después ser elevada a categoría socio-antropológica por Walter Benjamin (2012 [1935]) en su análisis de París al albor del Siglo XX, cuando la ciudad se "había convertido en un aparador con continuos y cambiantes puntos de fuga", mientras *el flâneur* la va observando y registrando "en passant, no una imagen de ciudad, sino las presunciones de la misma." (Vivas y Vidal, 2006, p.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*, la de aquel paseante sin destino cuya forma de vida todavía aún 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], p.56).

Con vasos comunicantes que los unen al espíritu del *flâneur*, los situacionistas, de carácter más bien disruptor, con Guy Debord como cabeza visible, desarrollan el concepto de *deriva* “como una técnica de paso ininterrumpido a través de ambientes diversos” (Debord, 1999 [1958], p.57); esta técnica fue concebida como oposición a la racionalización del espacio urbano, efectuada como parte del modelo urbanístico del movimiento moderno de organización espaciotemporal. Tradicionalmente, las derivas situacionistas se han presentado como un deambular, sin meta alguna y planeación racional, que nos conduciría por los entresijos oscuros y olvidados de la metrópoli. Aunque no del todo falso, este tópico sobre las derivas es incompleto.

La deriva es una técnica de investigación urbana construida en tensión. Desde las seminales derivas situacionistas se han entendido estas como una técnica de paso, por espacios y ambientes diversos. Si algo persiste en las derivas es que son tácticas para romper la racionalidad urbana, sin embargo, no hay nada definitivo en cómo llevarlas a cabo. Lo único claro es que suelen implicar una tensión entre el dejarse llevar de la errancia y decidir, al fin de cuentas, ir hacia algún lado, aunque ese sitio, sea tan incierto como el deambular. Un punto de partida en la valoración de los resultados de determinada deriva sería el análisis de como el etnógrafo resolvió la tensión entre pasión deambulatoria y direccionalidad consciente.

En mi opinión, mientras más ambigua y tensa sea la deriva, mayor riqueza habrá en la misma. Estoy hablando de la tensión entre el vagabundeo “y su contradicción necesaria: el dominio de las variables psico geográficas por el conocimiento y el cálculo de sus posibilidades”. Por esto el mismo Debord describe la deriva como una técnica “*pasional objetiva*” (Debord, 1999 [1958], p.58), lo cual da cuenta de la paradójica mezcla de racionalización, por un lado, al delimitarse un territorio-tema a observar y de pasión extática por el otro. Inherente a su naturaleza de vagabundeo “racional”, la deriva implica, una cierta dejadez al momento de transitar la urbe, pero sin perder la cabeza en el camino. La deriva es tolerante y amigable con el azar, pero no encuentra en este su fundamento. Para realizar una buena deriva es importante no romantizar lo irracional.

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, como los renacuajos de Pierre Vendryes, totalmente desprovistos de sexualidad:

Pero cierto Pierre Vendryes lleva la irreflexión mucho más lejos en Medium (mayo 1954) creyendo poder añadir a esta anécdota -ya que todo ello participaría de una misma liberación anti determinista- algunas experiencias probabilísticas sobre la distribución aleatoria de renacuajos en un cristalizador circular, por ejemplo, cuya clave da al precisar: "semejante multitud no debe sufrir ninguna influencia directiva exterior". En estas condiciones se llevan la palma los renacuajos, que tienen la ventaja de estar "tan desprovistos cómo es posible de inteligencia, de sociabilidad y de sexualidad", y, por consiguiente, "son verdaderamente independientes los unos de los otros. (Debord, 1999 [1958], p.59)

Desde hace dos décadas, la práctica de la deriva se ha renovado gracias a las aportaciones de *Stalker*[§], 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" (Cari, 2013, p.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, p.10).

A nivel metodológico, los *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, aunque 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

[§] 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 lo visitan y se pierden en sus descampados.

y espacio privado. Esto conlleva 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 psico geográfica del territorio” (Careri, 1996) pero también es una manera de *nomadejar* la ciudad sedentaria. A partir de Deleuze y Guattari (2004 [1980]) se puede decir que frente a la cuadricula 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 lo zonzo*, una expresión italiana que significa algo así como “perder el tiempo vagando sin objetivo” (Careri, 2013, p.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, p.155).

Go-along

Hacer de los pasos un método de investigación tiene en caminar dos vertientes: por un lado, la narración de la propia experiencia del investigador caminante (como en una deriva) o la descripción del estilo de apropiación urbana atribuible a otros usuarios urbanos. El primer uso de caminar como método implica la narración, en tono auto etnográfico, de la propia experiencia urbana; el segundo uso implica más bien la observación flotante de los usos ajenos. Pero hay una tercera vía de investigación de los pasos dados, delimitada en lo que podría describirse como caminar junto a otros. Se trata de acompañar a los informantes y a partir de ahí, realizar “entrevistas en trayectoria”.

Margarethe Kusenbach conceptualizó una técnica que bautizó como “*go-along*” descrita como “una nueva herramienta de investigación etnográfica que pone en primer plano algunos de los aspectos invisibles, trascendentales y reflexivos de la experiencia vivida” (2003, p.2). El diseño de las investigaciones urbanas suele ser dicotómico, constituido en un primer momento de observación de los sujetos investigados, en su medio natural y, en una segunda instancia, proceder a entrevistar

a estos sujetos en un entorno más o menos controlado y aséptico. El go-along supera esta dicotomía ya que integra ambos momentos de la investigación. En cierta medida, se trata de una variación de lo que algunos etnógrafos entienden de forma no presuntuosa como *hanging out*, algo así como “pasar el tiempo” con el informante (ver Hochschild, 1989 o Duneier, 1999).

Una de las áreas en las cuales Kusenbach señala que el go-along es especialmente enriquecedor como técnica es en el estudio de las “prácticas espaciales” (2003, p.5), ya que nos permite explorar como experimentan el espacio nuestros informantes. Cuando se lleva a cabo un go-along, el investigador acompaña a los sujetos informantes en el transcurso de actividades cotidianas mientras activamente se intenta indagar a través de la observación, haciendo preguntas y escuchando los relatos que los sujetos elaboran en relación con el entorno físico y social que tanto investigador como informante experimenta *in situ*. El go-along te permite, a diferencia de una entrevista, hacer preguntas concretas sobre lugares u objetos concretos que tienes frente a ti.

En la práctica del go-along se puede distinguir entre hacer recorridos a pie con los colaboradores - *walk-along* - o hacerlos montado en algún vehículo como una bicicleta, moto o coche - *drive-along* -, aunque en muchas ocasiones esta técnica implica la mezcla de actividades, estrategias y medios de transporte (Kusenbach, 2003, p.2). Es central en esta técnica el acompañar en trayectorias cotidianas para el informante, si nuestros objetivos es el acercamiento al mundo de vida cotidiano de estos sujetos, pero esto no excluye que para propósitos muy específicos se utilice esta técnica de una forma “experimental”, es decir, llevando a nuestros sujetos por sitios desconocidos o potencialmente aversivos, con la finalidad de ponerlos a prueba y describir su experiencia (2003, p.3).

Sin embargo, aunque los go-along sean practicados de forma naturalista, es decir vayan por cauces familiares para nuestros informantes, intentando respetar sus rutinas y hábitos. Nunca es del todo cierto que el investigador es tan solo una humilde sombra de las prácticas del otro. Todo trabajo etnográfico tiene un carácter reflexivo. Es importante no olvidar que, así como el investigador observa e inscribe, también nosotros “estamos siendo observados e inscritos” (Rabinow, 1986). Por lo tanto, en el encuadre de cada go-along se da una influencia mutua entre investigador y sujeto de investigación. Como investigadores hacemos preguntas que invitan al informante

a pensar sobre su vida cotidiana. Algo absolutamente anómalo y anti-naturalista. Se trata de una situación artificial, sin duda. En su vida cotidiana, los sujetos suelen dejar en un segundo plano la reflexividad por sobre la resolución de problemas prácticos. Cosa totalmente "natural". Nadie va pensando en lo que hace mientras lo hace, solamente lo hace. Así, el *go-along* introduce el bucle reflexivo y los informantes se ven interpelados (y nos interpelan).

Son cinco los tópicos para los cuales los go-along proveen una vía privilegiada de acceso. Vía regia, pero no única. El primero de esos tópicos es la "percepción del entorno" (Kusenbach, 2003, p.4). Ya hacíamos algunos comentarios al respecto. En el transcurso de nuestra vida cotidiana, nuestra percepción se encuentra "velada" por emociones, disposiciones o experiencias. Como peatones no solemos hacernos ciertas preguntas acerca de nuestro entorno urbano, simplemente lo experimentamos mientras hacemos uso de este. De esta manera, las preguntas realizadas por el investigador abren una discusión acerca del espacio que antes no estaba, ya que el espacio se da generalmente por sentado – *taked for granted* – (Kusenbach, 2003, p.5).

Preguntando por los espacios que habitan los sujetos, es posible reconstruir el vínculo que tienen las personas con su entorno, este vínculo puede fluctuar de la absoluta separación hasta la completa fusión persona-entorno (Seamon, 1979). Para Kusenbach, de igual manera, no es obvia la pertenencia que las personas tienen con su entorno y de esta pertenencia dependerá en gran medida el tipo de prácticas espaciales que las personas ahí lleven a cabo. La relación con los lugares y objetos no es transparente y podemos estar más, o menos, atados a nuestro entorno material, esto a su vez es visible a través de nuestras prácticas (2003, p.5) Este aspecto, el de las "prácticas espaciales" sería el segundo tópico del cual esta herramienta nos puede proveer conocimiento.

El tercer tópico es el acercamiento a las "biografía" de los objetos urbanos. Los rincones, las casas, los bares, las tiendas, incluso un árbol, nos sirven como elementos a partir de los cuales se fija la memoria del espacio vivido. En cierta manera, lo que nos rodea en la ciudad, en nuestro barrio, o en la calle donde crecimos, son lugares de memoria. Estos lugares de la memoria no son evocables en términos de presencia, sino sobre todo en términos de ausencia. El vacío hace presente lo ausente (De Certeau, 2004 [1974], p.143-144). Ausencias como la

desaparición de un lugar donde los informantes se reunían con los amigos, o a la inversa, ausencias humanas de espacios que son impensables sin estas personas. Desapariciones que hacen que los lugares ya no sean los mismos.

Los go-along son prácticos para delinear los invisibles lazos que atan a las personas a ciertos lugares. El apego por los lugares sería un cuarto tópico para estudiar, a través de esta técnica. Al caminar a través de los lugares donde la gente construye sus vínculos, uno va recogiendo información y localizando los afectos. A partir de la unión de estos relatos de localizaciones vinculantes uno puede ir delimitando una especie de “arquitectura social” (Kusenbach, 2003, p.8) que se erige de forma paralela a la arquitectura física. La vinculación entre un edificio con otro edificio de esta arquitectura social, y así sucesivamente, genera una densificación de símbolos y espacios de relación que al final pueden llegar a constituir un “dominio social” (Kusenbach, 2003, p.9), el cual sería el quinto y último tópico estudiable a través de los go-alongs, una herramienta que ayuda a trazar una psico geografía de nuestros informantes, esta infraestructura simbólico-material sobre la cual se sostienen las identidades, los símbolos y las resistencias políticas, edificios de una sociabilidad construida por o a pesar de la infraestructura urbana.

Conclusiones

En la década de los setenta, principalmente a partir de la obra de Clifford Geertz (1988 [1973]), se fue removiendo la idea de que el objeto de estudio de la etnografía son aquellas totalidades entendidas como “Culturas” (con mayúscula). Paulatinamente, se iría instalando en la Antropología, una nueva sensibilidad, que transformó a la etnografía en el estudio de aquellos gestos productores de “acciones simbólicas”, antes que formaciones sociales “totales” (Geertz, 1988 [1973], p.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. Lo cotidiano ya no es algo irrelevante sino el teatro vivo de la experiencia humana. Un nuevo giro le espera a la etnografía cuando va más allá del estudio de “los otros” para realizar el aterrizaje en el propio marco cultural del investigador: las ciudades que este habita.

Los etnógrafos no suelen vivir en aldeas remotas que son el tema de estudio clásico

de la antropología de enfoque etnológico, sino en ciudades. En cierto sentido el etnógrafo urbano tiene que vérselas con su propia cultura. En este sentido, el campo de estudio va allá donde va el investigador; la etnografía urbana se construye sobre una mirada resituada sobre sí mismo y acerca de fenómenos que el investigador conoce de cerca y le tocan. Toda etnografía urbana tiene un poco de auto etnografía. Otro elemento introducido por las etnografías urbanas tiene que ver con el carácter mismo de las relaciones entre urbanitas. Así, las situaciones a las que se enfrenta el etnógrafo urbano no son necesariamente prácticas rituales institucionalizadas y estables, sino relaciones sociales marcadas por la fugacidad y la falta de un sentido último.

Caminar es la gran herramienta del etnógrafo urbano. Caminar de manera solitaria, derivando, en muchedumbre o con otros. Pero siempre caminando y atendiendo a las retóricas caminantes. En la obra de Michel De Certeau, Guy Debord, Walter Benjamin, Margarethe Kusenbach, Francesco Careri o Manuel Delgado encontramos las claves para investigar lo que Henri Lefebvre llamó *espacio vivido*, pero que también pudo haber nombrado *espacio liberado* ya que se opone al espacio dominado, ¿dominado por quién? Por las fuerzas del mercado, sin dudas. Pero también dominado por el urbanismo tecnócrata de las ciudades tristes, esterilizadas, predecibles. El proyecto higienista del urbanismo es derrotado con 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. Lo *urbano* no sale en los mapas, se resiste a toda simbolización. Es lo real de la ciudad irrepresentable, en el centro del laberinto.

Bibliografía

- Augoyard, J-F. (2007). *Step by step. Everyday walks in a french urban housing project*. Minneapolis: University of Minnesota Press. (Originalmente publicado en 1979)
- Baudelaire, Ch. (2009). *El Spleen de Paris*. Sevilla: Espuela de Plata. (Originalmente publicado en 1869)

- Benjamin, W. (2012). "París, capital del siglo XIX", en *El París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna Cadencia. (Originalmente publicado en 1935)
- Careri, F. (1996). "Rome archipel fractal. Voyage dans les combles de la ville", en *Técniques & Architecture*, núm 427, agosto-septiembre. Paris, Francia.
- Careri, F. (2013). *Walkscapes. El andar como práctica estética*. 2da Edición. Barcelona: Gustavo Gilli.
- Castells, M. (2014). *La cuestión urbana*. México, D.F: Siglo XXI. (Originalmente publicado en 1972)
- De Certeau, M. (2004). *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión. (Originalmente publicado en 1974)
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano, Tomo 1: Artes de Hacer*. México, D.F/Guadalajara: Universidad Iberoamericana/ITESO. (Originalmente publicado en 1980)
- Debord, G. (1999). "Teoría de la deriva", en *Internacional situacionista, vol. I: La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris. (Originalmente publicado en 1958)
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos. (Originalmente publicado en 1980)
- Delgado, M. (1999). *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- Delgado, M. (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid: La Catarata.
- Delgado, M. y Contijoch, M. (2021). "Dionisos en las ciudades. El retorno del dios trágico en Eurípides, Nietzsche y Lefebvre", en *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 25(2).
- Duneier, M. (1999). *Sidewalk*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Geertz, C. (1988). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. (Originalmente publicado en 1973)
- Gehl, J. (2010). *Ciudades para la gente*. Buenos Aires: Infinito.
- Gutwirth, J. (1978). "L'enquête en ethnologie urbaine", en *Hérodote*. 1er trimestre (1978). Vol. 9. París, Francia.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Heller, A. (2002). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península. (Originalmente publicado en 1970)

- Hidalgo, A (1992). "El videoclip autorreflexivo de Alberto Cardín", en *El Basilisco*. Vol. 12 (verano de 1992). Oviedo, España.
- Hochschild, A.H. (1989) *The Second Shift*. New York: Avon Books.
- Kusenbach, M. (2003). "Street-Phenomenology: the go-along as ethnographic research tool", en *Ethnography*. Vol 4 (3). pp. 455-485. London: Sage.
<https://doi.org/10.1177/146613810343007>
- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing. (Originalmente publicado en 1974)
- Lefebvre, H. (1976). *La revolución urbana*. Madrid: Alianza.
- Lévi-Strauss, C. (1988). *El pensamiento salvaje*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica. (Originalmente publicado en 1962)
- Martínez Lorea, I. (2013). "Prólogo", en Lefebvre, Henri. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Mazzeo, M. (2017). *¿Necesidad Histórica o Anormalidad? El Marxismo hoy, a la luz de El Capital, la Revolución Rusa y el Che*. Buenos Aires: Lanzas y Letras.
- Muxí, Z. Et al (2011). "¿Qué aporta la perspectiva de género al urbanismo?", en *Feminismo/s* 17, junio 2011, pp. 105-129.
<https://doi.org/10.14198/fem.2011.17.06>.
- Pétonnet, C. (1982). "L'Observation flottante", en *L'Homme*, 22 (4), pp. 37-47.
- Rabinow, P. (1986). "Representations are social facts: Modernity and postmodernity in Anthropology", en Clifford, J. y Marcus, G (eds.). *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Rosental, M. y Iudin, P. (1939) *Diccionario filosófico marxista*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos. <https://www.marxists.org/espanol/rosental/1946-diccionario-filosofico-marxista.pdf>
- Seamon, D. (1979). *A Geography of the Lifeworld*. New York: St Martin's Press.
- Spink, P. (2005). "Replanteando la investigación de campo: Relatos y lugares", en *Athenaea Digital*. Otoño. Num.: 08. Barcelona: UAB.
- Taylor, S.J. y Bogdan R. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidos. (Originalmente publicado en 1987)
- Tiberghien, G.A. (2013). "La ciudad nómada", en Careri, Francesco. *Walkscapes. El andar como práctica estética*. 2da Edición. Barcelona: Gustavo Gilli.

Vivas, P. y Vidal, T. (2006). "Formas de investigación para una ciberciudad", en Vivas i Elias, Pep y Vidal i Moranta, Tomeu (eds.). *Paseando por la ciberciudad: tecnología y nuevos espacios urbanos*. Barcelona: UOC.

Wirth, L. (1988). "El urbanismo como forma de vida", en Fernández-Martorell, Mercedes (ed.), *Leer la ciudad*. Barcelona: Icaria. (Originalmente publicado en 19

