

EN LA MEGALÓPOLIS ANTIGUA: UNA ETNOGRAFÍA DE LO PROVISIONAL DESDE EL SUR GLOBAL

RAFAEL MARTÍNEZ*

Introducción

La práctica etnográfica, entendida tradicionalmente como el resultado del encuentro entre un investigador y un “otro” cultural, ha sido objeto de profundas transformaciones en las últimas décadas. El auge de los estudios poscoloniales, el desplazamiento epistemológico hacia el Sur Global y el énfasis en la reflexividad metodológica han puesto en cuestión las formas convencionales de producción de conocimiento antropológico. En este contexto, se ha abierto un espacio cada vez más fértil para explorar formas de escritura etnográfica que no solo documenten, sino que también problematicen las experiencias vividas del investigador, especialmente cuando este proviene del mismo Sur que estudia (Clifford & Marcus, 1986).

Inspirado por esta sensibilidad crítica, el presente ensayo parte de una experiencia concreta de trabajo de campo en Yakarta, Indonesia, para reflexionar sobre los modos de habitar, observar y narrar la ciudad desde una perspectiva situada. El hilo conductor de esta exploración es la figura de Amitav Ghosh, escritor e historiador indio, cuya obra *In an antique land* (1992) se convierte aquí no solo en referente literario, sino en modelo de una etnografía híbrida –narrativa y analítica, personal y metodológica– que desestabiliza las fronteras entre la ficción, la historia y la antropología (Ghosh, 1992).

In an antique land relata la travesía de Ghosh en Egipto mientras investigaba un manuscrito del siglo XII, pero su relevancia para este ensayo radica en que encarna un tipo de conocimiento producido desde la experiencia encarnada de un investigador del Sur en otro contexto del Sur. Esta “etnografía sin permiso”, como ha sido descrita por Clifford (1983), no parte del privilegio epistemológico del académico occidental, sino de un posicionamiento desplazado, periférico y, a menudo, ambiguo. En este sentido, la experiencia de Ghosh resuena profundamente con mi propia trayectoria en Yakarta, ciudad a la que llegué por razones personales y no académicas, y donde, sin buscarlo, acabé realizando un trabajo de campo que reformuló mis ideas sobre la ciudad, el método y el hogar.

Esta coincidencia biográfica y epistémica plantea una serie de interrogantes que atraviesan este ensayo, a saber: ¿Qué sucede cuando el campo no es un lugar elegido deliberadamente, sino un entorno que se impone por circunstancias afectivas y logísticas? ¿Cómo se transforma la escritura etnográfica cuando la experiencia urbana no solo se observa, sino que se habita y se recuerda?

Yakarta no era para mí un objeto de estudio preconcebido. Como mexicano, proveniente también del Sur Global, mi llegada a la capital indonesia no se dio a través de convenios institucio-

* Doctor en Antropología Social. Singapore University of Technology and Design (STUD), Singapur. ORCID: 0000-0003-4487-6613. Correo-e: rafael_martinez@sutd.edu.sg

nales, ni motivada por una agenda investigativa claramente definida. Fue más bien el resultado de una cadena de eventos personales, afectivos y logísticos que me condujeron a establecerme en un lugar desconocido, pero que pronto se tornó familiar. Esta contingencia no solo marcó mi entrada al campo, sino que definió mi manera de entenderlo: no como un espacio delimitado y exótico, sino como un entorno vivible, compartido y, sobre todo, transitorio.

Desde esta perspectiva, el ensayo no se propone describir exhaustivamente la ciudad de Yakarta ni sistematizar empíricamente sus formas urbanas. Se trata más bien de una reflexión crítica sobre la experiencia de vivir e investigar en una ciudad del Sur desde una posición también del Sur Global, liminal, desplazada. El foco está en los paisajes provisionales de la ciudad —calles ocupadas por vendedores informales, espacios vacíos activados temporalmente, enclaves de autoconstrucción— que conforman un urbanismo en movimiento, simultáneamente precario y sofisticado.

La mirada etnográfica se construye aquí no desde el dominio ni la distancia, sino desde la inmersión prolongada, la observación cotidiana y la implicación afectiva. En ese proceso, el campo no es un lugar al que se va y del que se vuelve, sino una dimensión que interrumpe y reconfigura la vida misma del investigador. En este sentido, el ensayo también busca poner en cuestión los supuestos que sostienen la temporalidad clásica de la etnografía: su linealidad, su carácter excepcional, su separación de lo personal.

Al hacerlo, la escritura misma se convierte en parte del método. No como simple transcripción de datos, sino como dispositivo reflexivo, como medio para construir sentido a partir de lo vivido.

Este tipo de antropología narrativa —que puede leerse junto a autores como Ruth Behar (1996), Michael Jackson (2013) y João Biehl (2013)— se aleja de la pretensión de neutralidad y se acerca, en cambio, a una forma de pensar con el cuerpo, con la memoria y con la experiencia.

El ensayo que sigue está organizado en varias secciones que articulan distintos momentos de esta experiencia: desde la llegada inicial a Yakarta, el descubrimiento del campo, el retorno más de una década después, hasta las complejidades metodológicas enfrentadas al habitar la ciudad como investigador y residente. A lo largo del texto se argumenta que la provisionalidad, más que una condición de carencia, constituye un modo de habitar y producir ciudad que desafía las categorías analíticas heredadas del urbanismo eurocéntrico. Asimismo, se defiende que la etnografía, cuando se inscribe en trayectorias personales que cruzan fronteras y temporalidades, puede abrirse a formas más plurales, afectivas y situadas de hacer teoría.

Con ello, este ensayo aspira a contribuir a una conversación más amplia sobre la necesidad de una antropología urbana escrita desde el Sur, comprometida con su contexto y consciente de sus propios desplazamientos.

Trayectoria personal y descubrimiento del campo

La entrada al trabajo de campo en la ciudad de Yakarta no fue el resultado de un diseño investigativo deliberado, sino más bien el desenlace, como se dijo, de una serie de circunstancias personales que derivaron, de manera inesperada, en una inmersión prolongada en uno de los entornos urbanos más complejos del Sudeste Asiático. A diferencia de los relatos

clásicos de la antropología, en los cuales el etnógrafo viaja hacia lo desconocido con un objetivo de observación clara y delimitada, mi experiencia se inscribe en una trayectoria marcada por el desplazamiento afectivo y la contingencia biográfica. Este tipo de entrada no planificada al campo ha sido tematizado por autores como Ruth Behar (1996), quien propone entender al investigador como un “observador vulnerable”, cuyas emociones, vínculos y dudas forman parte constitutiva de la práctica etnográfica.

Corría el año 2000 cuando, poco después de casarnos, mi esposa se trasladó a Yakarta para realizar trabajo de campo en el marco de su investigación de posgrado. Tras vivir temporalmente con amigos, se instaló en la zona de Semanggi, en el sur de la ciudad, buscando reducir los tiempos de traslado en una ciudad ya famosa por sus monumentales atascos. Fue allí donde me reuní con ella semanas más tarde, en lo que inicialmente se pensó como una estadía temporal. Sin embargo, esa llegada no programada marcó el inicio de un proceso que terminaría transformando tanto mi vida cotidiana como mi perspectiva académica.

Mi primer contacto con Yakarta estuvo mediado por una sensación de desconcierto, intensificada por el hecho de llegar en un momento de transición profunda. Apenas habían transcurrido dos años desde la caída del régimen de Suharto en 1998 y la ciudad aún cargaba los efectos del colapso financiero del Sudeste Asiático, conocido localmente como *krismon* (*krisis moneter*). Las secuelas visibles de esa crisis económica eran palpables en el espacio urbano: extensos terrenos baldíos, estructuras en obra negra, proliferación de vendedores informales y una sensación generalizada de precariedad.

Desde el piso 33 del Apartemen Semanggi, el paisaje que se desplegaba ante mí no era el de una ciudad planificada y cohesionada, sino el de un conjunto fragmentado de enclaves, pasajes y vacíos. Pero, más allá de lo visual, lo que marcó mi experiencia fue la interacción diaria con estos espacios en constante transformación: ver cómo terrenos vacíos se convertían en mercados improvisados por unas horas, para luego desaparecer al final del día, evocaba imágenes familiares de la Ciudad de México. Como señala AbdouMaliq Simone (2004), muchas ciudades del Sur Global operan a través de lógicas provisionales, en las que la infraestructura formal coexiste —y a veces depende— de prácticas informales e improvisadas que garantizan la reproducción de la vida urbana.

Esa primera inmersión me permitió identificar una serie de paralelismos inesperados entre Yakarta y la Ciudad de México, mi lugar de origen. Ambas son megalópolis que comparten rasgos como la centralización del poder político y económico, la expansión incontrolada del espacio urbano y la vitalidad de sectores informales como componentes estructurales de la vida metropolitana. Sin embargo, estas similitudes no deben ocultar las particularidades históricas y culturales que configuran cada caso. El objetivo de esta reflexión no es comparar, sino más bien documentar cómo ciertos paisajes y dinámicas urbanas me resultaron simultáneamente extraños y familiares, lo que generó una forma particular de “reconocimiento afectivo” que, como señala Michael Jackson (2013), es central en toda experiencia de alteridad.

El campo, entonces, no fue algo que busqué activamente, sino que emergió progresivamente en la cotidianidad. Karet Semanggi, el lugar que eventualmente se convertiría en mi sitio

de observación principal, fue descubierto no a través de lecturas académicas ni mapas oficiales, sino caminando, perdiéndome, dejándome llevar por los flujos y ritmos de la ciudad. Esta forma de descubrimiento casual del campo recuerda el concepto de “serendipia etnográfica” propuesto por João Biehl (2013), según el cual el conocimiento antropológico surge muchas veces de los desvíos y accidentes del trayecto más que de la planificación estructurada.

Durante los primeros meses, mi experiencia estuvo marcada por una mezcla de fascinación y desorientación. La barrera lingüística, la distancia cultural y la constante sensación de inestabilidad espacial hicieron de mi inserción en Yakarta un proceso cargado de tensiones, pero también de hallazgos. La ciudad me obligaba a aprender no solo a observar, sino también a negociar, a improvisar, a leer las señales invisibles que organizan el espacio urbano en ausencia de señalización o regulación formal. Como indica Behar (1996), la vulnerabilidad no es un obstáculo metodológico, sino una fuente crucial de conocimiento en tanto permite abrirse a formas de relación menos jerárquicas y más empáticas con los otros.

Esta etapa temprana del campo estuvo menos orientada a la recolección sistemática de datos que a la generación de una sensibilidad urbana, un estar atento a lo inesperado. En ese sentido, fue también una etapa de transformación personal: una transición desde una mirada externa, observadora, hacia una forma de habitar el campo desde adentro. En lugar de separar al sujeto investigador del contexto que estudia, esta experiencia me condujo a pensar la ciudad no solo como objeto de análisis, sino como espacio vivido, como entorno afectivo y como escenario de autoformación.

La ciudad como texto en movimiento

Desde el primer día en Yakarta, comprendí que la ciudad no podía ser abordada como un objeto estable. Era más bien una entidad móvil, fluida y cambiante, cuya lógica no respondía del todo a las categorías tradicionales del análisis urbano. Su espacio se componía de fragmentos dispares, de vacíos reutilizados, de estructuras inacabadas o reapropiadas. Como ha señalado Teresa Caldeira (2017), muchas ciudades del Sur Global deben entenderse no desde la planificación estatal, sino desde las prácticas cotidianas que producen y reproducen el espacio urbano al margen o en tensión con lo formal.

Yakarta se revelaba como un texto que debía ser leído no solo en su arquitectura visible, sino en sus movimientos, sus silencios, sus ocupaciones efímeras. Las calles, los callejones y los márgenes del concreto eran activados y desactivados a diario por cuerpos en movimiento: vendedores ambulantes que llegaban al amanecer, motociclistas que improvisaban rutas, mujeres que extendían mantas para vender frutas y arroz. Era un urbanismo instantáneo, como lo llama AbdouMalik Simone (2010), en el que el tiempo no se mide por su duración, sino por su intensidad.

En este sentido, el campo se transformó en una serie de escenas móviles, recorridos breves que contenían una densidad enorme de relaciones sociales y espaciales. El terreno baldío junto al Apartemen Semanggi, por ejemplo, era un espacio aparentemente residual, pero cada mañana se convertía en un pequeño mercado. Allí, durante unas horas, decenas de personas realizaban intercambios, cocinaban, socializaban, para luego desaparecer sin dejar huella. Esta escena se

repetía en otras zonas: bajo los pasos elevados de Semanggi, a lo largo de los bordes del canal Ciliwung, en los márgenes de los trenes de cercanías. Como observó Holston (2008), este tipo de urbanismo informal no es simplemente resultado de la necesidad, sino también de la agencia de quienes disputan el derecho a la ciudad en sus propios términos.

Karet Semanggi —mi lugar de observación principal— ofrecía un microcosmos de esta lógica urbana. A simple vista, era un espacio contradictorio: por un lado, altos edificios corporativos y hoteles de cinco estrellas; por otro, estructuras de madera, techos de zinc, callejones estrechos y comercios informales que se multiplicaban al caer la tarde. Como sugiere Lefebvre (1991), la ciudad no puede ser pensada solo como un producto material, sino como una obra social en permanente producción, en la que múltiples actores inscriben sus trayectorias y temporalidades.

La ambivalencia espacial de Karet Semanggi se manifestaba también en sus tiempos. La zona parecía vivir en un régimen dual de temporalidad: uno diurno, dominado por la productividad formal y el control del tránsito; y otro nocturno, más flexible, cuando los márgenes se expandían y los espacios eran reclamados por trabajadores informales, migrantes internos y jóvenes sin acceso a la vivienda. Esta coexistencia de múltiples temporalidades en un mismo espacio refleja lo que Asef Bayat (2010) ha denominado “ciudad quieta”: una ciudad donde las transformaciones ocurren sin grandes manifestaciones visibles, a través de tácticas discretas que reconfiguran silenciosamente el orden urbano.

Leer la ciudad en movimiento implicaba también abandonar ciertas expectativas sobre el campo. No había delimitación clara, ni punto de

entrada, ni corte evidente. El campo era el camino, y cada trayecto a pie o en mototaxi traía consigo descubrimientos imprevistos. De hecho, algunos de los momentos más significativos surgieron de recorridos sin propósito aparente, caminatas sin dirección precisa, donde la observación pasiva cedía a la inmersión activa. Esta forma de estar en la ciudad se aproxima a lo que Michel de Certeau (1984) llamó “la práctica de lo cotidiano”: un modo de hacer ciudad desde abajo, desde el andar, desde los cuerpos que improvisan rutas y reconfiguran significados.

Así, la ciudad no se presentaba como una totalidad ordenada, sino como una constelación de fragmentos. Fragmentos que, sin embargo, no debían entenderse como déficit o desorden, sino como el lenguaje propio de una urbanidad precaria y creativa. En palabras de Simone (2010), lo urbano en contextos como Yakarta debe ser comprendido como “una red de improvisación social”, donde la gente transforma lo insuficiente en posibilidad.

Los márgenes de lo urbano eran los sitios más fértiles para esta observación. A diferencia de los espacios centrales y planificados, donde la vigilancia y la norma se hacían más evidentes, los bordes —espacios bajo los puentes, márgenes de las vías férreas, zonas intersticiales entre edificios— operaban como refugios de lo inesperado. Allí se desplegaban microeconomías, redes de solidaridad y formas de vida que rara vez entran en los mapas oficiales. Esta experiencia me permitió comprender, en clave etnográfica, lo que Ananya Roy (2005) ha llamado “informalidad como modo de gobierno”, en tanto que la informalidad no es solamente tolerada por el Estado, sino también gestionada y a veces instrumentalizada por él.

A nivel metodológico, esta lectura fragmentada y móvil de la ciudad supuso una renuncia parcial a las categorías heredadas del análisis urbano. Conceptos como “centro”, “periferia”, “infraestructura” o “espacio público” no eran siempre operativos. En su lugar, se imponían nuevas categorías surgidas de la experiencia: “tiempo de uso”, “derecho tácito”, “ocupación tolerada”, “circulación encubierta”. Estas categorías no estaban en los libros, sino en las prácticas diarias de quienes habitan la ciudad con imaginación, resiliencia y astucia.

En suma, leer Yakarta como un texto en movimiento fue también una forma de repensar mi rol como investigador. Ya no como un observador externo que “descubre” una realidad, sino como alguien que se deja atravesar por el espacio y sus flujos, alguien que aprende a interpretar no lo que la ciudad dice explícitamente, sino lo que murmura en sus márgenes.

Retorno y transformación: vivir entre el campo y el hogar

Trece años después de mi primera estancia en Yakarta, regresé a la ciudad en circunstancias completamente distintas. Esta vez, no como visitante temporal ni como acompañante ocasional, sino como residente formal, cónyuge de una diplomática asignada a la embajada de México en Indonesia. Aunque mi retorno estuvo mediado por condiciones más estables y pre-visibles, pronto comprendí que Yakarta había cambiado tanto como yo.

A diferencia del paisaje fragmentado, caótico y a veces hostil que recordaba del año 2000, la ciudad ahora exhibía signos evidentes de reconfiguración. Proyectos de infraestructura, centros comerciales verticales, avenidas mo-

dernizadas y zonas residenciales cerradas daban forma a una nueva cara de Yakarta. El discurso oficial promovía una ciudad “más verde, más segura, más conectada”, en línea con las aspiraciones globales de modernización. Pero bajo esa narrativa de progreso, persistían —y se agudizaban— las divisiones espaciales, sociales y económicas.

Mi experiencia de retorno no fue solo una comparación entre dos momentos históricos de la ciudad. Fue también una confrontación íntima con mi propia biografía, una relectura de mis primeros pasos en el trabajo de campo, ahora desde una posición más madura, pero también más implicada. En ese sentido, regresar fue también reencontrarse: con los lugares, los olores, las rutas, pero también con las preguntas que habían quedado suspendidas, con las dudas que nunca habían sido del todo resueltas. Como escribe Edward Said (2000), “no se puede regresar al mismo lugar dos veces; el regreso transforma tanto al sujeto como al objeto del retorno”.

Viñeta etnográfica: “El umbral invisible”

Una tarde cualquiera, me desvié de la ruta habitual hacia el centro comercial y caminé por uno de los callejones laterales que bordean Sahid City. A unos metros, el ruido del tráfico se desvanecía. Lo reemplazaba un silencio más denso, punteado por el eco de pasos descalzos y cuchillos golpeando tablas. Cruzar ese umbral era como entrar en otra ciudad. Una mujer lavaba ropa frente a una pila común; un niño jugaba descalzo con una rueda de bicicleta; un vendedor preparaba *nasi goreng* sobre una estufa improvisada. Lo noté tarde, pero ese era el mismo *kampung* que solía observar desde el piso 33 hace más de una década. Solo que ahora estaba allí, en el suelo, tocando lo que antes solo veía. No tomé fotos ni grabé notas. Me limité a observar, a reconocer, a recordar. Por un instante, sentí que regresaba a una escena que había quedado en pausa. Pero ya no era el mismo. Ni el lugar lo era.

Esta viñeta refleja cómo el retorno no es meramente geográfico. Es también una forma de re apropiación emocional del campo. En mi caso, el reencuentro con Karet Semanggi funcionó como una activación de la memoria etnográfica: una escena mínima que condensaba preguntas fundamentales sobre pertenencia, distancia y transformación. Como sugiere Michael Jackson (2013), la experiencia etnográfica no se reduce al momento del trabajo de campo, sino que perdura, se reactiva, se reinterpreta. El campo —como el hogar— no es un lugar fijo, sino una relación cambiante entre sujeto y entorno.

Uno de los desafíos centrales del retorno fue lidiar con la ambigüedad de mi nueva posición. Ya no era un visitante con estatus precario, sino un residente formal con documentación diplomática. Esta nueva condición me otorgaba privilegios logísticos, pero también distancias simbólicas. ¿Podía seguir considerándome parte del campo si ahora vivía en un enclave cerrado, con guardias, jardines podados y generadores eléctricos? ¿Qué clase de acceso tenía a la experiencia urbana más allá de los muros? Estas preguntas remiten al problema de la posicionalidad extendida, es decir, a la dificultad de mantener una relación ética y epistemológicamente honesta con el campo cuando uno ya no es del todo externo ni del todo interno (Behar, 1996; Biehl, 2013).

En paralelo, comencé a notar transformaciones más sutiles: la creciente presencia de cámaras de seguridad, la multiplicación de rejas y pasarelas, la vigilancia privada como norma. La ciudad ya no era solo una colección de espacios informales en disputa, sino un conjunto de fronteras invisibles, reforzadas por lógicas neoliberales de control y exclusión (Caldeira, 2017). En este nuevo contexto, el retorno se convertía también en una tarea crítica: repensar no solo el objeto de estudio, sino las condiciones bajo las cuales lo observo.

Habitar la ciudad como investigador y como residente plantea una serie de tensiones metodológicas y existenciales. Como observa João Biehl (2013), la cercanía afectiva con el campo no garantiza una comprensión más profunda, pero sí demanda una ética diferente: una forma de escritura que reconozca los vínculos, las complicidades y los límites de la observación. En mi caso, el retorno fue menos un redescubrimiento de Yakarta que un redescubrimiento de mí mismo en relación con la ciudad. Cada calle recorrida, cada conversación, cada momento suspendido operaba como espejo de mi propia transformación.

Este proceso de reelaboración se intensificó al retomar notas antiguas de campo. Leídas desde el presente, aquellas anotaciones no eran simplemente registros de un pasado distante, sino documentos vivos, abiertos a nuevas interpretaciones. La memoria etnográfica no es un archivo cerrado, sino un territorio en disputa, donde lo vivido y lo escrito coexisten, se contradicen y se retroalimentan (Jackson, 2013). De allí que el retorno se transforme en una segunda etnografía: no una repetición, sino una reinterpretación.

En suma, vivir entre el campo y el hogar no es una solución, sino una condición. No se trata de superar la ambigüedad, sino de trabajar con ella, de asumirla como parte de la práctica etnográfica. Como en los relatos de Ruth Behar (1996), el hogar puede ser un campo, y el campo, una forma de hogar —aunque siempre parcial, siempre desplazado—. Mi retorno a Yakarta no cerró un ciclo, sino que abrió nuevas preguntas sobre cómo se construye la ciudad desde la experiencia, cómo se archiva la memoria y cómo se escribe lo que se vive.

Complejidades metodológicas: espacio, posicionalidad y temporalidad

El trabajo de campo prolongado en Yakarta no solo permitió una inmersión densa en los ritmos y estructuras urbanas de la ciudad, sino que también planteó una serie de desafíos metodológicos que desbordaban las herramientas convencionales de la antropología. En esta sección, analizo tres dimensiones que complejizaron mi práctica etnográfica: el carácter ambiguo del espacio urbano, la naturaleza inestable de mi propia posicionalidad y la temporalidad expandida de la inmersión.

Espacio: entre lo público y lo controlado

Uno de los primeros dilemas surgió de la constatación de que el concepto de “espacio público”, tal como se entiende en muchos estudios urbanos clásicos, no aplicaba de manera directa a la realidad de Yakarta. Calles, aceras, plazas, pasillos y terrenos baldíos —que en teoría pertenecen a la esfera pública— estaban casi siempre sujetos a formas de apropiación, vigilancia o control ejercidas por actores no estatales. Empresas de seguridad privada, comerciantes locales, vigilantes informales e incluso líderes comunitarios determinaban quién podía transitar, permanecer o comerciar en un lugar determinado. Esta situación reflejaba lo que Teresa Caldeira (2017) ha descrito como “urbanización periférica”: una forma de urbanismo donde el espacio es negociado constantemente y donde las fronteras físicas no siempre coinciden con las legales o simbólicas.

Por ejemplo, una zona aparentemente abierta como la entrada de un paso elevado podía transformarse súbitamente en espacio prohibido si se consideraba “problemática” por los administradores del orden local. En otro caso, observé cómo

un grupo de vendedores organizaba su rotación horaria en una esquina estratégica de Karet Semanggi, de modo que el control del espacio no solo respondía a la vigilancia policial, sino también a una forma de autogestión comunitaria. Este tipo de apropiación contingente del espacio remite a lo que Ananya Roy (2005) conceptualiza como “informalidad como modo de regulación”, en que la informalidad no es una falla del Estado, sino una forma en la que este gobierna a través de lo irregular.

La ciudad, por tanto, no puede ser pensada como un contenedor neutral o como un escenario fijo de observación. Es un campo de tensiones donde se disputan continuamente derechos de uso, de visibilidad y de permanencia. Como observó Henri Lefebvre (1991), el espacio urbano es siempre un producto social, una construcción que refleja relaciones de poder, modos de habitar y formas de resistencia. En el caso de Yakarta, ese espacio estaba compuesto tanto por la materia —las calles, las edificaciones, las redes— como por las prácticas que lo actualizaban cotidianamente.

Posicionalidad: entre el extraño familiar y el observador implicado

Otra complejidad central fue la redefinición constante de mi propia posicionalidad. No era un antropólogo europeo ni un visitante esporádico, pero tampoco podía ser considerado un “insider” completo. Mi lugar como investigador latinoamericano, que también provenía del Sur Global, me ubicaba en un espacio intermedio: lo suficientemente familiar para reconocer dinámicas similares a las de mi ciudad natal, pero lo suficientemente extranjero como para no ser completamente absorbido por las lógicas locales.

Esta posición intermedia me permitió adoptar lo que James Clifford (1997) describe como “el punto de vista del viajero cosmopolita”: una mirada que se construye en el tránsito entre lugares y lenguajes, y que asume la movilidad como condición epistemológica. Se trata de un sujeto que habita múltiples registros y atraviesa fronteras culturales y disciplinarias manteniendo siempre una distancia reflexiva respecto de su propio lugar de enunciación. Clifford (1997) contrapone esta perspectiva –móvil, comparativa y consciente de sus mediaciones– al ideal clásico del antropólogo arraigado, cuya autoridad descansaba en la inmersión prolongada y la estabilidad territorial del trabajo de campo (p. 36). En mi caso, esta condición se manifestaba en pequeños gestos: el idioma que usaba, los lugares donde podía moverme con libertad, la forma en que era percibido por los residentes del kampung o por los empleados de los edificios donde vivía.

Una experiencia particularmente reveladora ocurrió cuando un guardia de seguridad me impidió el acceso a un espacio que solía visitar con frecuencia, bajo el argumento de que “ya no pertenecía allí”. Su frase, aunque breve, encapsulaba el dilema de la etnografía situada: ¿quién tiene derecho a observar?, ¿quién decide cuándo uno es “del lugar”? Como sugiere Ruth Behar (1996), la etnografía contemporánea debe asumir que el observador no es un agente neutral, sino un cuerpo afectado, implicado y, a veces, interpelado por el campo.

En ese sentido, mi práctica etnográfica no podía ocultar su dimensión relacional: mis vínculos afectivos, mis trayectorias previas y mis condiciones materiales formaban parte del proceso de conocimiento. Como señala João Biehl (2013), la etnografía situada exige una ética de la presencia, una forma de investigación que reconozca la

complejidad de las posiciones y la no transparencia del mirar.

Temporalidad: la inmersión como archivo expandido

Finalmente, la tercera dimensión metodológica crucial fue la temporalidad. Mientras que la etnografía clásica solía concebir el campo como una experiencia acotada en el tiempo –un viaje de ida y vuelta, una estancia temporal–, mi caso implicaba una inmersión interrumpida, expandida, reiterativa. Viví en Yakarta en dos momentos distintos, con más de una década de separación, y entre cada uno de ellos, la ciudad y yo habíamos cambiado. Esta temporalidad expandida me obligó a revisar no solo las categorías analíticas, sino también los modos de registrar y narrar la experiencia.

El campo se convirtió así en un archivo viviente: las notas que había escrito en el año 2000 adquirirían nuevos significados a la luz del contexto actual; las rutas recorridas antaño eran ahora espacios reconfigurados por la gentrificación o el olvido. Esta lectura diacrónica del campo se alinea con lo que Michael Jackson (2013) denomina “la etnografía como biografía expandida”: un proceso donde el tiempo vivido, el tiempo registrado y el tiempo recordado se entrelazan para producir conocimiento.

Además, esta temporalidad también implicaba trabajar con una etnografía “*a posteriori*”, en la que las impresiones presentes dialogaban con las memorias pasadas. Esto no debilitaba el valor empírico del trabajo, sino que lo ampliaba, permitiendo una comprensión más compleja y profunda de los procesos observados. Como diría Jackson (2013), el pasado no desaparece; se reactiva, se reinscribe en cada nueva experiencia.

Notas de campo y archivo de memoria

Si algo quedó claro a lo largo de mi experiencia en Yakarta, fue que el trabajo de campo no termina cuando se deja atrás el lugar observado. Muy por el contrario, el campo persiste como una dimensión que se reactiva a través de la escritura, la lectura de notas, las memorias corporales y las emociones almacenadas. En este sentido, las notas de campo no son simples documentos auxiliares, sino piezas fundamentales de un archivo vivo, un dispositivo que organiza y desorganiza simultáneamente lo vivido.

Esta concepción del archivo etnográfico como un espacio de activación y no de clausura ya había sido anticipada por autores como Michael Jackson (2013), quien sugiere que la memoria del campo no es estática, sino móvil, editada continuamente por el tiempo, la experiencia y la escritura. En mi caso, esa movilidad se manifestó con particular intensidad durante el retorno a Yakarta, más de una década después de mis primeras observaciones. Al reabrir las libretas del año 2000, descubrí anotaciones que habían pasado desapercibidas, detalles aparentemente menores que ahora, bajo una nueva luz, adquirirían una profundidad distinta.

Por ejemplo, una nota breve que decía: “las bicicletas duermen con las puertas abiertas” — referencia a una escena nocturna en un callejón— me reveló una forma de habitar el espacio cargada de confianza, cercanía y rutina. En su momento, esa imagen fue apenas una curiosidad. Pero al releerla años después, tras ver cómo esos mismos callejones habían sido desplazados por desarrollos inmobiliarios, la frase se convirtió en testimonio de una vida urbana que había sido transformada o borrada. La nota, entonces, no era solo una observación, sino un

ancla temporal que me permitía recuperar una escena del pasado con nuevos significados en el presente.

Este carácter renovable de las notas de campo convierte al archivo etnográfico en un espacio performativo. No se trata de un conjunto cerrado de datos, sino de una memoria que se activa cada vez que se escribe o se lee. Como lo plantea Ruth Behar (1996), escribir es también recordar, y recordar es una forma de conocimiento afectivo. En esta lógica, la etnografía se transforma en una práctica de traducción entre lo vivido y lo narrado, entre lo que se sintió y lo que se puede explicar.

Además, el acto mismo de tomar notas se vuelve un gesto corporal, una forma de presencia. En Yakarta, muchas de mis libretas están marcadas por las condiciones materiales del entorno: manchas de sudor, páginas arrugadas por la lluvia, tinta corrida por el calor. Estas marcas físicas no son simples accidentes: son huellas del cuerpo en el campo, evidencias de una relación densa entre observador y entorno. Como escribe João Biehl (2013), el cuerpo del etnógrafo es también un archivo, una superficie donde se inscriben experiencias que no siempre se pueden verbalizar.

De este modo, el archivo de campo no solo contiene hechos, sino también ausencias, silencios, emociones. En mis notas encontré múltiples espacios en blanco, interrupciones, repeticiones. A veces, no supe cómo registrar lo que estaba ocurriendo. Otras veces, no quise escribir. Esos vacíos también forman parte del conocimiento, no como errores, sino como indicadores de los límites de la representación. La escritura etnográfica, entonces, no busca llenar todos los huecos, sino reconocerlos como parte

constitutiva del proceso de observación (Behar, 1996; Jackson, 2013).

Asimismo, el retorno al archivo fue clave para comprender el modo en que mis propios afectos modelaron lo que observé. Algunas escenas estaban descritas con minuciosidad; otras, apenas esbozadas. Esta asimetría no respondía únicamente a lo “interesante” del fenómeno, sino a mis estados emocionales, a las relaciones que establecí, a los vínculos que me resultaban más o menos incómodos. Como sugiere Deborah Reed-Danahay (1997), las notas de campo no son neutrales; son documentos situados, afectivos, autobiográficos.

En este sentido, la organización de las notas no responde a una cronología lineal ni a una jerarquía temática, sino a una lógica más cercana a la de la memoria: fragmentada, asociativa, incompleta. El archivo etnográfico opera entonces como una suerte de palimpsesto, donde cada lectura nueva superpone capas, reorganiza sentidos, resignifica lo ya escrito. Esto plantea un desafío metodológico: ¿cómo construir conocimiento desde una escritura tan profundamente personal sin perder el compromiso analítico?

Mi respuesta ha sido suponer la escritura como parte del método. Más que un informe final, la etnografía se presenta aquí como una narración en proceso, como un intento de ordenar lo vivido sin petrificarlo. La nota de campo deja de ser una herramienta auxiliar y se convierte en espacio de pensamiento, en lugar donde lo contingente se vuelve legible, aunque nunca del todo decible. La ciudad, por tanto, no solo fue observada: fue escrita, recordada y, de algún modo, inscrita en el cuerpo del investigador.

Antropología desde el Sur: apuntes para una epistemología situada

A lo largo de este ensayo se ha planteado una forma de hacer etnografía que parte no solo de la inmersión prolongada o la observación participante, sino de una implicación vital con el entorno urbano y sus transformaciones. Esta práctica no es únicamente metodológica: es, sobre todo, epistemológica. Implica preguntarse no solo cómo se conoce, sino también desde dónde y para qué. En esta sección, propongo vincular esta práctica reflexiva con un conjunto de discusiones teóricas en torno a la producción de conocimiento situada, particularmente aquellas impulsadas por autores del Sur Global que han cuestionado los marcos eurocéntricos del saber.

Arturo Escobar (2008) ha insistido en la necesidad de pensar la diferencia no como déficit, sino como fuente de posibilidad epistemológica. En su crítica al “desarrollo” como paradigma unificador, Escobar propone una “epistemología de la pluriversalidad”, en la que múltiples formas de saber y habitar el mundo puedan coexistir sin ser subordinadas a lógicas occidentales de modernidad. Desde esta perspectiva, la ciudad ya no es una entidad que debe alcanzar estándares globales de urbanización, sino un campo de posibilidades relacionales, prácticas emergentes y saberes localizados.

Yakarta, en tanto ciudad atravesada por contradicciones entre lo formal y lo informal, lo moderno y lo precario, lo global y lo local, constituye un ejemplo privilegiado para repensar esta pluriversalidad urbana. Las prácticas de vida en los márgenes —ya sean vendedores callejeros, habitantes de *kampungs* o trabajadoras migrantes— no pueden ser comprendidas únicamente como carencias frente a un ideal de ciudad desarrolla-

da. Como señala Escobar (2016), se trata de formas de existencia que articulan “otras ontologías del habitar”, en las que el espacio, el tiempo y la comunidad se configuran desde principios distintos a los del urbanismo hegemónico.

Esta crítica epistemológica se conecta directamente con el trabajo de Boaventura de Sousa Santos (2014), quien ha denunciado la “epistemología del Norte” como una estructura de conocimiento que invisibiliza otras formas de saber y existencia. Santos propone en su lugar una “ecología de saberes”, donde se reconozca que ningún conocimiento es universal ni neutral, y que toda producción de saber está situada. En el caso de la etnografía urbana, esto implica asumir que observar, describir y teorizar desde Yakarta —y como latinoamericano— no es lo mismo que hacerlo desde Londres, Boston o París. No solo por el objeto de estudio, sino por el lugar desde el cual se construye el discurso.

La ecología de saberes propuesta por Santos nos obliga también a repensar la autoría etnográfica. ¿Quién tiene el derecho de representar a los otros? ¿Cómo evitar el extractivismo epistémico, aun cuando uno no provenga del Norte? Estas preguntas no tienen respuestas simples, pero sí requieren una vigilancia permanente sobre los propios privilegios y limitaciones. En mi caso, escribir desde el Sur sobre otra experiencia en el Sur no eliminó la distancia, pero sí me permitió reconocer que el conocimiento producido no era una traducción unidireccional, sino el resultado de múltiples encuentros, afectos, tensiones y silencios.

Los Comaroff (2012) han propuesto pensar el Sur Global no como una región geográfica, sino como una categoría analítica que permite observar el mundo contemporáneo desde lugares y

experiencias históricamente subordinadas. En su obra *Theory from the South*, sostienen que muchas de las dinámicas que caracterizan la modernidad —como la precarización laboral, la informalidad urbana o las nuevas formas de movilización social— emergen con fuerza en el Sur y anticipan procesos que luego se extienden al resto del mundo. Lejos de ser “casos particulares”, las ciudades del Sur son laboratorios epistemológicos desde los cuales puede repensarse el mundo.

Esta inversión epistemológica tiene profundas implicaciones para la antropología. En lugar de seguir importando teorías desde el Norte para explicar fenómenos del Sur, los Comaroff proponen una reorientación radical: que las categorías, los conceptos y las metodologías surjan de los propios contextos investigados. Esto no significa rechazar toda teoría foránea, sino someterla a la prueba del contexto, adaptarla, hibridarla o incluso desecharla si es necesario. La etnografía se convierte entonces en una práctica de producción teórica situada, que no solo observa, sino que también genera conceptos desde el contacto con lo real.

En ese sentido, este ensayo —aunque anclado en una experiencia concreta— intenta inscribirse en esa línea de pensamiento. La reflexión sobre la ciudad como texto en movimiento, la observación de los márgenes urbanos como espacios de creatividad política y la escritura como método afectivo, son todas apuestas por una antropología urbana del Sur que no replica modelos, sino que experimenta con formas narrativas, éticas y teóricas propias. Como ha planteado Escobar (2016), se trata de “descentrar el saber” para “recentrar la vida”.

Una epistemología situada no significa renunciar a la crítica o al rigor. Muy por el contrario,

implica redoblarlos, porque exige asumir la parcialidad del conocimiento como una condición de posibilidad, no como una falla. El etnógrafo ya no es el portador de una mirada objetiva, sino un participante implicado en un mundo que cambia y que lo cambia. Así, la ciudad –como Yakarta– deja de ser solo un objeto de estudio y se convierte en un interlocutor, un territorio que habla, resiste, se transforma y transforma a quien la habita.

Conclusión

Este ensayo ha sido, ante todo, un intento de pensar la ciudad –en este caso, Yakarta– no solo como un objeto de observación, sino como una experiencia vital, afectiva y epistemológicamente situada. A partir de una trayectoria personal que atraviesa dos momentos históricos, dos modos de habitar y dos posiciones etnográficas diferentes, se ha propuesto una lectura de lo urbano como proceso en movimiento, como paisaje provisional y como espacio de transformación mutua entre investigador y entorno.

Uno de los hallazgos más importantes ha sido la necesidad de cuestionar las categorías analíticas heredadas del urbanismo clásico y de la antropología del Norte Global. Conceptos como espacio público, informalidad o periferia resultan insuficientes si no se examinan a la luz de los contextos concretos en los que se inscriben. En Yakarta, el espacio urbano se presenta como un campo de disputa fluido, donde múltiples actores –formales e informales, visibles y ocultos– negocian constantemente su derecho a estar, a moverse y a permanecer. Esta dinámica exige una mirada flexible, capaz de leer no solo las estructuras materiales, sino las prácticas cotidianas que las reconfiguran.

En segundo lugar, la propia práctica etnográfica ha sido interrogada en sus dimensiones espaciales, afectivas y temporales. El trabajo de campo no es una fase delimitada, sino una forma de vida extendida, que persiste en la memoria, en el cuerpo y en la escritura. Las notas de campo, lejos de ser un archivo técnico, son dispositivos de memoria que permiten activar lo vivido desde nuevas perspectivas. La etnografía, entendida así, se convierte en una práctica narrativa que no busca totalizar ni cerrar, sino abrir sentidos, reconocer silencios y aceptar contradicciones.

La dimensión situada del conocimiento también ha sido clave. Escribir desde el Sur –y sobre otro Sur– no garantiza una posición crítica por sí sola, pero sí permite asumir la contingencia, la parcialidad y la implicación como principios metodológicos. Inspirado por las propuestas de Escobar, Santos y los Comaroff, este ensayo ha abogado por una antropología que no se limita a aplicar teorías importadas, sino que se atreve a producirlas desde la experiencia, desde el recorrido y desde la incertidumbre. Una antropología que reconoce que el conocimiento no es neutro, sino relacional, histórico y político.

En este sentido, la figura del “antropólogo del Sur” no debe pensarse como una categoría esencialista, sino como una posición ética y epistémica. Es alguien que investiga con el mundo, no sobre él; que reconoce las formas de saber locales sin traducirlas automáticamente al lenguaje de la academia global; que escribe desde los márgenes, pero sin romantizarlos. Como tal, la etnografía urbana desde el Sur tiene el potencial de contribuir no solo al conocimiento de ciudades como Yakarta, sino a la reformulación misma de la antropología como disciplina.

Frente a los desafíos actuales —urbanización acelerada, desigualdades espaciales, crisis ecológicas, migraciones forzadas—, la etnografía situada puede ofrecer herramientas para comprender cómo se habita la ciudad más allá de las lógicas normativas. Puede revelar los vínculos invisibles, las formas de resiliencia, las tácticas de apropiación que escapan a los marcos hegemónicos de análisis. Y puede, sobre todo, abrir caminos hacia formas de habitar más justas, más sensibles y plurales.

Este ensayo no cierra con respuestas definitivas. Por el contrario, apuesta por mantener

abiertas las preguntas: ¿Cómo seguir haciendo etnografía en contextos en transformación permanente? ¿Cómo escribir desde el respeto, la reciprocidad y el cuidado? ¿Cómo construir una teoría urbana que nazca del Sur sin replicar sus propias desigualdades internas?

Tal vez, como decía Ghosh en *In an antique land* (1992), no se trata de encontrar el lugar correcto desde el cual mirar, sino de aceptar que toda mirada está en tránsito. Y que, en ese tránsito, la ciudad, el otro y uno mismo se transforman mutua y permanentemente.

Referencias bibliográficas

Bayat, A. (2010). *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*. Stanford University Press.

Behar, R. (1996). *The vulnerable observer: Anthropology that breaks your heart*. Beacon Press.

Biehl, J. (2013). *Vita: Life in a zone of social abandonment*. University of California Press.

Caldeira, T. P. R. (2017). Peripheral urbanization: Autoconstruction, transversal logics, and politics in cities of the global south. *Environment and Planning D: Society and Space*, 35(1), 3-20. <https://doi.org/10.1177/0263775816658479>

Clifford, J. (1983). On ethnographic authority. *Representations*, 2, 118-146.

_____. (1997). *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. Harvard University Press.

Clifford, J. & Marcus, G. E. (Eds.). (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. University of California Press.

Comaroff, J. & Comaroff, J. (2012). *Theory from the South: Or, how Euro-America is evolving toward Africa*. Paradigm Publishers.

de Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life*. University of California Press.

Escobar, A. (2008). *Territories of difference: Place, movements, life, redes*. Duke University Press.

_____. (2016). Thinking-feeling with the Earth: Territorial struggles and the ontological dimension of the epistemologies of the South. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32. <https://doi.org/10.11156/aibr.110102e>

Ghosh, A. (1992). *In an antique land: History in the guise of a traveler's tale*. Vintage Books.

Holston, J. (2008). *Insurgent citizenship: Disjunctions of democracy and modernity in Brazil*. Princeton University Press.

Jackson, M. (2013). *Lifeworlds: Essays in existential anthropology*. University of Chicago Press.

Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Blackwell.

Reed-Danahay, D. (Ed.). (1997). *Auto/ethnography: Rewriting the self and the social*. Berg Publishers.

Roy, A. (2005). Urban informality: Toward an epistemology of planning. *Journal of the American Planning Association*, 71(2), 147-158.

Said, E. (2000). *Reflections on exile and other essays*. Harvard University Press.

Santos, B. de S. (2014). *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*. Routledge.

Simone, A. (2010). *City life from Jakarta to Dakar: Movements at the crossroads*. Routledge.