



AIBR  
Revista de Antropología  
Iberoamericana

[www.aibr.org](http://www.aibr.org)

**Volumen 16**

**Número 2**

Mayo - Agosto 2021

Pp. 265 - 297

Madrid: Antropólogos  
Iberoamericanos en Red.  
ISSN: 1695-9752  
E-ISSN: 1578-9705

## **Apropiaciones informales frente al estado de excepción. Instantáneas etnográficas del derecho a la ciudad**

**Horacio Espinosa**

Observatorio de Antropología del Conflicto Urbano (OACU)

**Recibido:** 06.12.2018

**Aceptado:** 07.02.2020

**DOI:** 10.11156/aibr.160204

## RESUMEN

El presente texto, construido a manera de mosaico, se conforma de breves instantáneas urbanas, *polaroids etnográficas*, extraídas de tres investigaciones realizadas con trabajadores informales en México y España. Los personajes y situaciones aparecidos a lo largo del texto dan cuenta del «estado de excepción» urbano, padecido especialmente por aquellos sectores de la población que más que explotados han sido expropiados. Los que anteriormente eran conocidos como *lumpen proletariado* se resisten a dejar la ciudad; siguen haciendo uso de la calle como medio de subsistencia y son los sospechosos habituales de desafiar el orden público. En la literatura sobre estudios urbanos se ha entendido que la publicidad del espacio urbano se garantizaría con la titularidad pública de la calle sometida a un estado de derecho. Este trabajo se constituye como una crítica a esta idea dominante, intentando mostrar el papel de las democracias liberales en el impulso y mantenimiento de políticas excluyentes de privatización, mercantilización y control del llamado «espacio público». En este sentido, la informalidad es una contestación de tipo político ante la incapacidad del Estado para garantizar el derecho a la ciudad y constituye una de las tácticas de los desposeídos urbanos para realizar *de facto* ese mismo derecho.

## PALABRAS CLAVE

Espacio público, derecho a la ciudad, informalidad urbana, estado de excepción, conflicto social.

**INFORMAL APPROPRIATIONS IN THE FACE OF THE STATE OF EXCEPTION. ETHNOGRAPHIC SNAPSHOTS OF THE RIGHT TO THE CITY**

## ABSTRACT

Composed as a mosaic, the present article brings together a series of urban snapshots, by way of ethnographic polaroids, which proceed from three studies conducted with informal workers in Mexico and Spain. The characters and instances disseminated throughout the text account for the urban “state of exception”, especially experienced by sectors of the population that have suffered not only forms of exploitation but also of expropriation. Those who were previously known as lumpenproletariat refuse to leave the city. While they continue to use the street as a means of subsistence, they are pointed at as the usual suspects when the public order is defied. The literature on urban studies tends to define the publicity of the urban space as a category that results from the public ownership of the street, through which this becomes subject to the rule of law. Therefore, the present study offers a critical counterpoint to this dominant idea, rather showing the role played by liberal democracies in promoting and maintaining exclusive policies of privatisation, commercialisation, and control of the so-called “public space”. Within this analysis, informality is presented as a political response to the inability of the State to guarantee the right to the city, while for the urban dispossessed, it represents a strategy to realise, *de facto*, this same right.

## KEY WORDS

Public space, right to the city, urban informality, state of exception, social conflict

A Manuel Delgado, por enseñarnos  
que lo urbano es ese «fogón de brujas».

## Presentación

Desde su nacimiento, el concepto de «informalidad» ha sido utilizado para analizar la relación entre ciertas actividades productivas realizadas en espacios públicos urbanos y su falta de circunscripción al control del Estado. Lo informal como categoría analítica nace en el seno de la antropología, específicamente en la obra del antropólogo Keith Hart (1973), en el marco de sus estudios sobre trabajo urbano en Ghana. A pesar de su origen geográficamente africano y disciplinariamente antropológico, durante mucho tiempo la sociología latinoamericana ha estado en el centro de la producción intelectual respecto a lo que en su momento se llamó «el sector informal». Hablamos sobre todo de tres grandes corrientes: la «estructuralista», la «legalista» y la conformada por investigadores vinculados de una u otra manera a la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el PREALC<sup>1</sup> (Rakowski, 1994). La escuela estructuralista se distinguiría por teóricamente seguir la estela marxista de la sociología urbana, teniendo a Alejandro Portes como uno de sus principales representantes, cuyo trabajo sobre economía informal escrito en conjunto con Manuel Castells y Louis Benton, *The Informal Economy: studies in advanced and less developed countries* (Portes, Castells y Benton, 1989) ha sido especialmente influyente.

Para la escuela estructuralista-marxista, el sector informal se entendería como «*todas aquellas actividades generadoras de ingreso, pero no reguladas, en un medio donde actividades similares si lo están*» (Portes, 1995). Uno de los aportes más importantes de la escuela estructuralista latinoamericana ha sido el giro respecto a los planteamientos de Hart y analizar la economía informal como un sector que mantiene unas relaciones no necesariamente de oposición con la economía establecida. Se diferencia del enfoque institucional de la OIT-PREALC, que clasifica a la informalidad como un sector de la economía prácticamente separado del sistema de producción moderno y capitalista, sin que los trabajadores informales mantengan cualquier tipo de relación «laboral» con las em-

---

1. La Organización Internacional del Trabajo (OIT) —ILO, por sus siglas en inglés (de International Labour Organization)— es un organismo especializado de las Naciones Unidas que se ocupa de los asuntos relativos al trabajo y las relaciones laborales. Por su parte el «Programa Regional del Empleo para América Latina y el Caribe» (PREALC) sería la su cursal de la OIT para Latinoamérica, concentrando la mayor parte de sus esfuerzos en resolver la problemática de la economía informal.

presas del sector formal (Klein y Tokman, 1988). Para los estructuralistas, durante muchos años los más académicamente influyentes, la informalidad no se encuentra al margen, sino en el centro de los procesos económicos y, por lo tanto, estrechamente vinculada a las instituciones políticas y económicas; el Estado no siempre guarda relaciones de oposición respecto a esta y como mínimo es ambiguo respecto a la informalidad. En situaciones puntuales, sobre todo en el contexto latinoamericano, el sector informal es «aliado» del Estado o se encuentra en una relación de funcionalidad «*con las instituciones económicas y políticas que presuntamente socava*» (Portes y Haller, 2010: 5).

Frente a la escuela estructuralista, otra muy importante, también latinoamericana, se ha desarrollado en torno a la figura hipermediática del economista peruano Hernando de Soto y otros teóricos de la microempresa con tendencia neoliberal, muy influyentes, sobre todo desde la conformación del Instituto Libertad y Democracia (ILD), institución que ha sido considerada como uno de los «think tanks» ultraliberales más importantes del mundo. Más dado a ver el trabajo informal como producto de emprendedores heroicos y aislados, para De Soto y sus seguidores la informalidad vendría a ser un tipo de capitalismo «desde abajo», popular y sin intervención del Estado.

La informalidad, para la escuela liberal, representa entonces una auténtica revuelta de las «fuerzas vivas» del mercado, sometidas por la bota de Estados tiránicos (De Soto, 1989), en directa oposición a la concepción sostenida por los estructuralistas, donde la informalidad es «*un mecanismo de supervivencia en respuesta a la falta de creación de empleos suficientes en la economía moderna*» (Portes y Haller, 2010: 10). Pero no solo a la derecha ideológica encontramos esta visión contrapuesta y dualista de lo formal/informal. Perspectivas izquierdistas y un tanto posmodernas como la de Verónica Gagó son un caso curioso de un auténtico diálogo especular con De Soto, aunque los dos se encuentren en lados opuestos de la barricada.

Así, De Soto no podría más que estar de acuerdo con Gagó, cuando esta dice que la economía informal es una forma de «*neoliberalismo desde abajo*»; la diferencia estaría en que para De Soto sería algo a celebrar, mientras que para Gagó los informales serían responsables de estar mirando a los sindicatos y otras instituciones sociales que tradicionalmente han ayudado a paliar las desigualdades dentro de los países con un relativo Estado de Bienestar de orden socialdemócrata (Gagó, 2015: 25). En este sentido, las dos posturas son producto de una falacia, enormemente extendida, que mantiene la hipótesis de que el Capitalismo avanza cuando el Estado retrocede. David Harvey tilda esto de «*idea ridícula*», que

contradice la evidencia de que «*el Estado-Nación está en la actualidad más dedicado que nunca a crear un clima de negocios benigno para la inversión*» (2000: 26).

Como demostró Karl Polanyi en *La Gran Transformación* (1944), no fue la liberación de la —por otro lado, inexistente— natural disposición al mercado lo que sentó las bases del auge capitalista. Por el contrario, hizo falta el surgimiento de un Estado, con todo su poder coercitivo y brutalidad, tanto policiaca como militar, para conseguir destruir instituciones tradicionales arraigadas, en muchos casos milenarias, que servían de dique al mercantilismo. En la actualidad, sin un Estado que realice funciones de perro guardián de los intereses privados, no se producirían las condiciones necesarias para generar un entorno económico que «favorezca la competitividad», como le gusta decir a la clase empresarial. Para conseguir estas condiciones favorables a los negocios y la libre competencia, las reglas tienen que ser claras y así posibilitar una planificación sistemática de las inversiones; por lo tanto, una explicación de la informalidad, «desde abajo», es tanto teórica como políticamente muy cuestionable, ya que reproduce el falso dualismo entre lo formal/informal que da pie a relatos como el de De Soto: el trabajador informal como «héroe» del capitalismo. De entrada, lo más sensato parece ser el reconocimiento de la informalidad como una realidad hipercompleja, y nada dulce.

Así, este trabajo, se desmarca de las posturas dualistas de lo formal/informal, sin desechar estos términos, por la función comunicativa que cumplen. Sin embargo, esto no significa una vuelta al estructuralismo de la escuela del «sector informal», ya que este texto surge con la intención de buscar un enfoque urbano del trabajo informal, por lo que nos desmarcamos del trabajo-centrismo de la escuela estructuralista, para poner de nueva cuenta en el centro la hipótesis espacial. Y es que sería contraintuitivo pensar que se puede prescindir de lo espacial al hablar de la informalidad urbana, pero así ha ocurrido durante mucho tiempo en los trabajos académicos, sobre todo en los influenciados por la escuela estructuralista. Esto debido, quizás, a la importancia dada, incluso con demasía, al libro *La cuestión urbana* (1972), del sociólogo Manuel Castells, una obra que, desde la miopía del marxismo más ortodoxo, venía a decir que el espacio no tiene ningún valor más allá de ser un producto de «las fuerzas sociales» (AlSayyad, 2004: 26). Probablemente como reacción a la Sociología Urbana de la Escuela de Chicago y su teoría de lo urbano como «ecología humana», Manuel Castells (1972: 142-145) realiza una dura crítica a las interpretaciones espaciales de lo urbano, que han derivado en interpretaciones homeostáticas antes que conflictivistas como las de Ezra Park, Burgess y Mackenzie (1925), dejando de lado «las leyes estructurales de

la producción», por lo que, para Castells, haciendo gala de un prejuicio típicamente economicista, el «modo urbano» o cultura urbana no son más que formulaciones ideológicas (1972: 107).

Esta concepción antiespacial y trabajo-céntrica de lo urbano presente en Castells, es crucial para entender por qué en la sociología ha sido hegemónica una visión de lo informal *desde el trabajo* (entre una lista interminable, Annis y Franks, 1989; Bromley, 1978; De la Garza, 2011; De Soto, 1989; Martínez, 2009; Moser, 1978; Pérez Sáinz, 1991 o Portes, Castells y Benton, 1989). Una perspectiva que solo de manera tangencial considera la cuestión espacial, ya no se diga el espacio público. Como contrapunto al mecanicismo del estructuralismo marxiano, el también marxista Henri Lefebvre sostendría en *La Producción del Espacio*, que «no hay relaciones sociales sin espacio, de igual modo que no hay espacio sin relaciones sociales» (1974: 14). Un poco antes, en *La Revolución Urbana*, Lefebvre reescribe los modos de producción marxistas como «modos de pensamiento, de acción, de vida» (1972: 47). Así, «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» (1972: 01). Parafraseando a Lefebvre, se podría decir que la informalidad en tanto *modo urbano de pensamiento, de acción, de vida*, es una perspectiva que ha estado prácticamente proscrita en los análisis de la perspectiva sobre el «sector informal».

En mi caso, siguiendo la estela lefebvriana, he intentado poner el foco no tanto en la informalidad como medio de producción, sino en la *informalidad como medio de producción de lo urbano*. Inspirándome en el concepto de «bricolaje» introducido por Lévi-Strauss (1964), los trabajadores informales son analizados por mí en su papel de *bricoleurs* de la producción de lo urbano, a la manera en que Solomon Benjamin entiende el rol de los subalternos en la construcción de la ciudad, en tanto «urbanismo transformativo» (2008: 18). El bricolaje, que Claude Lévi-Strauss ha descrito como una «ciencia asociativa de lo concreto», poniendo como ejemplo a los herboristas tribales, al igual que *manteros*, *tiangueros* o *chatarreros*, estos no proceden por la abstracción de ciertos principios fundamentales, sino pensando *a partir de* los materiales de trabajo.

Los *bricoleurs* urbanos actúan por analogía, resuelven problemas que se les van presentando; introduciendo y descartando una serie de objetos cotidianos, así como materialidades e infraestructuras por ellos conocidos. Se trata de juegos pragmáticos que no parten de una teoría o manual, tal y como 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 trabajador informal, a diferencia del urbanista, establece un diálogo con los materiales que tiene a la mano, antes que un monólogo proyectual:

Contemplémoslo en acción: excitado por su proyecto, su primera acción práctica es, sin embargo, retrospectiva: debe volverse hacia un conjunto ya constituido, compuesto de herramientas y materiales; hacer, o rehacer, el inventario; por último y sobre todo, establecer con él una suerte de diálogo, para hacer un repertorio, antes de elegir entre ellas, de las propuestas posibles que el conjunto puede ofrecer al problema que él le plantea (Lévi-Strauss, 1964: 38).

Este artículo reúne ejemplos de investigaciones propias, extraídos de tres observaciones participantes, con tres colectivos de trabajadores callejeros, en dos países distintos. Las tres etnografías se articulan desde una óptica «multisituada» (Marcus, 1995), en tanto que el presente trabajo presta atención a las relaciones constituidas en diferentes escenarios y permite observar la vinculación entre ellos, explotando «*el potencial heurístico de la interpretación etnográfica para reconstruir las conexiones inesperadas entre realidades culturales distantes*» (Cruces, 2003).

La primera observación etnográfica fue la que llevé a cabo en siete tianguis de la ciudad de Guadalajara, México; desde 2008 hasta 2013 realicé de forma esporádica diversos acercamientos a «los tianguis», que son los mercadillos callejeros que nutren la vida urbana de la mayoría de pueblos y ciudades mexicanas. A través de «observaciones flotantes» (Péttonet, 1982: 39)<sup>2</sup>, grabaciones de campo, *derivadas* y entrevistas llevé a cabo una investigación de corte etnográfico en siete tianguis de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG), que fue el fundamento de mi tesis doctoral (Espinosa, 2013).

El segundo ejemplo es un estudio de caso con un chatarrero senegalés en Barcelona (2015). El caso de Ahmed es extraído de una observación participante en el conjunto de casas autoconstruidas de la «okupa» conocida como «La Nave», en la zona de Glorias, del barrio barcelonés de *Poble Nou*. Más que una «okupa» en el sentido tradicional de la palabra, se trataba de un campamento en el antiguo parquin de «Los Encantes», el mercadillo de objetos usados más longevo de la ciudad. En ese descam-

---

2. La «observación no obstructiva» (Delgado, 1999), también conocida como «observación flotante» (Péttonet, 1982), consiste en permanecer totalmente disponible y atento a las circunstancias para descubrir las reglas inherentes del orden social en el espacio público. El registro de las prácticas observadas es realizado en descripciones hechas en tiempo real que posteriormente son incorporadas al hilo argumental de la investigación.

pado, alrededor de cien chatarreros africanos vivían en casas autoconstruidas con material de desecho. El 11 de marzo de 2015, el improvisado barrio de chabolas sería arrasado por *bulldozers*, en una orden dada por el alcalde Xavier Trias, quien llegó al poder a través de *Convergència i Unió* (CiU), una alianza de partidos nacionalistas catalanes y conservadores (hoy subsumida en parte por la coalición *Junts per Catalunya*). Durante el desalojo conocí a Ahmed, quien con la desaparición de La Nave se ve obligado a deambular por distintos espacios. Con él acuerdo realizar una etnografía transeúnte siguiendo sus pasos mientras recoge chatarra, la cual transcurre a lo largo de 2015.

El tercer caso procede de una etnografía realizada con manteros senegaleses en Barcelona (2015-2017), muchos de ellos organizados alrededor del Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona, que se formó el viernes 2 de octubre del 2015 en el centro de arte Santa Mónica, al cual acudirían cerca de 80 manteros<sup>3</sup>. A partir de este contacto, tuve la oportunidad de entrevistar en profundidad a tres manteros y empecé a llevar un Diario de campo describiendo un gran número de situaciones, conversaciones e impresiones *in situ*. Para este trabajo utilizo diversas observaciones acerca de las hábiles y elaboradas tácticas utilizadas por los manteros para evitar a la policía mientras intentan instalarse a lo largo de la Rambla de Barcelona, en una especie de coreografía de la lucha por el espacio público que ellos llaman «El Juego».

Tomando estos casos de estudio como ejemplo, lo que pretendo mostrar es: 1) que en las ciudades contemporáneas prevalece un «estado de excepción» (Agamben, 2003; Roy, 2005; Schmitt, 1922 y 1931) que restringe el libre uso de la calle a población específica, 2) que la titularidad pública del espacio público no es ninguna garantía en la salvaguarda del derecho a un uso pleno y libre de la calle, 3) que la informalidad urbana es *en sí* una contestación de tipo político ante la incapacidad del Estado para hacer valer «el derecho a la ciudad» (Lefebvre, 1968), pero al mismo tiempo es la manera en que estos actores pueden *realizar* este mismo derecho con sus propios medios, 4) que la informalidad urbana, en tanto acontecimiento político, sirve a los desposeídos de mecanismo de irrupción, presión y negociación con los funcionarios del Estado encargados del orden público. Negociación que no siempre se lleva a cabo por los canales oficiales.

---

3. Jesús Rodríguez. «Constituido en Barcelona el primer Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes». Periódico Diagonal. 6 de octubre de 2015.

## La informalidad urbana como Estado de excepción

La célebre profesora Ananya Roy, conocida por ser una de las que más ha profundizado en el concepto de «informalidad urbana» (2005), sorprendió con un trabajo heterodoxo donde a partir del concepto de «estado de excepción» (Agamben, 2003), más bien propio de la filosofía, lo llevaba al ámbito de la geografía humana y el urbanismo. Ahí cuestionaba el binarismo que divide los caminos de «lo formal» y «lo informal» como dos esferas aparentemente opuestas. Siguiendo a Agamben, Roy entiende que la soberanía atribuida a los Estados no proviene tanto de su potestad para hacer respetar el Estado de Derecho, sino de su capacidad para no hacerlo respetar haciendo uso del estado de excepción. De esta manera, la informalidad urbana, en tanto producto de la discrecionalidad con la que el Estado aplica su propia ley, debería ser entendida como un fenómeno «producido por el Estado mismo» (Roy, 2005: 148). Aplicado esto a la informalidad urbana, podríamos decir que el Estado hace posible la informalidad al mismo tiempo que la sanciona, creando un espacio que bien podría ser una más de las «heterotopías» imaginadas por Michel Foucault (1984). De esta manera: «*El aparato legal y urbano del aparato de Estado tiene el poder de determinar cuándo promulgar esta suspensión, para determinar qué es informal y qué no lo es, y para determinar qué formas de informalidad prosperarán y cuáles deberán desaparecer*» (Roy, 2005: 149).

Partiendo de la sugerente exposición de Roy, se abría un ámbito, que se me antojaba incompleto, para pensar, desde casos de estudio en concreto, la hipótesis de la informalidad urbana como un estado de excepción, ampliando la definición de «lo informal» más allá de los límites de la geografía, para traerlo de regreso a la antropología urbana. Todo esto con un enfoque crítico al planteado por Ananya Roy. En primer lugar, su revisión histórica sobre el estado de excepción se detenía en Giorgio Agamben, cuando la fuente del italiano es Carl Schmitt (1922 y 1931), mucho más cáustico en las consecuencias que el estado de excepción tiene en el marco de los Estados democráticos.

Para Agamben, los sujetos son incluidos en el derecho civil a través de una ciudadanización (sujetos de derecho) que paradójicamente los excluye en tanto vidas desnudas (*nuda vida*). Es decir, la *nuda vida* del sujeto pasa a ser una categoría del poder político que puede ser «reclamada» por el Estado como parte de sus atribuciones. Con el binomio ciudadanización *plus* estado de excepción la administración eleva su poder para la constitución de un «dispositivo biopolítico de primer orden» (Costa y Costa, 2004: 07). El estado de excepción trascendería su estatus de técni-

ca de gobierno excepcional para constituirse en el paradigma constitutivo de un orden jurídico cuyo núcleo es esencialmente extrajurídico (Agamben, 2003: 30-32).

De esta manera, los Estados modernos, en ese extraño *ouroboros* que es el estado de excepción, pueden suspender las garantías democráticas con el objetivo de «salvar a la propia democracia», y por lo tanto, contienen en su ADN el germen del totalitarismo (Schmitt, 1931). Agamben, releyendo a Carl Schmitt, llega a la conclusión de que «una democracia protegida» deja de ser automáticamente una democracia (2003: 46-47), abriendo paso al surgimiento de un *oxymoron* que podría llevar el nombre de *totalitarismo democrático*, ya que como lo explica sucintamente Rossiter: «*Ningún sacrificio es demasiado grande para nuestra democracia, y menos que menos el sacrificio temporario de la propia democracia*» (1948: 314).

Llevando a Carl Schmitt a dar una vuelta por las calles de nuestras ciudades, ¿si una «democracia protegida» deja de ser una democracia, un espacio público «protegido» igualmente dejaría de ser un espacio «público»? Así parece ser. De hecho, la propia concepción del «espacio público» está constituida de forma paradójica en tanto el espacio público es definido como «*todas aquellas áreas que están abiertas y son accesibles*» a la sociedad en su conjunto, pero solo «*en principio, no necesariamente en la práctica*» (Neal, 2010: 1). Así, la publicidad del espacio público se encuentra en entredicho como efecto del estado de excepción, que pende sobre este, cual espada de Damocles. Siguiendo a Manuel Delgado (2011), el espacio público se nos descubre como poco más que un *topos* ideológico, cuya existencia solo está garantizada en el catálogo de las utopías de la Modernidad. Esta imposibilidad del espacio público es patente en los casos de persecución a vendedores ambulantes y chatarrereros por parte de distintas administraciones a través de una serie de ordenanzas cívicas que regulan el comportamiento de las personas en la calle.

En el caso de Barcelona, hablamos de la ordenanza para el civismo y convivencia aprobada el año 2006 durante el mandato de Joan Clos, en el periodo conocido como «el tripartito catalán» (2003-2006) y votada en el plenario del consistorio por los partidos PSC (Partido de los Socialistas de Cataluña), ERC (Esquerra Republicana de Catalunya) y CiU (Convergència i Unió). La ordenanza se mantendría sin modificaciones sustanciales en una segunda versión denominada «Ordenanza de medidas para fomentar y garantizar la convivencia ciudadana» en 2007, durante el mandato de Xavier Trias, y después, con Ada Colau, quien en campaña prometería su derogación; pero, sin embargo, mantendría con un nuevo nombre: «Ordenanza de usos ciudadanos del espacio público», redactada

durante el año 2017. Se trata de una normativa municipal que aboga por salvaguardar «la circulación», la «tranquilidad», así como «el tránsito» y «la accesibilidad». En el capítulo octavo de la ordenanza, se recoge que la venta callejera está absolutamente prohibida y, en esta misma línea, también se penaliza «colaborar» con los manteros. Se contemplan multas de hasta 500 euros tan solo por hacer acompañamiento de los trabajadores callejeros o incluso por avisarles de la presencia de la policía (Ajuntament de Barcelona, 2005/2018).

En el otro escenario de mis investigaciones, en la ciudad mexicana de Guadalajara, el Ayuntamiento generaba una línea de intervenciones urbanas idéntica a la de Barcelona. En el año 2015 se aprobaba el nuevo reglamento de «Imagen Urbana» que prohibía definitivamente la presencia de ambulantes en el centro histórico.<sup>4</sup> Esto iba acompañado de un proceso de conquista-defensa de los territorios «ganados» al comercio informal, donde se hace partícipe a la población. Con la nueva administración se impone una figura de organización vecinal en la «Colonia Americana» (aledaña al centro de la ciudad y principal barrio *irradiador* de gentrificación), denominada «Consejo Social de Participación Ciudadana de la colonia Americana»; en la primera reunión del mismo se informa que la colonia Americana tiene nuevos límites y que ahora estaría delimitada por las avenidas Federalismo, Niños Héroes, Chapultepec y Juan Manuel. Es decir, que parte de la *hipsterizada* Colonia Americana «se come» administrativamente al tradicional centro de la ciudad. La segunda acción importante del Consejo ha sido la de pronunciarse abiertamente en contra del comercio ambulante, generando mecanismos para «involucrar a la ciudadanía» en su persecución:

El consejo mostró en su presentación de Power Point la frase «no queremos ambulantes ni piratería» e invitó a todos los vecinos para que se organicen y denuncien a todos los ambulantes [...] La propuesta implica integrarse a la red de persecución y criminalización del ayuntamiento de Guadalajara hacia todas las personas que se ganan la vida vendiendo fruta, tacos, verdura picada, dulces, entre otras cosas [...] Para ello planean que se designe a un jefe de manzana voluntario (no hay procesos de elección, se apunta el que lo desea, al igual que en el consejo) que esté dando vueltas por su calle para reportar cualquier anomalía. Los ambulantes, por ejemplo.<sup>5</sup>

Es esta forma cívica, incluso legal, de llevar a cabo el estado de excepción o parafraseando a Carl Schmitt: de suspender la norma —sin salirse de la norma— lo que nos muestra «*la absoluta pureza de un ele-*

4. Véase *El Informador* del 26 de noviembre y del 18 de diciembre de 2015.

5. Alejandra Guillén (2016).

*mento formal específicamente jurídico: la decisión»* (1922: 28), que es central para el Estado (de excepción) y por lo tanto: «*El estado de excepción es un espacio anómico en el que se pone en juego una fuerza-de-ley sin ley (que se debería, por lo tanto, escribir: fuerza-de-ley)*» (Agamben, 2003: 80-81). El concepto de «fuerza-de-ley» nos permite ver el carácter arbitrario de la aplicación de las normas jurídicas y en el caso específico que nos ocupa, nos permite ver la arbitrariedad en la aplicación de las ordenanzas cívicas, en tanto limita las libertades de ciertos colectivos por su forma de ganarse la vida, elevando ciertas ordenanzas municipales por encima de los derechos constitucionales y, por lo tanto, haciendo de las ordenanzas un instrumento del estado de excepción en contextos urbanos.

Sin embargo, ¿y si a diferencia de lo que piensa Roy, existiesen distintos niveles urbanos de estado de excepción contrapuestos o incluso distintos estados de excepción?; por un lado, nos encontraríamos con el estado de excepción desde el corazón de la norma, negando derechos como prerrogativa en la salvaguarda de cierta definición de democracia; por el otro estaría un estado de excepción de los dominados, que disimulan, desobedecen o incluso se toman por su propia mano aquellos derechos que les han sido negados. Nos encontramos, en este sentido, con la tradición marxista del estado de excepción representada por Walter Benjamin:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra (Benjamin, 1942: 43).

En los casos de estudio que presento a continuación, tanto en Guadalajara como Barcelona, el estado de excepción pende por encima de «los informales», tal como es señalado por Ananya Roy; sin embargo, Roy se equivoca en colocar el foco del estado de excepción en cierta permisividad estatal ante la informalidad. En realidad, el estado de excepción se encuentra originalmente en la suspensión «excepcional» de los derechos a grandes sectores de la población, usando como argumento una versión liberal y tergiversada del llamado «derecho a la ciudad». Lo que podría ser un asunto técnico (la des-obstrucción de una calle ocupada por vendedores, por dar un ejemplo) se transforma en un debate político-ideológico (la «salvaguarda de la democracia» a través de la protección del espacio público<sup>6</sup>). Es ahí donde el estado de excepción es puesto a trabajar

6. En el editorial de un importante diario de Barcelona se justificaba la persecución de los manteros en Barcelona, describiendo al espacio público como «la mayor conquista de la

por primera vez y es frente a este que *los informales* despliegan todas sus estrategias. Retomando a Walter Benjamin, habría dos estados de excepción contrapuestos: el que realiza el Estado cuando pone en suspensión los derechos a ciertos ciudadanos, y el estado de excepción de los desposeídos, que pone en suspensión, haciendo uso de la desobediencia, el escamoteo o el disimulo, aquellas normas que impiden el goce de los derechos urbanos negados.

## La calle como propiedad indecisa

El filósofo Slavoj Žižek apunta al hecho de que en las sociedades capitalistas actuales habría que reformar el concepto de «explotación» para incluir no solo a los trabajadores y al ejército industrial de reserva, sino también a lo que Bauman (2005) denomina la nueva clase de «los superfluos»; aquellos desempleados crónicos para los que su fuerza de trabajo ha dejado de tener valor, es decir, los «anteriormente empleados pero ahora inempleables», aunque también habría que incluir en esta categoría de los superfluos a «*los empleados ilegalmente, desde los que trabajan en el mercado negro y en los suburbios hasta los que están sometidos a diferentes formas de esclavitud*» (Žižek, 2013: 246).

Žižek propone un giro dialéctico donde la explotación incluya su opuesto. Los explotados no serían solamente los trabajadores, sino que también se incluiría en esta categoría a los *condenados a no trabajar*, los expropiados de su fuerza de trabajo. Para Žižek, el explotado y el desempleado del siglo XXI son producto del Capital; tanto unos como otros son necesarios en la reproducción de la acumulación capitalista (2013: 248). La importancia que el autor esloveno le da a la explotación tiene un correlato crítico con lo que denomina «las distintas versiones de la ‘micropolítica del poder’ posmoderna». Para Žižek, el énfasis en la idea de «dominación» de teorías como la del estado de excepción de Agamben deberían ser complementarias a un concepto de explotación, ya que «*sin esta referencia a la economía, la lucha contra la dominación se reduce a ‘una lucha esencialmente moral o ética, que lleva a revueltas puntuales y*

---

democracia»; en tal texto se citaba a los clásicos griegos para justificar el llamado a «conservar la ciudad» frente a las «fuerzas destructivas». Así mismo, el autor daba a entender que quien incumple las ordenanzas sobre el espacio público vulnera al «Estado democrático», ergo como los manteros hacen un uso «no normativo» de la calle, deberían ser tratados como una amenaza a la democracia, algo así como *terroristas del espacio público*. Paralelamente, en este mismo editorial se le reprochaba a Ada Colau, alcaldesa de Barcelona, estar transformando a la Guardia Urbana municipal en «una oenegé» que protegía a los manteros y no salvaguardaba el espacio público. Véase *La Vanguardia*, 25 mayo de 2015, p. 2.

*a actos de resistencia más que a la transformación del modo de producción como tal'»* (2013: 249).

El riesgo de obviar un análisis semejante es el de ignorar que bajo el capitalismo no hay «*necesidad de una dominación social directa*», ya que «*la dominación está ya en la estructura del proceso de producción*» (2013: 250). La brutalidad indirecta «no violenta» inherente al proceso de producción capitalista no solo se debe a la obligatoriedad del trabajo, sino sobre todo a la primacía que tienen los derechos de propiedad por sobre el derecho a la subsistencia. En este mismo sentido, en un texto temprano de Marx, este sale *en defensa de los ladrones de leña* ante la ampliación del delito de «robo» a pequeñas infracciones forestales, esto como parte de profundas reformas constitucionales llevadas a cabo por la Asamblea renana en un contexto de modernización de las constituciones occidentales a raíz de las ideas de la Ilustración y el impulso transformador de la Revolución Francesa (Marx, 1842: 12). En el caso renano se trataba de reformar las constituciones de origen feudal, como «La Carolina» promulgada en Ratisbona en 1532.

Una de las consecuencias de la nueva constitución renana es que se tipifica como «robo» la leña recogida en bosques de propiedad privada. Con la indistinción capitalista entre la leña como propiedad para ser vendida y la leña recolectada para la supervivencia, se vuelve indistinguible un bien para la supervivencia (la leña rebuscada por los pobres) de una mercancía (la leña manufacturada), o, dicho con otras palabras: el valor de uso y el valor de cambio se vuelven intercambiables (Bensaid, 2007: 66). El objetivo de las legislaciones consistía, por lo tanto, en defender el derecho de propiedad, volviendo indistinguible una economía comercial de una economía de subsistencia. En el derecho medieval, el mundo estaba lleno de particularidades irreductibles, por lo que se recurría al entendimiento de cada caso, antes que a la abstracción por medio de fórmulas economicistas. El derecho consuetudinario de los pobres tenía una forma jurídica particular; el tema de la propiedad «*se fundamentaba en el hecho de que cierto tipo de propiedad tenía un carácter indeciso que, en última instancia, no le confería de forma franca un carácter de propiedad privada ni tampoco un carácter de propiedad pública*» (Marx, 1842: 28).

Estas propiedades de titularidad «indecisa» cumplían la función de garantizar la subsistencia de los más pobres. Esto era posible porque, como dejó demostrado Polanyi, no fue sino hasta la época contemporánea que «el sistema económico y los mercados» se disociaron del resto de Instituciones sociales (1944: 141-153); de la Iglesia, por ejemplo. Con la desaparición de las propiedades indecisas se abría la puerta a la monopolización de los bienes comunes (Marx, 1842: 33), mientras «*toda una*

*masa de hombres humildes, sin recursos económicos ni intenciones delictivas*» eran automáticamente arrojados al mundo criminal (Marx, 1842: 14). Las nuevas leyes no solo ampliaban el ámbito de lo mercantilizable, sino que a los bienes les era transferido ese estatuto sagrado antes reservado a los objetos religiosos, ahora disperso y sin control. La mercancía devenía nuevo fetiche religioso:

Los indígenas de Cuba pensaron que el oro era el fetiche de los españoles. Le dedicaron una fiesta, cantaron a su alrededor y a continuación lo arrojaron al mar. Si esos hombres hubieran asistido a uno de estos debates de la Asamblea renana, ¿no habrían pensado que la leña era el fetiche de los renanos? Sin embargo, en una nueva sesión, dedicada quizás a los delitos de caza, habrían descubierto desconcertados que el fetiche eran las liebres, y no sabrían ya qué arrojar al mar para salvar a los hombres (Marx, 1842: 54).

Un ejemplo de propiedad indecisa ha sido, históricamente, la calle. A ella han recurrido millones, a lo largo de la historia humana, cuando ya no quedaba otra solución. Vendedores, sastres, afiladores, rebuscadores de chatarra, mendigos, putas, manteros, traperos, cartoneros... La calle es y ha sido refugio para el que ya no tiene nada que perder; los tianguis en México son una manifestación de ello. Echar una mirada aérea al tianguis mexicano puede generar dos efectos ópticos contradictorios entre sí: la visión del orden y del caos. Orden intrínseco al tianguis en sí, en tanto puede ser visto como una masa uniforme. Caos en tanto puede aparecer como una mancha viral que se extiende sobre el orden urbano. En ambos casos se trata de imágenes totalizantes que visualizan al tianguis como un objeto acabado de contornos determinables, y por lo tanto con límites claros. Al poseer una delimitación, el tianguis debe ser susceptible de ser separado de la ciudad sobre la cual se abalanza, así como el cirujano retira el tejido anómalo del cuerpo, antes sano, del paciente. La mirada totalizante (de la ciencia, por ejemplo) sería capaz de determinar un orden interno al tianguis y el desorden que implica en tanto «ajeno» a la ciudad. Esta visión de ciudad/organismo, que es la de cierto tipo de urbanismo, ya tiene implícito el tratamiento a seguir ante una ciudad «enferma» de informalidad: su extirpación<sup>7</sup>.

El tianguis puede ejemplificarse como una red de complicidades precarias que hacen uso de la propiedad indecisa de la calle, o que incluso generan esta misma indecisión, para después apropiársela. La red de apropiaciones en el tianguis no es un todo orgánico autorregulado, sino más

7. Otras interesantes perspectivas acerca de los tianguis como espacios de contestación urbana los podemos encontrar en: Cross, 1998 y Gómez, 2017.

bien un espacio de acoplamiento de inestabilidades varias, parcialmente codependientes, pero no necesariamente armónicas, ya que se trata de una codependencia *en conflicto* y con líneas de fuga. Líneas que proporcionan movimiento al tianguis, haciendo uso de aperturas que conectan las «carencias» de un actor con las «fortalezas» de otro adyacente; estos últimos se vuelven a abrir en nuevas carencias que son nuevamente vínculos precarios, no resueltos del todo:

A un costado del tianguis se encuentra una camioneta con sandías, dos muchachos afuera de ella ofrecen con pregones su mercancía: «A diez pesos la bola de sandía», grita uno, «pásele, pásele que se acaba», dice acompasadamente el otro mientras ofrece a los transeúntes rebanadas de sandía que va cortando con un cuchillo. De forma sincronizada se escucha el tintineo de una campanita cada vez que se sucede una ronda de pregones.<sup>8</sup>

Esta es una escena observada de *forma flotante* mientras realizo mis derivas por el tianguis de Las Águilas y después registrada en mi Diario de campo. Observando esta escena me percató de esa especie de *mantra* que se ha generado: los vendedores gritaban su pregón y enseguida sonaba el tintineo de una campana. De entrada, tan solo capto el sonido, ya que me encuentro de espaldas. Esta sonoridad *mántrica* me acompaña mientras estoy divertido observando a un cantante que va de un extremo al otro de un fragmento de tianguis mientras canta *a capella* la canción «El mechón».<sup>9</sup>

Los vendedores ambulantes —como los chicos de la camioneta— al no tener puesto se encuentran ex-puestos —al sol, a la lluvia—, pero también son más visibles y venden más. Paradojas barrocas, como las que menciona De Certeau (1980): «*mientras más presente, menos visible; mientras menos numerosos, más privilegiados por la gracia*» (1980: 94). Como un ensamble, el tianguis se organiza apropiándose del espacio urbano a través de las distintas conexiones complementarias entre los que ahí participan; en la generación de tal sinergia, se da una solidaridad orgánica casi inconsciente, aunque no exenta de conflicto y estratificaciones sociales. En el nivel más bajo de apropiación estarían los vagabundos y pedigüños. Sin mercancía que ofrecer, su supervivencia está ligada a la caridad ajena, pero su ligereza de bienes les permite la movilidad. Si no les va bien en un sitio, se pueden mover a otro.

Los chicos de las sandías pertenecen a un tipo de vendedor que podemos llamar «los sin puesto». Este es otro nivel superior de apropiación.

8. Diario de Campo: Tianguis de Las Águilas. 04 de marzo de 2009.

9. Diario de Campo: Tianguis de Las Águilas. 04 de marzo de 2009.

Los sin puesto suelen ser de varias clases; los chicos de las sandías representarían un tipo: vendedores de fruta que sobre una camioneta van de tianguis en tianguis; otro tipo lo representan vendedores con algún tipo de carreta o carro de tracción humana vendiendo dulces, cacahuates, jugos<sup>10</sup> caseros, tejuinos<sup>11</sup>, refrescos, aguas frescas, helados o algún otro producto; otro tipo lo representan vendedores de a pie ofreciendo ciertos artículos como cortauñas, «estropajos» (esponjas para lavar trastes o ducharse), estuches de costura, tijeras y un largo etcétera; por último, estarían aquellos que se encuentran instalados en el tianguis pero sin un puesto formal, es decir, «los tilichentos»<sup>12</sup> de las zonas de «los tiraderos»; ellos ofrecen todo lo que encuentran en su hogar encima de una simple manta.

A pesar de las enormes diferencias entre ellos, los sin puesto tienen en común que, o bien no pagan tarifa o pagan muy poco («solo para la barrida»<sup>13</sup>) para poder estar en el tianguis. Los sin puesto son estigma y orgullo del tianguis. En los medios de comunicación hablan con admiración de los manteros en los tianguis, donde prodigiosamente es posible encontrar hasta «*las piezas necesarias para armar un helicóptero*»<sup>14</sup> mientras que en el día a día, estos vendedores sin puesto son estigmatizados, por ser los más pobres. En el nivel más alto de apropiación, estarían los que tienen un puesto con estructura metálica y que requiere de mayores recursos que el resto. Sobre todo requieren de un transporte para mover los tubos, tablas, cuerdas, lonas y demás aditamentos necesarios para mantener su puesto en pie. Son dos las actividades principales antes de colocar la mercancía a vender por parte de aquellos con un puesto «en forma»: instalar la estructura metálica del puesto y «hacer la sombra».

Tanto colocar los tubos para hacer la forma cuadrícula de un puesto como instalar la lona que proporcionará la deseada sombra a los tiangueros, son actividades que requieren fuerza, pero sobre todo una destreza adquirida con la práctica; se trata de un saber-hacer no enciclopédico que se transmite de forma oral; generación tras generación de tiangueros van narrando los trucos necesarios que explican la manera de poner un puesto y cómo poner «la sombra»; conseguir esta última es todo un prodigio que requiere tener ciertos conocimientos básicos sobre los cambios de la luz y el movimiento del sol durante el día: hay que saber en qué di-

---

10. «Zumos».

11. Bebida fresca a base maíz, hielo, limón, sal y helado. Se trata de una versión mestiza y urbana de la bebida indígena «tesgüino», que es a base de maíz fermentado.

12. «Trasteros».

13. Entrevista: Don Luis. 11 de marzo de 2009.

14. Procuraduría Federal del Consumidor. Revista del Consumidor. Podcast 53: «La historia de los tianguis en México». En [http://www.profeco.gob.mx/Podcast/Programa\\_podcast/PODCAST53.mp3](http://www.profeco.gob.mx/Podcast/Programa_podcast/PODCAST53.mp3).

rección colocar la lona para aprovechar la sombra el mayor de tiempo posible. Después de esto son colocadas tablas en el puesto a manera de mesa; ahí se colocarán los productos, que pueden ser ropa, calzado, maquillaje, etcétera.

Este tipo de puestos son los que constituyen los tianguis en su mayoría, y los vendedores que los poseen ven a los manteros a ras de suelo con cierto desprecio. Como Don Luis, que le parece que estas personas son *huevones* que no quieren poner un puesto «*como Dios Manda*», sino solo vender «*chingaderillas*», me dice cuando le pregunto por estos chicos que sobre una manta «*tienen de todo un poco*»<sup>15</sup>. Esta opinión contrasta con la de los compradores, como Pancho, por ejemplo, que me comenta que el tianguis Baratillo *a ras de suelo*, el de los manteros que venden «*hasta basura*», ese es «*el chido*» y en su opinión es «*donde está el origen*» de los tianguis<sup>16</sup>.

A pesar de las diferencias sociales al interior del tianguis, todos tienen en común el uso de la propiedad indecisa de la calle. En el Baratillo<sup>17</sup> encuentro una situación peculiar de cómo se manifiesta esta «indecisión» respecto a la propiedad urbana, supuestamente de titularidad pública. Toño, uno de mis informantes, decía 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, él me responde que él en ese momento «no está en el tianguis». Intrigado, le pido que se explique, a lo cual me responde que el representante sindical<sup>18</sup> del tianguis le permitió instalar su puestito, pero solo si se ponía en la acera, ya que «*ahí ya no es tianguis*»<sup>19</sup>.

¿Como puede ser considerado «no tianguis» un puesto que evidentemente está en el tianguis? Al parecer, la banqueta, en tanto «espacio intermedio» entre una casa (el espacio privado) y la calle (el espacio pú-

15. Entrevista: Don Luis. 11 de marzo de 2009.

16. Entrevista: Pancho. 05 de octubre de 2009.

17. Cada domingo, entre las cinco de la mañana, cuando empieza a instalarse, hasta las cinco o seis de la tarde, que desaparece el último puesto, se instala «El Baratillo». El tianguis más grande de Guadalajara, que, según mis propios cálculos, se extiende por un mínimo de sesenta y cinco cuadradas en aproximadamente nueve kilómetros de largo. El Baratillo es sin duda uno de los tianguis más grandes del país, aunque a algunos tiangueros incluso les gusta hablar de él como «*el más grande de América Latina*».

18. Según mi informante Don Luis, la situación es clara; los tres sindicatos mayoritarios en el país: «*CROM, CTM y CROC, los tres manejan los tianguis*». De esta misma manera «*en un mismo tianguis pueden estar los tres sindicatos, seccionados*» y sin importar a cuál perteneczas, «*normalmente los delegados [sindicales] tienen buenos lugares*». Entrevista: Don Luis. 11 de marzo de 2009.

19. Diario de Campo. El Baratillo. 05 de abril de 2009.

blico) «no es de nadie» y, por lo tanto, en el contexto tianguero, no tiene por qué estar sometida a los reglamentos del Ayuntamiento. Esto también explica el crecimiento de los tianguis más allá de sus dimensiones oficiales, ya que crece a *hurtadillas* por los márgenes de las banquetas. Para los vecinos, así como para los supervisores tiangueros, la banqueta sigue siendo un *espacio intersticial de propiedad indecisa*, y por lo tanto «no es tianguis». No es de extrañar que el programa usado por el Gobierno del alcalde Enrique Alfaro para desalojar a los vendedores ambulantes se llamase «Banquetas libres». El objetivo siempre ha sido detener el paso de la masa a través de estos espacios intersticiales (Espinosa, 2017a).

En julio de 2015 el partido de nuevo cuño «Movimiento Ciudadano» obtiene la alcaldía de la ciudad y la mayoría de los municipios de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG). Al partido se le unen una gran cantidad de activistas urbanos, ecologistas y *bicicleteros*. Así, se empieza a hablar en los medios de una figura inédita en la política local como es «el funcionario activista»<sup>20</sup>. Esta nueva clase política enarbola un discurso «radical» de lucha por la justicia urbana. Sin embargo, incluso durante su campaña, en una reunión con empresarios, el ahora alcalde Enrique Alfaro «*se compromete ante la sociedad*» a hacer de Guadalajara «*una marca ciudad*».<sup>21</sup>

Con Alfaro ya en el poder se lanza el programa «Banquetas Libres», orientado a evitar que los automovilistas estacionen sus coches en las banquetas (aceras), pero que en la letra pequeña anuncia una abierta hostilidad contra los informales<sup>22</sup>. Simultáneamente, se ratifica el proyecto de la Ciudad Creativa Digital (CCD), aparentemente obstruido por anteriores administraciones. La CCD pretende ser un *hub* digital con presencia de diversas multinacionales de la industria de la tecnología y el espectáculo. Alfaro dice que este proyecto es solo el inicio «*de la intervención integral que tendrá el Centro Histórico*» y «*el rescate del espacio público*»<sup>23</sup>; siete días después iniciaría la represión en contra de tiangueros y vendedores ambulantes<sup>24</sup>.

El primero de noviembre de 2015, con inusitada violencia, la policía entra al Tianguis Baratillo. Retiran al menos a 500 comerciantes del lugar, mientras se sucede la aprobación por unanimidad del nuevo reglamento de «Imagen Urbana», que prohíbe definitivamente el comercio callejero en el centro histórico. A partir de ahí, se inician protestas de los diversos

20. Véase *El Informador* del 3 de octubre de 2015.

21. Véase *El Informador* del 21 de mayo de 2015.

22. Véase *El Informador* del 17 de octubre de 2015.

23. Véase *El Informador* del 10 de octubre del 2015.

24. Véase *El Informador* del 17 de octubre de 2015.

grupos afectados: tiangueros de El Baratillo, ambulantes del centro, artesanos indígenas de la zona de San Juan de Dios, comerciantes de la calle Obregón y ex locatarios del Mercado Corona inconformes con la asignación de locales en el Nuevo Mercado Corona. Las fotografías de vendedores callejeros bañados en sangre son elocuentes de la brutal represión de las manifestaciones<sup>25</sup>. Debido a las acciones de «limpieza del centro» —eufemismo usado por Gobierno y medios— el diario español *El País* haría un amplio reportaje sobre Enrique Alfaro, donde lo nombran «El limpio de Guadalajara»<sup>26</sup>.

Lo que Alfaro quiere es realizar el viejo sueño de extirpar el «cáncer» tianguero, tal como son denominados estos espacios por organizaciones empresariales como «el consejo de empresarios». La ideología de estos grupos son las que han motivado la represión gubernamental contra los tiangueros, desde hace muchos años, incluso con extrema violencia<sup>27</sup>. Pero en México la ciudad es tianguis y el tianguis es ciudad. No hay líneas discontinuas sino una porosidad que vehicula. Como los mantos acuíferos: el agua hace gruta y la gruta es la que permite el paso del agua; así mismo, el tianguis es el flujo de la sociabilidad doméstica que llega hasta la calle y es este murmullo tianguero el que hace que la calle se meta por las ventanas; hablamos de un sistema poroso que comunica lo público y lo privado, lo estructurado y lo estructurante, lo económico y lo pasional. Es tan flexible que resulta difícil de romper.

### **«Mi carrito es mi visa»: camuflarse de ciudad para parecer un ciudadano**

En España, durante los años noventa, la migración africana consistía mayoritariamente en africanos del norte, sobre todo marroquíes, mientras que la comunidad subsahariana veía a España como un simple «*trampolín hacia los países tradicionales de acogida*» (Robin, 1996: 57). No obstante, el movimiento migratorio a España, subsahariano en general y senegalés en particular, se convierte para principios de los 2000 en «*un destino migratorio comparable a Alemania, el Reino Unido o Francia*» (Sow, 2004: 235), teniendo como principal puerta de entrada para la península ibérica el norte marroquí y Rabat e introduciendo la novedad migratoria de las Islas Canarias (Rosanders, 2000). Es precisamente en

25. Véase *El Informador* del 26 de noviembre y del 18 de diciembre de 2015.

26. Véase *Diario El País* del 18 de noviembre del 2015.

27. Robles (2011).

«patera» a estas Islas como mis informantes entrevistados han entrado a España desde Senegal, como cuenta Ahmed:

Llevo aquí desde finales del 2005 [...] De Senegal a Guinea y de ahí a Las Palmas, luego Barcelona [...] Yo era el capitán del barco y querían encausarme por tráfico de personas pero cumplo los 40 días que tienes que pasar forzosa-mente en el CIE de Las Palmas, como no me dijeron nada, reclamé mi derecho a que me liberaran [...]»<sup>28</sup>

Llegué a Ahmed a través de Akhba, este último originario de Guinea Bissau, y a este a través de un contacto personal. Lo entrevisté y a través de él inicié una observación participante en el conjunto de la «okupa» conocida como «La Nave», que más que una «okupa» en un sentido tradicional, se trataba de un barrio de chabolas emplazadas en el antiguo parque de «Los Encantes», el mercadillo de segunda mano más importante de Barcelona. Las casas de La Nave, como la de Ahmed, a pesar de su precariedad, eran espacios dignos dotados de cierta comodidad. A partir de desechos, Ahmed se había autoconstruido un refugio que contaba con una estufa, televisión, equipo de sonido, cama, colchón y una ducha improvisada. Mi observación en La Nave, donde vivían unos cien africanos, todos chatarreros, duró poco. El 11 de marzo de 2015, a las 7:00 de la mañana aproximadamente, las casitas fueron arrasadas por *bulldozers* en una orden emitida por el alcalde Xavier Trias.

Expulsados de La Nave, los chatarreros se dispersan; algunos, muy pocos, vuelven a ocupar; la mayoría tendrá que alquilar, como Ahmed, al cual antes le alcanzaba para mandar entre 100 y 200 euros por mes a su familia en África, mientras que ahora tiene que pagar cerca de 300 euros por el alquiler en una habitación en un sótano del Raval. Para el proceso de investigación, el desalojo resulta fatal, ya que pierdo el contacto con la comunidad de chatarreros. Sin embargo, mantengo algunos contactos individuales, entre ellos Ahmed, y sigo adelante con la investigación, solo con él, cambiando el encuadre de investigación a una «historia de vida».

Con Ahmed pactamos que lo acompañaría, en trayectoria, entrevistándolo mientras recolecta chatarra, siguiendo sus pasos en las derivas urbanas que realiza cotidianamente. Margarethe Kusenbach (2003) conceptualizó una técnica de investigación urbana que bautizó como «*go-along*», descrita como «*una nueva herramienta de investigación etnográfica que trae a primer plano algunos de los aspectos invisibles, trascendentes y reflexivos de la experiencia vivida*» (2003: 02). Esta herramienta integra elementos de una entrevista en profundidad con aspec-

---

28. Entrevista 1: Ahmed. 02 de marzo de 2015.

tos etnográficos. A diferencia de una entrevista donde los *ítems* son definidos *a priori*, en este caso la guía de entrevista se encuentra en el entorno y experiencia «naturales» del *performance* investigativo. Una de las áreas en las cuales Kusenbach señala que el *go-along* es especialmente enriquecedor como técnica de investigación, es en el estudio de las «*prácticas espaciales*» (2003: 05), ya que nos permite explorar la experiencia de nuestros informantes con el espacio.

En el *go-along*, como en cualquier caminata en grupo o en pareja, se da un juego de ritmos de pasos, una coreografía de las andanzas, de las aceleraciones y desaceleraciones del caminar. ¿Cómo se encuentran dos retóricas caminantes entre un africano chatarrero y un antropólogo mexicano? Se dan tensiones, roces y desencuentros que son interpretables, que forman parte del proceso de investigación. «*Con carrito, uno no va así de rápido*»,<sup>29</sup> me dice Ahmed, y yo le respondo, intrigado, si no es preferible ir más rápido y «*llegar antes que otros le ganen la mejor chatarra*». Pienso que mientras más contenedores de basura revisemos, la basura será «de mejor calidad». Su respuesta es contraintuitiva y me abre el camino para hacer descubrimientos sorprendentes:

Quando tú vas con [el] carrito, tienes que ir lento, así la gente te ve, sabe que estás trabajando, la gente te llama [de los pisos o terrenos donde hay albañiles trabajando] ayudas a bajar algunas cosas de una casa, te dan 10-20 euros, o un señor español te ve y te da 5, 10 euros para comida, tu no vas rápido con el carrito, tú vas lento para que la gente te vea<sup>30</sup>.

La «ciudadanía», en tanto noción moderna, se supone que está desprovista de cualquier relato sentimental nacionalista; sin embargo, las perspectivas legalistas se quedan cortas al no considerar los mitos fundacionales de los pueblos, y a las naciones, en cuanto «comunidades imaginadas» (Anderson, 1983) construidas por los Estados, las clases dominantes y los grupos hegemónicos. Por lo tanto, más allá de la ciudadanía civil existirá una «ciudadanía social» (Fraser y Gordon, 1992). La vinculación entre ciudadanía, exposición del cuerpo y discriminación en los espacios públicos se puede entender como una serie de valoraciones morales no escritas que se traducen en una ideología «ciudadanista» (Delgado, 2016; Garnier, 2000) que disciplina y/o restringe «de facto» el libre uso de la calle.

Ahmed me explica que cuando llega a Barcelona, sin papeles ni conocimiento del idioma, viviendo en la calle y durmiendo en cajeros auto-

29. Deriva 1: Ahmed. 05 de julio de 2015.

30. Deriva 1: Ahmed. 05 de julio de 2015.

máticos, no había un momento que no lo acosara la policía. Hasta cuatro veces al día lo detenían. El miedo se había instalado en su cuerpo. La desprotección y las constantes revisiones habían conseguido que temiera a la calle. Cuenta que una vez lo detuvieron cuando regresaba con un bolso que le había quitado a un ladrón para regresárselo a una turista. Al final la turista apoyó su versión y no fue a prisión, pero tuvieron que ir a juicio, lo cual tuvo un efecto traumático en él. Si caminaba con algún amigo español, o al menos no africano, automáticamente los detenían, asumiendo que se trataba de un ladrón persiguiendo a su víctima blanca. Ahmed, antes de dedicarse a la chatarra buscaba en la calle cualquier actividad para sobrevivir; en circunstancias tales se enfrentaba a muchos problemas con la policía. Terminó en la cárcel, donde estuvo cuatro meses. Muy duros, dice él, porque en la cárcel *«hay que pelear por todo»; «si no peleas, no sobrevives, te matan»*<sup>31</sup>.

Sale de la cárcel y es cuando se dedica a la chatarra. Yo le pregunto si no es más acosado ahora que es más visible (y audible) con ese constante traqueteo que hacen las ruedas del carrito de supermercado trastabillando contra el pavimento, en el cual va depositando pacientemente la chatarra. Su respuesta es contraria a mis suposiciones. Me dice: *«antes, yo tenía mucho miedo de la calle, de salir a la calle [...] la policía siempre me detenía [pero] ahora con el carrito no me para nadie»*<sup>32</sup>. Hay una metáfora con la que dibuja la relación que tiene con su carrito: *«yo siempre digo que mi carrito es mi visa»*<sup>33</sup>. Esto va en contra de toda lógica, ya que, por un lado, traer un carrito implica «anunciar» que ya se ha cometido un «delito», al posiblemente haber robado un carrito de un supermercado, y que se cometerá otro con casi total seguridad: recolectar basura ilegalmente, ya que todos los residuos, al menos cuando se encuentran en un contenedor, pasan a ser propiedad del Ayuntamiento. Sin embargo, ocurre todo lo contrario: el carrito es una «protección» ante la represión policial. ¿Cómo llega a ocurrir eso?

Como vimos con Agamben y Schmitt, con el estado de excepción nos enfrentamos al divorcio ontológico entre la norma y la aplicación de la misma; esto que en el plano teórico nos remite a una cierta teoría política, en la práctica etnográfica lo constatamos en tanto «fronteras porosas e inciertas entre lo legal y lo ilegal» (Telles e Hirata, 2007) o lo que Salvatore Palidda denomina «discrecionalidad» (2000: 233-241), es decir, la arbitrariedad intrínseca con la que operan las fuerzas encargadas de mantener el orden urbano. En sus trabajos etnográficos con la policía italiana,

31. Entrevista 1: Ahmed. 02 de marzo de 2015.

32. Deriva 2: Ahmed. 17 de agosto de 2015.

33. Deriva 2: Ahmed. 17 de agosto de 2015.

Palidda descubre que las fuerzas de seguridad, al autoatribuirse el rol de mantenimiento de la normalidad social, también representan, o creen representar, cierto sentido común de la comunidad local. Así, como expresión del ciudadano común, la policía no siempre actúa siguiendo la ley, sino a partir de la idiosincrasia popular. En este sentido, el racismo de la policía no sería más que una expresión del racismo social:

El enfoque del discurso neorracista es espontáneo: la idea de que la degradación de la ciudad se debe a la presencia de inmigrantes [...] inevitablemente destinado a convertirse en un problema de seguridad es ahora una verdad de sentido común. Una vez pasado el período en el que todos los males de la ciudad se atribuyeron a la corrupción política, la absolución de los políticos lleva al fervor de la opinión pública contra los indeseables (Palidda, 2000: 144).

Sin embargo, la porosidad de lo legal y lo ilegal también hace posible que ciertas desobediencias devengan «ilegalismos tolerados», actividades que se encuentran legalmente prohibidas, pero sobre las cuales se trazan límites de tolerancia, lo cual habilita cierta aplicación facultativa de la ley «por parte de agencias del Estado» (Pita, 2013: 207). El *performance* de Ahmed con el carrito está relacionado con un intento de definir la situación callejera a su favor, al igual que hacemos el resto de los sujetos en nuestras interacciones sociales cotidianas. Como Goffman nos ha mostrado, «cuando un individuo aparece ante otros sus acciones influirán en la definición de la situación que ellos llegarán a tener» (1959: 18). Sin embargo, existen elementos inconscientes e involuntarios en la construcción de las impresiones; no todos los aspectos de nuestra conducta expresiva son «gobernables» (1959: 19). El testigo puede no verse interpelado por el manejo de las impresiones del interlocutor, puede desconfiar o tener prejuicios difíciles de romper; sin embargo, es común «una fachada de consenso» (1959: 21).

Es un lugar común hablar de la necesidad de visibilizar a los subalternos, sobre todo a aquellos colectivos racializados. Sin embargo, en contextos urbanos, la ciudadanía social, en el sentido que le da Nancy Fraser, depende en gran medida de la posibilidad de pasar desapercibidos. Ahmed ha aprendido a jugar el juego goffmaniano de la construcción de situaciones, usando el carrito como elemento simbólico y teatral que le ayuda a hacerse visible, aunque paradójicamente lo esconda de la mirada de las fuerzas de control urbano. Por eso, su carrito es «su visa», como él no se cansa de repetir. El carrito ha ayudado a Ahmed a fundirse con el ambiente, se invisibiliza detrás de una función que los demás reconocen como útil; además de «un negro» es «un chatarrero». El carrito lo introduce a una nueva relación con la ciudad. «Con el carrito ya no tengo

*miedo*», me dice Ahmed<sup>34</sup>. La complicidad cosa-persona deviene una jugarrera, con la cual él consigue escapar al estado de excepción en el que viven los pobres urbanos en una ciudad como Barcelona. Ahmed adquiere el don de la invisibilidad, y como todos los urbanitas sabemos, el anonimato es una de las características máspreciadas de la ciudadanía urbana.

## Objetos-camarada al asalto de los suelos

En La Rambla, el corazón turístico de la ciudad de Barcelona, es escenario año con año uno de tantos conflictos globales en la disputa por el espacio público, en los cuales la informalidad es actor principal. A lo largo de La Rambla, los manteros despliegan una serie de tácticas que ellos denominan «El Juego»<sup>35</sup> para poder instalarse y vender sus productos, la mayor parte de ellos «piratas». Este *Juego* da inicio al salir de su casa, donde la policía ya los tiene identificados. En algunos momentos de especial tensión los manteros pueden llegar a ser detenidos nada más salir de su hogar<sup>36</sup> o incluso se han llegado a formular regulaciones *ad hoc* especialmente dirigidas para limitar la movilidad de este grupo, como por ejemplo la prohibición temporal de introducir «bultos grandes» en el metro, aprobada de manera *express*, para así quitarles el acceso a su principal medio de transporte<sup>37</sup>.

Cuando logran superar la primera barrera, que es el acceso al transporte, tienen que resolver la disyuntiva del sitio donde vender. Para ello, los manteros realizan una exploración previa cerciorándose de la presencia de Guardia Urbana, *Mossos d'Esquadra* (Policía autonómica de Cataluña) o policías de paisano («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 de la estación de metro Cataluña. Forma parte de la táctica mantera el esperar por el momento oportuno o lo que De Certeau denomina el «*kairós*» (1980: 96).

Esta inteligencia táctica que brilla con la ocasión es paradójica, ya que el talento es extraído de las dificultades. Puede ser ejemplificada con una situación que observé durante mi trabajo de campo. El día de Halloween de 2016 una furgoneta de la Guardia Urbana —una «lechera»

34. Deriva 2: Ahmed. 17 de agosto de 2015.

35. Entrevista a Abdou. 02 de mayo de 2016.

36. Entrevista a Abdou. 13 de mayo de 2016.

37. Véase *Diario Izquierda*, 20 de abril de 2016.

en el argot callejero— circulaba en pleno paseo peatonal de La Rambla con la intención de «arrollar» a los manteros que se encontraban vendiendo. Los manteros, gracias a un mecanismo consistente en un cordón que al ser tirado cierra automáticamente toda la mercancía en su interior, pueden salir corriendo y huir de la policía, para posteriormente, con un simple despliegue del bulto volver a instalarse sobre el suelo a la mejor oportunidad.

Ese día, como tantos otros, cuando estaban a punto de ser arrollados por la *lechera*, estos tiraban del cordón para transformar el «ambu» (*manta* en wolof) en «sare» (*bulto*), se levantaban, rodeaban a la *lechera*, situándose en la parte trasera del vehículo y volvían a desplegar la manta sobre el suelo. Esta escena se repitió varias veces, a manera de una coreografía del conflicto urbano. En el contexto de Barcelona como ciudad espectáculo, la función de la policía tiene un elemento cosmético que también les genera una serie de paradojas: la presencia de manteros en La Rambla es incompatible con la imagen desconflictivizada y edulcorada de la urbe; igualmente su represión directa es contraproducente con esta misma imagen<sup>38</sup>; por lo tanto, los policías «juegan» al desgaste, mientras los manteros «juegan» a resistir<sup>39</sup>.

Para De Certeau, las tácticas, en tanto «acciones calculadas», tienen como objetivo «convertir la posición más débil en la más fuerte», a pesar de que se actúa en territorio ajeno, en aquel «que impone y organiza la ley»; se trata de un aprovechamiento de las circunstancias en ausencia de un lugar propio (1980: 42-43). Actuar sobre el espacio, para un mantero se podría esquematizar como: 1) existen ciertas relaciones de poder que configuran el espacio urbano y colocan al trabajador callejero en la ilegalidad, 2) contrapuestos se encuentran los saberes populares latentes en las prácticas informales, 3) cuando el colectivo informal aplica sus saberes «invisibles» sobre el espacio 4) se produce una transformación en lo urbano, visible como conflicto entre el «espacio vívido» y el «espacio representado» (Lefebvre, 1974: 93).

Así, aunque la actividad de los trabajadores informales se inscriba en el ámbito de «la reproducción social» (Heller, 1970: 37), se da la paradoja de que es en la vida cotidiana donde sucede lo no-cotidiano (*Erlebnis*), que es a su vez el «fermento secreto de la Historia» (Heller, 1970: 39-40), es decir, *el acontecimiento político*, que no se puede determinar *a priori*

---

38. Diario de Campo. Manteros. 31 de octubre de 2016.

39. Esta es una exposición muy escueta y sintetizada de mi trabajo de investigación con los manteros; para un texto que aborda el tema con mayor profundidad sugiero consultar mi texto «El mercadillo rebelde de Barcelona. Prácticas antidisciplinarias en la ciudad mercancía» (Espinosa, 2017b).

porque no está contenido en la estructura. Nadie predijo que de la actividad reproductora de los manteros sería posible el surgimiento de un movimiento político como el Sindicato Mantero, por ejemplo. Todo sea dicho, esta irrupción sobre el orden urbano jamás se produce sin una oposición violenta por parte de los dueños de «los medios de producción urbana» (Garnier, 2018: 08).

Frente a cierta concepción lineal, etapista y teleológica del cambio social contenidas en la idea de «necesidad histórica» propia de un marxismo ortodoxo (Mazzeo, 2017: 02), colectivos informales como los manteros nos muestran que el cambio social es posible, no necesariamente como un ejercicio de regularidades predecibles, sino como un juego de anomalías creadoras. La informalidad urbana, vista como movimiento político, desafía los determinismos presentes en las versiones posibilistas de los movimientos sociales clásicos, en aquellas «*posiciones sacrificiales que postergan el principio del placer, reprimen el éxtasis y promueven el disciplinamiento*» (Mazzeo, 2017: 02).

Un objeto (una manta, un carrito, un puesto) es una puerta que produce una «amenaza» (Tirado, 2001: 124), abriendo paso al acontecimiento político. La ciudad viva está hecha de estas minucias, de estos juegos socio-materiales donde objetos y personas se entrelazan en una red de gestos (Lásen, 2006). En los inicios de la Revolución socialista en Rusia, 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*, escrito por el artista soviético Boris Arvatov, este imaginaba activos «objetos socialistas» como «*culminación de las capacidades psicológico-laborales del organismo, como fuerza sociolaboral, como instrumento y como co-trabajador*» (Arvatov, en 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 del usuario con lo urbano, los diversos colectivos informales rompen con el espacio representado por el urbanismo oficial, de forma efímera y gracias a la coparticipación de *objetos camarada* como las mantas; este saber-hacer es transmitido generacionalmente, y desde los márgenes de la ciudad neoliberal, por redes de apoyo familiares, 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.

## A manera de conclusión: ¿Cómo se lleva a cabo el derecho a la ciudad en el siglo XXI?

El concepto de «derecho a la ciudad» (Lefebvre, 1968) parece estar teniendo una nueva vida. Así lo parece en eventos como Habitat III, la conferencia sobre «urbanismo sostenible» que organiza la ONU cada dos décadas, ya que, en el espíritu de su última edición, en la ciudad de Quito<sup>40</sup>, se ponía el acento en la lucha «contra la desigualdad y la discriminación» urbanas, o al menos así constaba en el documento de 2003 «La carta mundial por el Derecho a la Ciudad», firmada por la Habitat International Coalition (HIC-AL, 2008: 181-205). Un texto curioso, cuyo sentido último era conciliar ciertos «derechos urbanos» con los principios fundamentales del neoliberalismo. Uno de los aspectos más desconcertantes de este escrito es la reivindicación de unos «fundamentos sociales de la propiedad», y así, en uno de los *statements* más publicitados de Habitat III, el exalcalde de Barcelona y Director de esa oficina, Joan Clos, afirmaría que hay que pensar «*en la urbanización como una inversión, no como un gasto*»<sup>41</sup>, realizando toda una declaración de intenciones que trasluce una visión de lo urbano como valor de cambio.

Este uso del derecho a la ciudad es absolutamente contradictorio con la versión original expuesta por Lefebvre, en tanto su visión de un derecho a la ciudad trasciende el marco legal y se inscribe en el campo de la contestación política, en tanto proyecto utópico o «forma superior de los derechos» (Lefebvre, 1968: 158), secundando las críticas que hiciera Marx a la lógica abstracta de los derechos civiles, derivados de planteamientos liberales, tal y como el propio Marx expusiera en *Sobre la cuestión Judía* (Marx, 1843). Margaret Kohn, en este sentido, sugiere que la crítica lefebvriana al derecho es igualmente una crítica a su carácter misticador (2016: 187). Abstractos y misticados, los derechos sociales en las sociedades capitalistas son una farsa, sobre todo porque se encuentran supeditados a los intereses, más o menos volubles, del mercado. En este contexto, el Estado no se siente verdaderamente obligado a proporcionar derechos a sus ciudadanos (Umpierrez, 2005: 38), con excepción de un puñado de derechos civiles y de propiedad.

Esto es crucial para entender por qué un concepto como el de «derecho a la ciudad» es contradictorio en el marco del derecho liberal y se encuentra intrínsecamente vinculado a la tradición de la acción colectiva

---

40. Ver *Diario El País*, 21 de octubre de 2016.

41. «La urbanización es una fuente de prosperidad, afirma el director ejecutivo de ONU Habitat». Portal de la ONU. En: <https://news.un.org/es/story/2017/06/1381461>. Consultado el 19 de junio de 2018.

y los movimientos sociales que se oponen a la dominación de lo urbano por la lógica neoliberal. En este sentido, el concepto original de Lefebvre ha tenido que ser brutalmente tergiversado para adaptarse al carácter abstracto y mistificador del derecho civil burgués. No es de extrañar que una de las principales críticas surgidas a tenor de *Habitat III* es la incapacidad de encontrar un sujeto político que se responsabilice de llevar a cabo la, ya de por sí tibia, «nueva agenda urbana»<sup>42</sup>.

El derecho a la ciudad no es «un derecho de visita» (Lefebvre, 1968: 139) o, siguiendo las modas actuales: «de acceso»; tampoco es un retorno a una armónica «ciudad tradicional» (1968: 139); tampoco es «la ideología de la participación» (1968: 123); mucho menos es una concepción urbanística «progresista» impuesta por un sistema, ya sea de tipo estatal o mercantilista (1968: 101). Se puede decir que «el derecho a la ciudad» es un concepto paradójico, ya que hace uso de la retórica demo-liberal de los derechos humanos para proponer lo que Manuel Delgado llamaría un «superderecho»<sup>43</sup>.

El derecho a la ciudad es sobre todo la restitución del valor de uso de la vida urbana liberada del «*dominio de lo económico (del valor de cambio, del mercado y la mercancía)*», y por lo tanto solo se puede inscribir dentro de «*la perspectiva de la revolución de la clase obrera*» (1968: 165) persiguiendo el problemático, ideal y utópico objetivo de la «auto-gestión» urbana (1968: 123).

El derecho a la ciudad se manifiesta como forma superior de los derechos: el derecho a la libertad, a la individualización en la socialización, al hábitat y al habitar. El derecho a la *obra* (a la actividad participativa) y el derecho a la *apropiación* (muy diferente del derecho de propiedad) están imbricados en el derecho a la ciudad (Lefebvre, 1968: 158).

Desde este punto de vista, la informalidad es una paradójica realización del derecho a la ciudad a la vez que confirma su imposibilidad dentro del marco de sociedades capitalistas. La informalidad urbana es un acontecimiento político en tanto creación absoluta e impredecible, que suele acabar en represión, pero que tiene el potencial para desencadenar la revuelta y la contestación, introduciendo una ruptura en el orden urbano. Es decir, que la producción colectiva de lo urbano, en tanto ejercicio de restitución del valor de uso de la ciudad, implica la totalidad de energías de la vida colectiva cotidiana. La censura sobre los usos y prácticas «no

42. Ver *Diario El País*, 21 de octubre de 2016.

43. Participación en el coloquio «Mayo 68 o la conquista del derecho a la ciudad. Homenaje a Henri Lefebvre». Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Barcelona. 16 de mayo de 2018.

reglados» nos muestra de qué manera el espacio público *representa* la lucha de clases estructural, pero a su vez *es* la forma de disputas de clase concretas. En este contexto, la informalidad urbana es un producto de la desigualdad social, pero también, aunque parcial e imperfecta, es una solución popular en sí misma ante la misma desigualdad que la ha producido.

## Referencias

- Agamben, G. (2003). *Estado de Excepción, Homo Sacer II*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Ajuntament de Barcelona (2005/2018). Ordenanza de medidas para fomentar y garantizar la convivencia ciudadana en el espacio público de Barcelona. Acuerdo del Consejo Plenario de 23-12-2005 (Texto consolidado. Incluye las modificaciones posteriores).
- AlSayyad, N. (2004). A “New” way of life. En *Urban Informality: Transnational Perspectives from the Middle East, Latin America and South Asia*. A. Roy y N. AlSayyad, Eds. New York: Lexington Books.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities*. London: Verso.
- Annis, S. y Franks, J. (1989). The idea, ideology, and economics of the informal sector: The case of Peru. *Grassroots development Journal*, 13(1): 9-23.
- Bauman, Z. (2005). *Archipiélago de excepciones*. Barcelona: Katz.
- Benjamin, W. (1942). *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. México, D.F: Ítaca/ Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Benjamin, S. (2008). Urbanismo transformativo o sobre cómo Walter Benjamin desbarata el capital imperial paseando por ciudades ocupantes. En: *Post-it City. Ciudades Ocasionales*. Barcelona: CCCB.
- Bensaid, D. (2007). *Karl Marx, los ladrones de leña y los derechos de los desposeídos*. Madrid: Errata Naturae.
- Bromley, R. (1978). Introduction - The Informal Sector: Why is it Worth Discussing? *World Development*, 6(9-10): 1033-1039.
- Castells, M. (1972). *La cuestión urbana*. México, D.F: Siglo XXI.
- Costa, F. y Costa, I. (2004). Introducción. En *Estado de Excepción, Homo Sacer II*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Cross, J. (1998). *Informal politics: Street vendors and the State in Mexico City*. Stanford University Press.
- Cruces, F. (2003). Etnografías sin final feliz. Sobre las condiciones de posibilidad del trabajo de campo urbano en contextos globalizados. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 58(2): 161-178.
- De Certeau, M. (1980). *La invención de lo cotidiano, Tomo 1: Artes de Hacer*. México, D.F: Universidad Iberoamericana/ITESO.
- De la Garza Toledo, E. (Coord.) (2011). *Trabajo No Clásico, Organización y Acción Colectiva, Tomo I*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Plaza y Valdés.

- De Soto, H. (1989). *The other path*. New York: Harper & Row.
- Delgado, M. (2016). *Ciudadanismo. La reforma ética y estética del capitalismo*. Madrid: La Catarata.
- Delgado, M. (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid: La Catarata.
- Delgado, M. (1999). *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- Espinosa, H. (2017a). 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. (2017b). El mercadillo rebelde de Barcelona. Prácticas antidisciplinarias en la ciudad mercancía. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22(1): 67-87.
- 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.
- Fraser, N. y Gordon, L. (1992). Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social. *Isegoria*, 16: 65-82.
- Foucault, M. (1984). Of other Spaces, Heterotopias. Traducido de Des Espace Autres. *Architecture, Mouvement, Continuité* 5: 46-49. En <https://foucault.info/documents/heterotopia/foucault.heteroTopia.en/>.
- Gagó, V. (2015). *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Garnier, J.P. (2018). Las ciencias sociales desde una perspectiva postcapitalista: ¿una puerta abierta a la ciencia-ficción? XV Coloquio Internacional de Geocrítica Las ciencias sociales y la edificación de una sociedad post-capitalista. Barcelona, 7-12 de mayo de 2018.
- Garnier, J.P. (2000). *Le nouvel ordre local. Gouverner la violence*. Paris: L'Harmattan.
- Goffman, E. (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez, N.A. (2017). The contested public space of the tianguis street markets of Mexico City. En *Contested markets, contested cities. Gentrification and urban justice in retail spaces*. S. González, Ed. London: Routledge.
- Guillén, A. (2016). La Americana frente al espejo. *Revista Más por Más GDL*. 24 de mayo.
- Harvey, D. (2000). La reinención de la geografía. En *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.
- Hart, K. (1973). Informal income opportunities and urban employment in Ghana. *The Journal of modern African studies*, 11(1): 61-89.
- Heller, A. (1970). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- HIC-AL (2008). *El Derecho a la Ciudad en el mundo*. Ciudad de México: HIC-AL
- Kiaer, C. (2009). «¡A la producción!»: los objetos socialistas del constructivismo ruso. *Transversal*. En <https://transversal.at/transversal/0910/kiaer/es> Transversal.
- Klein, E y Tokman, V. (1988). Sector informal: una forma de utilizar el trabajo como consecuencia de la manera de producir y no viceversa. A propósito del artículo de Portes y Benton. *Estudios Sociológicos*, 6(16): 205-212.
- Kohn, M. (2016). *Death and life of urban commonwealth*. Oxford: Oxford Scholarship.
- Kusenbach, M. (2003). Street-Phenomenology: the go-along as ethnographic research tool. *Ethnography*. 4(3): 455-485.

- Lásen, A. (2006). Lo social como movilidad. *Política y Sociedad*, 43(2): 153-167.
- Lefebvre, H. (1974) *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lefebvre, H. (1972). *La revolución urbana*. Madrid: Alianza.
- Lefebvre, H. (1968). *El derecho a la ciudad*. Madrid: Capitan Swing.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Marcus, E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- Martínez, U. (2009). Economía informal e informalización de la sociedad. Inmigración, derechos políticos y sociales. En *Economía informal y perspectiva de género en contextos de trabajo*. Barcelona: Icària.
- Marx, K. (1843). Sobre la cuestión judía. En *Marx. Escritos de Juventud*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1842). *En defensa de los ladrones de leña*. Madrid: Errata Naturae.
- Mazzeo, M. (2017). ¿Necesidad histórica o anomalía? El marxismo hoy, a la luz de *El Capital, la revolución rusa y el che*. Buenos Aires: Lanzas y Letras.
- Moser, C.O.N. (1978). Informal Sector or Petty Commodity Production: Dualism or Dependence in Urban Development? *World Development*, 6(9-10): 1041-1064.
- Neal, Z.P. (2010). Locating public space. En *Common ground? Readings and reflections on public space*. A.M. Orum y Z.P. New York: Routledge.
- Palidda, S. (2000). *Polizia postmoderna. Etnografia del nuovo controllo sociale*. Milano: Feltrinelli.
- Park, R.E.; Burgess, E. y McKenzie, R. (1925). *The City*. University of Chicago Press.
- Pérez Sáinz, J.P. (1991). *Informalidad urbana en América Latina. Enfoques, problemáticas e interrogantes*. Guatemala: FLACSO-Guatemala, Editorial Nueva Sociedad.
- Péttonet, C. (1982). L'Observation flottante. *L 'Homme*, 22(4): 37-47.
- Pita, M.V. (2013). Mitologías porteñas en torno al poder policial. Policía, contravenciones y gestión de ilegalismos en la Ciudad de Buenos Aires. *Revista La Biblioteca, Biblioteca Nacional*, 12: 182-209.
- Polanyi, K. (1944). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Barcelona: Editorial Virus.
- Portes, A. (1995). El sector informal: definición, controversia y relación con el desarrollo nacional. En *Entorno a la informalidad: ensayos sobre teoría y medición de la economía no regulada*. México: Flacso.
- Portes, A.; Castells, M. y Benton, L. (Eds.) (1989). *The Informal Economy: studies in advanced and less developed countries*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Portes, A. y Haller, W. (2010). The Informal Economy. *The handbook of economic sociology*, 403.
- Rakowski, C.A. (1994). *Contrapunto: The informal sector debate in Latin America*. New York: State University of New York Press.
- Robles, P. «Desalojos. Autoridad que se impone por la fuerza». La Jornada Jalisco. 08 de agosto de 2011.

- Robin, N. (1996). La multipolarisation de la migration sénégalaise. En *Mobilités et investissements des émigrés, Maroc, Tunisie, Turquie, Sénégal*, Ma Mung, Dir. Paris: L'Harmattan.
- Rosanders, E.E. (2000). Money, Marriage and Religion: Senegalese Women in Tenerife, Spain. En *Africa Islam and Development: Islam and Development in African Islam*. T. Salter *et al.*, Eds. Edinburgh: Centre of African Studies.
- Rossiter, C.L. (1948). *Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies*. New York: Harcourt Brace.
- Roy, A. (2005). Urban Informality: Toward an Epistemology of Planning. *Journal of the American Planning Association*, 71(2): 147-158.
- Schmitt, C. (1931). *La defensa de la constitución*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. (1922). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sow, P. (2004). Prácticas comerciales transnacionales y espacios de acción de los senegaleses en España. En *Migración y desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales*. Á. Escrivá y N. Ribas, Coords. Córdoba: CSIC.
- Telles, V. e Hirata, D. (2007). Cidade e práticas urbanas: nas fronteiras incertas entre o ilegal, o informal e o ilícito. *Revista Estudos Avançados*, 21(61): 173-191.
- Tirado, F.J. (2001). Los objetos y el acontecimiento. Teoría de la sociabilidad mínima. Tesis Doctoral. Departamento de Psicología Social. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Umpierrez, F. (2005). Los derechos humanos. *Laberinto*, 17: 37-46.
- Zizek, S. (2013). *La idea de comunismo*. Madrid: Akal.

