

Segata, Jean; Segata, Juliara Borges
La etnografía no es minería de datos
Horizontes Antropológicos, vol. 30, núm. 68, e680401, 2024, Enero-Abril
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - IFCH-UFRGS

DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-9983e680401>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=401977855002>

La etnografía no es minería de datos

Ethnography is not data mining

Jean Segata^I

<https://orcid.org/0000-0002-2544-0745>

jeansegata@gmail.com

Juliara Borges Segata^{II}

<https://orcid.org/0000-0002-3053-907X>

juliaraborges87@gmail.com

^I Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

^{II} Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
Doutoranda em Antropologia Social (bolsista Capes)

Resumen

El artículo aborda los desafíos de la etnografía en línea, inspirado en experiencias de investigación antropológica con medios digitales durante la pandemia. Se enfoca en la identidad múltiple de artefactos tecnológicos, enfatizando la necesidad de que la etnografía digital sea sensible a las prácticas y contingencias asociadas a estos artefactos, en lugar de considerarlos neutrales y aislados de las relaciones humanas. También se discute el desafío de trabajar con escalas globales, tanto en el contexto de la pandemia como en las plataformas de internet, y se reflexiona sobre la ética en la investigación digital. Esta ética se ve como un ejercicio de negociación constante con los participantes del estudio, más que con las plataformas digitales en sí. Se argumenta que es crucial enfocarse en las prácticas locales para no confundir lo global con homogeneidad o universalidad. Finalmente, se sostiene que la etnografía digital no debe replicar los procedimientos algorítmicos de las plataformas, sino que debe mantener una distinción clara entre las categorías nativas y las analíticas en la investigación antropológica. En resumen, se defiende que la etnografía no es minería de datos.

Palabras clave: etnografía en línea; múltiples escalas; ética; minería de datos.

Abstract

The article addresses the challenges of online ethnography, inspired by anthropological research experiences with digital media during the pandemic. It focuses on the multiple identities of technological artifacts, emphasizing the need for digital ethnography to be sensitive to the practices and contingencies associated with these artifacts, rather than considering them neutral and isolated from human relationships. The challenge of working with global scales, both in the context of the pandemic and on internet platforms, is also discussed, along with reflections on ethics in digital research. This ethics is seen as a constant negotiation exercise with the study participants, rather than with the digital platforms themselves. It is argued that it is crucial to focus on local practices to avoid confusing the global with homogeneity or universality. Finally, it is maintained that digital ethnography should not replicate the algorithmic procedures of the platforms, maintaining a clear distinction between native and analytical categories in anthropological research. In summary, it is defended that ethnography is not data mining.

Keywords: online ethnography; multiple scales; ethics; data mining.

Las tecnologías digitales desempeñan un papel fundamental en la infraestructura académica. La gestión universitaria, las evaluaciones de rendimiento de cursos y la difusión científica han sido basadas en software de gestión y plataformas de compartición de datos, incluyendo, más recientemente, las propias redes sociales. Esta presencia digital también se ha consolidado en la enseñanza, la investigación y la extensión universitaria, aunque una porción hegemónica de estos procesos se realicen de manera tradicional, a través de encuentros presenciales en aula, reuniones de grupos de investigación y recolección empírica de datos *in situ*.

Sin embargo, durante el período más agudo de la pandemia de COVID-19, las recomendaciones de distanciamiento físico debido a las condiciones sanitarias impusieron desafíos a estas prácticas tradicionales, exigiendo una adhesión más amplia a las actividades en línea, incluyendo aquellos que inicialmente eran reacios a esta realidad. Fue el caso de las clases, los procesos de selección, las reuniones de departamentos hasta comisiones e incluso las investigaciones de campo, que necesitaron ser realizadas de forma remota. Una amplia gama de nuevas habilidades necesitó ser desarrollada, desde agendas de trabajo tomadas por enlaces para acceder a plataformas de videoconferencia con sus diferentes funciones e interfaces, el constante encender y apagar de cámaras y micrófonos, algunas dificultades de compatibilidad de archivos y presentaciones y los informes de agotamiento físico y mental ante el trabajo continuo frente a las pantallas. Y esto fue solo la punta del iceberg.

La precariedad evidente de condiciones de acceso estable a internet y la falta de capacitación para el trabajo educativo con plataformas digitales han construido ambientes y situaciones de sufrimiento, desgaste, inseguridad, desigualdad y exclusión (Máximo 2022; Segata, 2020a). Fueron constantes los informes de estudiantes que no podían asistir a las clases en línea debido a la dificultad de acceso a internet. Las clases sincrónicas consumían rápidamente sus planes de datos de teléfono móvil. Conectar la cámara era incómodo cuando se tenía que compartir habitaciones en las rutinas domésticas con otras personas. Los docentes también se quejaban del apoyo ofrecido por la universidad, especialmente de la poca infraestructura de datos que ni siquiera podía manejar el “peso de los archivos” de las grabaciones, lo que resultaba en la pérdida de archivos. Además, sus narrativas expresaban una constante sensación de fracaso ante las dificultades para manejar los comandos de las plataformas o para impartir

clases a estudiantes que no “abrían” sus cámaras y poco interactuaban por gestos, voz o texto. En algunos casos, un sufrimiento generacional tomó forma por la percepción de quienes se sentían exigidos a realizar clases como *influencers* de Instagram, creadores de “contenido digital” o como *TikTokers* e *Youtubers*.

En antropología, la pandemia de COVID-19 ha desafiado su forma “tradicional” y ha requerido la adaptación a la antropología digital, pero también ha traído nuevos desafíos a superar. Si bien didácticamente la enseñanza de la disciplina todavía se basa fuertemente en los anhelos malinowskianos de trabajo de campo de larga duración, viviendo con una población y participando en sus rutinas, las limitaciones actuales impuestas por las condiciones sanitarias, pero también otras ya conocidas como las limitaciones de financiación de investigación y de plazos de conclusión impuestos por las agencias de evaluación y financiamiento, han requerido otras capacidades etnográficas. Esta combinación de dificultades ha destacado la importancia de la flexibilidad y la creatividad en el trabajo de campo antropológico, requiriendo formas emergentes de encuentros etnográficos.

De hecho, independientemente de la pandemia, ya era difícil deshacerse del mundo en línea como si fuera una dimensión externa a la vida social. Hace dos décadas, cuando hablábamos de internet en nuestra disciplina parecíamos más “exóticos” que algunos de los tipos sociales y costumbres que con normalidad estudiamos, pero actualmente es común encontrar debates en eventos y publicaciones que reflexionan sobre la presencia digital en los más variados campos de interés de la disciplina. Es que el graffiti de la calle ha llegado a Instagram, el ligoteo de la fiesta comienza en *Tinder*, la articulación indígena se desarrolla en *WhatsApp*, los enfrentamientos políticos se desarrollan en *Twitter*, y todo esto también cambia muy rápidamente a la velocidad cada vez más acelerada de las conexiones.¹ La antropología se ha dado cuenta de que hace años que ya no “entramos en internet”, sino que vivimos en ella. Como fue bien resumido por Escobar (2016), la digitalidad nos ha ocupado de manera ubicua y pervasiva.

1 Este es un tema importante que necesita ser más profundizado en otros trabajos. Se trata de la diferencia entre la especialidad antropológica interesada en investigar las tecnologías digitales de internet y las formas de sociabilidad implicadas en ellas, y otra emergente, que es el uso de las tecnologías digitales de internet para la investigación antropológica interesada en otros campos y temas, como la política, la etnología, el género, el cuerpo, etc.

Por supuesto, la vida no es digital, pero su expresión es. Por un lado, los cuerpos, alimentos, fenómenos climáticos, políticos y sociales y tendencias económicas o epidemiológicas son representados por dígitos que cuantifican, clasifican, ordenan, intencionan y transforman a nosotros y a nuestras relaciones con otras criaturas, artefactos y entornos (Segata; Rifiotis, 2021). Por otro, lo que difusamente llamamos relaciones sociales están aconteciendo fuertemente en línea, con las potencialidades y limitaciones de las plataformas, los accesos desiguales a los dispositivos y servicios de conexión y cada vez más gobernados por algoritmos. Por todo esto, en mayor o menor grado, la digitalidad también ha ocupado formas de hacer etnografía en la antropología, sobre todo ahora en tiempos de pandemia, cuando la vida conectada a través de los dispositivos ha ganado aún más intensidad y evidencia.

En este artículo, nos centraremos en los desafíos de la etnografía en línea. El trabajo resulta de un conjunto de intervenciones a las que fuimos invitados a hablar durante la pandemia, individualmente o en conjunto, sobre nuestras experiencias de investigación antropológica involucrando medios digitales.²

-
- 2 Nos gustaría agradecer las oportunidades de tratar este tema en reuniones con audiencias interesadas y generosas en los debates y críticas. Fue el caso de dos seminarios doctorales –uno en línea en 2020 y otro presencial en 2021– en el Instituto Universitario de Lisboa (ISCTE), bajo la coordinación del profesor Paulo Raposo; el webinar sobre las implicaciones de la etnografía en línea promovido por el Laboratorio de Antropología Visual del Programa de Posgrado en Antropología de la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE), bajo la coordinación de los profesores Cleonardo Gil de Barros Mauricio Junior y Alex Vailati; el GT de Educación y Comunicación en esta 40^a Reunión Nacional de ANPED, en 2021 en Belém do Pará y del IV Encuentro Intencional Docencia y Cibercultura, realizado en 2022 en la Universidad Federal Rural de Rio de Janeiro (UFRJ) –ambos organizados por la profesora Edméa Santos; la Semana Académica, organizada por discentes del posgrado en Antropología de la Universidad Federal Fluminense (UFF) y del posgrado en Sociología de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS), ambos en 2020; de los encuentros del curso de Metodología Cualitativa en Ambientes Digitales, del Programa de Posgrado en Salud Colectiva de la Fundación Oswaldo Cruz (Fiocruz), organizados por la profesora Suely Deslandes y el profesor Tiago Coutinho y de los seminarios de Investigación Cualitativa organizados por la profesora Ana Lúcia Pastore, en el Departamento de Antropología de la Universidad de São Paulo (USP), en 2021, y aquellos organizados por la profesora Ceres Víctora, en el Departamento de Antropología de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS), en 2021 y 2022. Jean Segata es becario de productividad de CNPq (Proceso 309710/2021-9) y Juliara Borges Segata es becaria de doctorado de Capes (Programa Estratégico Emergencial de Prevenção e Combate a Surtos, Endemias, Epidemias e Pandemias, Capes-Epidemias 2022). Ambos son investigadores de la Rede Covid-19 Humanidades MCTI (Convênio Finep-UFRGS 1212/21). Algunas cuestiones y ejemplos presentados en este artículo también fueron analizados en Segata (2020b).

En diferentes circunstancias, ambos practicamos lo que se ha convenido llamar etnografía digital. Fueron los casos de una etnografía en el laboratorio de informática, con un enfoque en la producción de subjetividad en la relación humano-computadora (Segata, 2004), la investigación en comunidades en línea de Orkut, tratando de la producción de espacios de memoria colectiva y dinámicas de constitución de grupo en línea (Segata, 2008) y la etnografía en grupos de gestantes y puérperas en WhatsApp (Segata, 2017). Además, aportamos elementos de las actuales experiencias en investigación etnográfica durante la pandemia, realizadas en el marco de la Rede Covid-19 Humanidades MCTI, realizadas a través de encuentros intermediados por dispositivos conectados a internet.

Comenzaremos tratando de la identidad múltiple de los artefactos tecnológicos, recuperando contribuciones de los *Science, Technology & Society Studies* y argumentando que el trabajo etnográfico con tecnologías digitales debe ser sensible a las prácticas y contingencias implicadas en los arreglos con los artefactos tecnológicos en lugar de confiar en la creencia de que son neutrales e independientes de las relaciones en las que están implicados. A continuación, abordaremos el desafío del trabajo con escalas globales, ya sea por la pandemia o por las plataformas de internet. Para nosotros, es necesario detenerse más en las prácticas locales para evitar confundir lo global con homogeneidad o universalidad. En esta sesión, también traeremos algunos comentarios sobre la ética en la investigación en medios digitales, argumentando que ella configura un ejercicio de negociación constante con aquellos que participan en el trabajo etnográfico y no con las plataformas que sustentan las relaciones. Para nosotros, la ética, como la propia investigación, debe ser considerada como una experiencia situada.

Finalmente sostendremos que la etnografía, incluso cuando se realiza en medios digitales, no puede imitar los procedimientos de las propias plataformas, como si tanto las “categorías nativas” como las utilizadas en el análisis antropológico si estuvieran actuando como los “códigos” que clasifican y distribuyen de manera algorítmica los datos extraídos de contextos, situaciones y experiencias. En otras palabras, nuestra defensa es que la etnografía no es minería de datos.

La identidad múltiple de los artefactos tecnológicos

Hace algún tiempo, visitamos a nuestros padres en el interior del Estado de Santa Catarina, en el sur de Brasil. Los dos viven en una pequeña chacra hace más de sesenta años. En cuanto llegamos, fuimos recibidos por la pareja con el café de la tarde servido en la mesa. Mientras hablábamos, notamos que nuestros parientes intercambiaban miradas disimuladas y pestañeos. Cada vez que alguno de ellos quería iniciar una justificación, el otro lo pinchaba para que no hablara nada. Pero la situación perdió el control y, entre risas, nos señalaron repasadores que colgaban sobre la pantalla de la antena parabólica de televisión. “Ve si puede una cosa así. ¿Vean eso? ¡No eso no es posible! No es para esto que sirve esta cosa, ¿no? Y hay más”, continuó el esposo: “Otro día ella (refiriéndose a su esposa) estaba secando cacahuetes y tamizando el frijol en esa pantalla”. Para completar la situación, les seguimos hasta la puerta para ver mejor la antena que estaba en el césped al lado de la casa y nos dimos cuenta de que en el cable que la conectaba con el televisor dentro de la casa para transmitir la señal, también había medias y ropa interior colgando, sujetas por clips. Indignado, el esposo concluyó: “Después la imagen de la tele queda llena de ‘chisporroteos’ y no sabemos por qué”. Esta pequeña anécdota familiar nos ayuda a pensar en dos formas de describir los artefactos tecnológicos. La primera es de tipo *prescriptiva* y exalta los proyectos y las concepciones. La segunda, es *sensible a lo inesperado* y se enfoca en las prácticas. La etnografía que defendemos aquí se refiere a la segunda forma.

Aquel objeto plantado en el jardín de esa casa de campo era una antena reflectora. Se utiliza ampliamente para la recepción de señales de radio y televisión. Fijada al suelo por un tubo de metal, ella refleja la señal que viene de los satélites que orbitan en el espacio alrededor de la Tierra, a través de un captador de bajo ruido que se encuentra en el centro de la antena. El nombre “parabólica” es una referencia a su forma geométrica, paraboloide –un círculo dividido en pétalos que se encuentran en el centro, donde está el receptor, que direcciona el enfoque de la señal. Ninguno de nosotros tiene una calificación en ingeniería para explicar esto, pero todas estas informaciones pueden ser fácilmente encontradas en los manuales que acompañan este tipo de equipos disponibles en Internet para descargar. Este tipo de descripción, que presenta los propósitos de concepción del fabricante del artefacto y la expectativa

de uso a ser desempeñada por los usuarios, la aquella que consideramos tipo prescriptiva.

Pero hay otras formas de describir un artefacto como ese. En aquella tarde soleada, cuando encontramos ese equipo en el patio de la casa de campo cubierto de repasadores, era un tendedero. Desde un punto de vista etnográfico, las descripciones deben tener en cuenta que la identidad de los artefactos no es fija, ni precede a las prácticas. Había una situación que los diseñadores no esperaban. Tal vez ellos no contaban con ese encuentro imprevisible, pero trivial, entre la creatividad de nuestros padres, el sol fuerte de verano y los paños maltratados que necesitaban atención. La etnografía requiere sensibilidad a lo inesperado. Esto significa recuperar nuestra capacidad de percepción de lo fortuito, de lo que emerge en el encuentro. Es lo que los trabajos recientes, como los de Latour (2008), Kirksey y Helmreich (2010), Hine (2015) o Tsing (2021), pueden enseñarnos –que la etnografía no reclama el desarrollo de un relato objetivo independiente de las especificidades de la participación particular del etnógrafo y de lo que él describe en el ambiente de la investigación. A su vez, el ambiente no está dado; no es un escenario definido previamente donde las cosas suceden exclusivamente entre los humanos. El ambiente es un movimiento y una trama que se desarrolla entre humanos, instituciones, animales, plantas, artefactos, fenómenos climáticos, sobrenaturales o espirituales y sus prácticas.

Destacadamente, trabajos como los de la Teoría Actor-Red nos impulsan a comprender la importancia de entrenar nuestra sensibilidad a lo inesperado. Latour (2008) nos convoca a rastrear y describir las asociaciones entre humanos y no humanos concentrados en la acción, en el movimiento, en las prácticas. El curso de la acción, para ser más precisos, raramente consiste en conexiones solo entre humanos, ni solo entre objetos. Zigzaguea entre ellos; moviliza a algunos, abandona a otros. La acción no es una cuestión de causa y efecto o de localizar su sujeto y su objeto. Este es un fetiche pragmático y, a menudo, determinista. Por ejemplo, podríamos argumentar largamente que nuestros padres extendieron los repasadores en la parabólica porque disfrutan del derecho a la acción individual, propia de los sujetos con intencionalidades, y sin duda, nos tomarían muy en serio en nuestros análisis. Por otro lado, y aun corriendo el riesgo de ser acusados de determinismo tecnológico, podríamos ser convincentes para muchos lectores al invertir la tesis y decir que la antena parabólica

y el sol fuerte de aquella tarde fueron demasiado persuasivos hasta el punto de convencer a nuestros padres a colgar los repasadores a la antena. Sólo estaríamos determinando la acción sobre un polo u otro, en este caso un agente humano y otro no humano. La cuestión es que la acción no es una propiedad de los entes en sí, sino de la *asociación* entre ellos. Para Latour (2008), la indeterminación de la acción es justamente el punto de control de la buena descripción. Nunca sabemos con certeza quién o qué actúa cuando hay acción, porque un “actor” nunca actúa solo. En la expresión hifenizada “actor-red”, el actor no es la fuente de la acción, sino el objetivo móvil de un amplio conjunto de entidades que se desplazan en su dirección.

También es conveniente decir que no hay “agencia humana” de un lado y “agencia de otros seres” del otro. La agencia es un evento compartido. Puede ser rastreada y descrita a medida que su forma y efectos emergen en el encuentro fortuito y contingente, como el de la ropa que se formó cuando nuestra parabólica, el sol y la ropa sucia se cruzaron aquella tarde. Unos días antes, había emergido un secador de cacahuetes y, antes de eso, un separador de frijoles. Ese artefacto en el jardín, literalmente, no estaba “desconectado” de una maraña de conexiones. Estaba comprometido en un universo muy interactivo e impredecible, que ponía su identidad en movimiento. Y eso no contamos que había una casa de hornero rufo construida en la parte superior del receptor de señales, una enredadera enrollada en el soporte y un gato acostado bajo la sombra de los repasadores. Debemos ser sensibles a lo que emerge en los encuentros. Pero eso no es suficiente.

En un artículo llamado *Cómo escribir un objeto técnico*, Madeleine Akrich (2010) también nos enseña que debemos estar atentos al contenido político de los artefactos. Ella toma como ejemplo el programa de expansión del acceso a la energía eléctrica en Costa de Marfil en la década de 1980. Políticos locales consideraron más interesante importar el equipo de Francia. Por motivos mucho más corporativos que socialmente involucrados, se seleccionaron áreas determinadas del país para recibir los primeros equipos, que consistían en cajas fotovoltaicas que aprovechaban la energía del sol combinada con otras fuentes. Además, la instalación y el mantenimiento del equipo no eran compatibles con los suministros locales de piezas de repuesto ni de conocimiento, ya que requerían componentes y capacitación técnica francesas. Para instalarse el equipo, el contrato exigía la responsabilidad de alguien que lo recibiría en su propiedad.

Sin embargo, en la parte del país donde se iniciaron los trabajos de implementación del sistema, las personas vivían en un régimen de uso común de la tierra y ni siquiera se veían como individuos, en el sentido europeo de esta concepción. Entonces, con la caja de energía también llegó la individualidad, la propiedad privada asociada a ella y la mente liberal. Poco a poco, para que los “nuevos individuos” accedieran a servicios públicos, debían comprobar su residencia atestada por la factura de la cuenta de energía. Si querían adquirir bienes a crédito, era importante que fueran cumplidores de los servicios. La caja fotovoltaica instaló de una sola vez una nueva noción de persona, de ciudadanía y también de sociedad, basada en la moralidad del consumo. En otras palabras, absolutamente no era un “objeto neutro”, sino un colonizador europeo del tipo portátil, clavado en un poste frente a la casa. Percibir las biografías legibles y el protagonismo político de los artefactos es un tema central para reflexionar sobre etnografías que involucren tecnologías digitales, como Internet. Al igual que la parabólica o la caja de energía, Internet no está disponible para nosotros de ninguna manera transcendental. Como sugiere Christine Hine (2015, p. 32, traducción propia):

Ella emerge en la práctica, en la medida en que es percibida a partir de combinaciones específicas de dispositivos, personas y circunstancias. Si la internet emerge en la práctica, también es potencialmente múltiple y no se resuelve a partir de un conjunto único de implicaciones. La etnografía para la internet debe asumir que no hay una única internet conocible afuera, en su lugar, busca entender la particularidad y la especificidad de los compromisos con la internet como un componente de la vida cotidiana.

En esta concepción, la etnografía de Internet requiere un compromiso con la comprensión de los procesos contingentes implicados en la producción, circulación y uso de tecnologías digitales, incluyendo las plataformas de la web y sus entrelazamientos de entornos, redes y conexiones. No se trata solo de describir la tecnología, sino de comprender cómo se integra a las sensibilidades locales y a los procesos históricos, políticos y sociales que moldean la producción, los sentidos, las prácticas y las continuas transformaciones resultantes. Para lograr esto, necesitamos asumir otra tarea ardua para la etnografía involucrada en las tecnologías digitales: sus escalas globales, que abordaremos en la siguiente sección.

Escalas y situaciones

Durante la pandemia de COVID-19, un importante número de actividades académicas en antropología plantearon dudas sobre cómo hacer trabajo de campo de manera remota, especialmente mediante el uso de redes sociales en internet, como Facebook, WhatsApp, Twitter e Instagram. La preocupación por la seguridad y salud de los investigadores y las personas involucradas en los estudios hizo que muchos proyectos de campo tuvieran que ser suspendidos, cancelados o transformados metodológicamente. En este contexto, la etnografía digital ganó importancia como una alternativa al trabajo de campo. El uso de herramientas digitales, como entrevistas en línea, investigaciones y observaciones virtuales, permitió la continuidad de muchos proyectos de investigación y permitió a los investigadores mantener contacto con las comunidades y recopilar información a distancia (Rifiotis *et al.*, 2010; Segata; Rifiotis, 2016). Sin embargo, la etnografía digital también enfrentó sus propios desafíos, como la falta de equilibrio entre la cantidad y la calidad de la información recopilada y la exclusión de grupos que no tienen acceso a la tecnología o a Internet. En algunos casos, esto afectó incluso la capacidad antropológica para analizar y comprender los fenómenos sociales y culturales en su contexto, ya que la incertidumbre y el constante cambio en las condiciones sociales dificultaron la obtención de datos precisos y confiables.

El punto es que tanto la investigación antropológica sobre la pandemia como la investigación sobre internet fueron desafiadas por múltiples escalas. La pandemia es un término ampliamente utilizado en el ámbito biomédico para describir una tendencia epidemiológica a gran escala. La condición local de una infección, sea nueva o desconocida, se describe como un brote. Cuando su propagación se mantiene por un período de tiempo y se extiende entre determinadas poblaciones o extensiones geográficas, se considera una epidemia. Sin embargo, en una pandemia, hay muchos brotes a la vez y que se propagan por todas partes, entre distintas poblaciones y territorios. Así, una pandemia puede convertirse en un evento a escala global. Eso es lo que sucedió con la COVID-19. En menos de tres meses, más de 210 países y territorios confirmaron casos de contaminación, enfermedad o muertes causados por el nuevo coronavirus. No obstante, la escala global de un evento no significa que este sea universal u homogéneo (Segata, 2020c; Segata *et al.*, 2021). Este es un punto fundamental

cuando pensamos en herramientas antropológicas para análisis y respuestas a eventos a gran escala.

Esto no quiere decir que las métricas e indicadores en diferentes escalas no sean esenciales. Necesitamos conocer el volumen de casos, las proporciones entre quienes contrajeron la enfermedad y necesitaron atención médica y a qué nivel, el número de muertes, las intersecciones de género y raza, el nivel socioeconómico, la edad, el nivel de educación, el tipo de actividad profesional. Estas son algunas de las informaciones mensurables fundamentales para sugerir algunos de los formatos de la pandemia. Sin embargo, es necesario “llenar” esos números y tendencias con trayectorias, biografías y experiencias individuales y colectivas que nos permitan tener en cuenta las memorias y múltiples sentidos de este evento crítico (Segata; Segata, 2021). La pandemia no puede ser solo un conjunto de datos.

A su vez, las redes sociales en internet también forman una especie de pandemia. Al igual que la pandemia que estamos viviendo con el nuevo coronavirus, son un fenómeno a escala global, aunque no sean universales, ni tampoco homogéneas, por lo que requieren análisis situados. Si una pandemia viral está formada por un conjunto de brotes de contagio y desarrollo de infección bastante singulares, puesto que el patógeno depende de infraestructuras locales que potencian su acción, las redes sociales en internet también pueden describirse como un conglomerado de “brotes de interacción e información”, con intensidades y cualidades distintas que forman vínculos más o menos conectados, donde los eventos ocurren, ganan intensidad y, a veces, se esparcen por todas partes (Segata, 2020b).

En un momento crítico para la antropología, cuando gran parte del trabajo de campo sobre la pandemia tuvo que contar con información que circulaba en internet y con la propia internet para mediar contactos “interfaz”, los desafíos aumentaron. Cuando se hace investigación basada en plataformas globales de internet, como Facebook, Instagram o Twitter, hay la percepción de que se está en una red global, cuando en realidad se circula en algunos brotes más o menos circunscritos que dichas redes ayudan a formar –y hay brotes que surgen al mismo tiempo y se esparcen por todas partes. Dichos brotes forman vínculos más o menos conectados de información que circula, se cruza, se mezcla y desordena contextos. Estos vínculos no son homogéneos, excepto por nuestra incapacidad metodológica para seguir su multiplicidad.

Las herramientas de análisis son muy eficaces para mapear los flujos de información, burbujas y repercusiones. Asimismo, estandarizan códigos de propagación y comprenden su mecánica algorítmica de acción, tal como lo hacen los biólogos con los virus. No obstante, cada interacción, cada publicación, cada brote de relación en una red social tiene una historia que contar. Esas historias tienen intensidades y cualidades que forman experiencias singulares. *Las interacciones en Internet no son solo una masa de datos.* Al igual que la pandemia causada por un virus, la pandemia de información que se propaga en Internet necesita ser analizada de forma situada (Segata, 2020b). En resumen, la pandemia del COVID-19 no solo desafió la antropología tradicional y exigió la adaptación a la antropología digital, sino que también impuso nuevos desafíos a afrontar. Sobre todo, destacó la importancia de la flexibilidad y creatividad en el trabajo de campo antropológico al requerir formas emergentes de encuentros etnográficos. Para ilustrar esta crítica al emergente colapso entre la datificación y la etnografía en ambientes en línea, presentamos una situación vivida por uno de nosotros en nuestras investigaciones, donde la experiencia vivida y contingente es preeminente sobre los datos rastreables (Segata, 2008). Se trata de un episodio que ocurrió en medio de Orkut, una de las primeras plataformas para la constitución de redes sociales a gran escala, que operó entre 2004 y 2014.

El año era 2006 y el trabajo de campo en una comunidad en línea de Orkut, llamada Lontras, estaba llegando a su fin. El nombre de aquel lugar era una referencia a la pequeña ciudad del interior del estado de Santa Catarina, la misma donde nuestros padres tienen sitio con la antena parabólica. En ese momento, Internet todavía se describía como un mundo virtual que permitía la desterritorialización. Es decir, parecía una realidad aparte, a la que se podía “conectar” o “entrar”, pero de alguna manera se veía corrientemente como destacable o externa al curso de la vida cotidiana. Una vez dentro, la impresión era que se podía ir lejos, conocer cosas y lugares nuevos, hacer nuevas amistades, etc. Y era verdad. Pero, la investigación perseguía otra hipótesis, ya que las dinámicas que se registraban en el diario de campo sugerían que las interacciones en Orkut superaban esa exaltación de lo nuevo y distante y las supuestas fronteras entre lo que se describía como “virtual” y “real”. Había allí un reencuentro entre personas, entre sus lugares de afecto y memoria. La comunidad estaba integrada por alrededor de 400 inscritos, pero la investigación sucedía más intensamente por el involucramiento de cuatro personas, una de ellas, se supo con

el tiempo, era de un perfil falso. A veces, los encuentros sucedían en el bar, cuando se visitaba la ciudad, pero la mayor parte del tiempo, ocurrían en línea.

Uno de esos viajes a la ciudad coincidió con una fiesta de la santa patrona, un evento importante en pueblos mayoritariamente católicos del interior. Ese día, una de las personas que se estaba siguiendo en la investigación bebió demasiado en la tarde de baile del domingo. Y el lunes, una interminable cantidad de publicaciones condenando lo que llamaban “jolgorio” y “vergüenza” no dejaba de crecer en Orkut. En pocas horas, había decenas de insultos bastante fuertes que solo iban en aumento. La situación era seguida con preocupación, ya que esa persona, siempre tan comprometida con la comunidad, no respondía a ese “linchamiento virtual”. La preocupación por su salud, si realmente había sufrido algo debido al exceso de bebida o alguna otra consecuencia, o incluso si había sido víctima de alguna violencia, ocupaba la tarde del lunes. Se intentó comunicarse con esta persona por MSN (Messenger), pero no se obtuvo respuesta a los numerosos llamados, ni siquiera cuando se “sacudía la pantalla” con señales sonoras para alerta. Se hicieron muchos intentos también por el chat privado de Orkut, todos ellos también sin éxito. Lo mismo sucedió con los intentos de contacto por mensaje de SMS por teléfono celular, las llamadas, los correos electrónicos, hasta el mensaje en Twitter. Nada funcionaba. La solución fue tomar el teléfono fijo y llamar a la oficina donde trabajaba esa persona. Finalmente, tuvimos éxito. Quien respondió llamó a la persona y ella explicó que en su empresa no se permitía dejar el teléfono celular encendido. Tampoco podía acceder a Orkut, ni a Twitter, ni siquiera a su correo electrónico personal. Solo podía usar el sistema de la empresa en la oficina de logística en la que trabajaba, y por eso no sabía que estaba ocurriendo ese “linchamiento”. Además, en aquel momento, solo usábamos esas redes sociales a través de la computadora; aún no existían los smartphones. Y a diferencia de lo que vivimos hoy, esas redes sociales eran vistas solo como entretenimiento o una pérdida de tiempo y, por eso, estaban prohibidas en los entornos educativos y laborales, ya que el capitalismo aún no había ocupado esas redes de manera tan manifiesta. Con estas diferencias en las formas de estar en red, el “tiempo real”, hace 15 años, era un poco más lento que el que tenemos hoy, puesto que estamos conectados todo el tiempo y en todas partes a través de tantos dispositivos móviles.

Cuando finalmente la persona fue contactada por teléfono, escuchó asustada acerca de los insultos en Orkut. Como aún le quedaban algunas horas de trabajo, acordaron ver qué hacer por la noche. Cuando llegó a su casa, la

conversación continuó a través de intercambio de mensajes en MSN, que era la plataforma principal para conversaciones más privadas, aunque “el campo” era el Orkut. En MSN, la persona compartía las opciones de respuestas que pretendía utilizar para defenderse de la serie de insultos que había recibido durante el día en la comunidad de Orkut. Después de evaluaciones y negociaciones, consideraba algunas frases para no responder con los mismos términos de odio que eran utilizados por los detractores. Finalmente, publicó un mensaje de respuesta. Como parte del interés de la investigación, se tomó una captura de pantalla para registrar su publicación, que luego se unió a otras que ya se habían hecho durante el día, retratando esa situación conflictiva.

Las imágenes generadas por la función de captura de pantalla (*print screen*) son excelentes para ilustrar las dinámicas de relaciones en estas comunidades en línea. De una sola vez, registran la forma en que las personas presentan su imagen a través de la elección de fotos, apodos y descripciones usadas como perfil; cómo se expresan; qué recursos utilizan, como emojis e imágenes, además de la escritura de textos y publicaciones, y así sucesivamente. Capturar esta información utilizando la función de *print screen* o software de minería de datos, que responde a comandos o categorías predefinidas, ha sido una tendencia cada vez más común en el universo de la investigación en línea, incluyendo la etnografía.

Fue con esta intención que se tomaron aquellos *print screen* del conflicto en el que la persona que estaba siendo investigada estaba involucrada. Sin embargo, toda la historia que fue necesaria para caracterizar la situación no aparece en esa imagen. La imagen no capturó las tensiones, las numerosas y frustradas tentativas de contacto, los intercambios de mensajes por teléfono y MSN y otras plataformas, las negociaciones y ansiedades. El *print screen* tampoco registró los borradores de texto, las conversaciones sobre los insultos, la decepción con personas conocidas que estaban involucradas en el “linchamiento”, ni las risas sobre el episodio y todos los buenos encuentros que la fiesta de la patrona proporcionó en el fin de semana. Como se ha afirmado, había en esa foto un conjunto muy interesante de datos que cualquier persona que entrara en la comunidad podría leer o también hacer un *print* para sus propios fines de estudio o de curiosidad. Estaba todo registrado. Solo había que capturar la imagen. Pero todo eso era solo la punta del iceberg: la intensidad de la experiencia compartida en esos entremeses de la investigación o incluso de las relaciones no había sido registrada. Es precisamente aquí donde la etnografía va más allá de la recolección

de datos. Es una experiencia compartida, contingente, imprevisible. Supera los medios objetivos de registro, incluso cuando las plataformas en línea ofrecen diversas capas de dichos medios.

Aunque pueda parecer trivial, aquel episodio fue decisivo para comprender algunos de los desafíos de hacer etnografía en línea, especialmente a través de la observación participante y el afecto que esta provoca. Era el comienzo de los años 2000 y en los eventos académicos de la antropología, con foros de discusión sobre el tema, era común cuestionar la necesidad de mantener todavía “instrumentos tradicionales o analógicos” de la investigación etnográfica, como el diario de campo, por ejemplo. En el debate, la suposición era que hacer capturas de pantalla o backup de las conversaciones de los chats sería suficiente para el registro de campo. Esto haría que el trabajo de campo en la etnografía en línea fuera “más fácil y dinámico”. Pero la realidad resultaba ser mucho más compleja.

Es necesario recordar enfáticamente que el diario de campo es una herramienta crucial en la investigación antropológica, ya que permite el registro de observaciones, reflexiones e interacciones durante el trabajo de campo. Su origen en antropología se remonta a los inicios de la disciplina, a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, siendo Malinowski quien es más frecuentemente reconocido por la defensa y uso sistemático de esta herramienta. Independientemente de las orientaciones teóricas de la disciplina, el diario de campo cumple la función de registrar experiencias y observaciones del investigador, permitiendo la construcción de una representación detallada y precisa de la vida cotidiana de las personas estudiadas, así como de sus propias emociones, reacciones y reflexiones sobre el trabajo de campo, lo cual es crucial para una comprensión más completa y reflexiva del trabajo de campo. Es decir, el diario se ha convertido en una pieza diferencial de la investigación antropológica, ya que cumple una función casi inversa a las herramientas metodológicas de la “ciencia moderna” que valoran la aséptica de los datos, producidos en cualquier situación replicable y convertidos en algo objetivo. El diario, por su parte, sitúa, trae junto y exalta las tensiones, los conflictos, los afectos, las vivencias de toda índole y todo el entramado posible de ser capturado, cuanto más refinada sea la sensibilidad del investigador en el campo.

Por supuesto, los diferentes artefactos o dispositivos que incorporamos como herramientas de investigación (o incluso aquellos que constituyen nuestros objetos de investigación como se discutió en la sección anterior) también

son múltiples e imprimen diferentes condiciones y posibilidades de producir experiencias etnográficas. El trabajo de campo en Orkut dependía de una computadora conectada a internet. La plataforma no funcionaba en teléfonos inteligentes, como la mayoría de las aplicaciones de manejo de estas plataformas hoy en día. También había poca o casi ninguna infraestructura inalámbrica disponible en aquel momento. Entonces, era necesario usar la computadora en un lugar con acceso a internet mediante cable. La visita a la ciudad de Lontras en la fiesta de la patrona produjo una buena cantidad de fotografías tomadas con una cámara digital compacta de Sony. Días después, las fotos fueron “pasadas” de la tarjeta de memoria de la cámara a la computadora, donde fueron tratadas y luego se seleccionaron seis de ellas para compartir en un álbum de Orkut, seis era el límite. En la descripción de las fotos, se escribió cualquier mensaje como “un recuerdo de la fiesta de la semana pasada”. Un mensaje que generó un conjunto fortuito de intensa interacción. Pero había un *timing* a considerar. Con los dispositivos actuales, sería posible ir a una fiesta como esa con un smartphone y aprovechar el privilegio de un buen paquete de datos de internet, abrir una transmisión en vivo en Instagram y decir: “ven, que la fiesta está sucediendo” y experimentar los enlaces que esto produciría. En cualquier caso, no podemos ignorar la forma en que los dispositivos, convertidos o no en herramientas, influyen en la investigación etnográfica, ni reducirla a sus límites.

En otra experiencia de investigación, esta vez con WhatsApp, la relevancia del diario de campo, pero también de la consideración sobre los dispositivos que permiten las relaciones en línea, se mostró aún más decisiva (Segata, 2017). El trabajo de campo comenzó con el seguimiento presencial de un grupo de mujeres inscritas en un curso para gestantes y respondía a los objetivos de un proyecto sobre políticas de embarazo, parto y puerperio. Sigue que cuando el curso terminó, esas diez mujeres embarazadas (incluida la propia investigadora) continuaron en contacto en el grupo de WhatsApp que habían creado: “Gestantes Ativas”. Allí, intercambiaban conocimientos, experiencias y desconfianzas sobre profesionales y servicios, sobre “tendencias de la maternidad”, pero también sobre saberes tradicionales e incluso sobre ofertas y promociones de artículos para bebés. Era un grupo con características específicas: mujeres universitarias, de clase media y que vivían casi todas distantes de sus familias extensas o de sus ciudades o estados de origen. Entonces, sobre todo, se brindaban apoyo mutuo en momentos complicados y vibraban con las alegrías.

Poco a poco, una a una, fue yendo al hospital y transmitía a través de una videollamada en WhatsApp la llegada al hospital, la preparación para el parto y, unas horas después, las primeras fotos de los bebés. Cuando la última de ellas tuvo a su bebé, cambiaron el nombre a “Mamães ativas” y continuaron brindándose apoyo mutuo: alentando la lactancia materna, intercambiando videos sobre ejercicios para aliviar el cansancio de las noches sin dormir, y así sucesivamente. Durante este período, gran parte del trabajo de campo etnográfico con intercambios de mensajes síncronos sucedía durante la madrugada, ya que era la hora en que esas mujeres estaban despiertas amamantando. El WhatsApp era operado, de manera hegémónica, en teléfonos inteligentes. Y eso fue decisivo, porque era posible sostener el teléfono en una mano mientras se está sentada en la cama amamantando. Si fuera un grupo en Orkut, una década antes, sería necesario levantarse, sentarse en una mesa, manipular el ratón y el teclado de una computadora. Nada de eso favorecería un trabajo de campo posparto, durante la madrugada. La combinación fortuita entre dispositivos de identidad múltiple y situaciones particulares de investigación hizo que surgiera nuevamente una rica posibilidad de encuentro etnográfico. Sin embargo, con otros desafíos.

El WhatsApp tiene una dinámica de interacción muy particular, que combina audios, llamadas, textos cortos, memes y stickers. Después de seguir un poco más con el trabajo de campo con el grupo de madres, se hizo el primer backup del grupo. Convertido en formato de documento de Word, fueron más de 400 páginas de texto. Texto, porque algunas de las otras formas expresivas no quedaban registradas en el backup –era el caso de los audios, de los memes con movimiento y de los stickers. Solo los emojis, que usualmente pueden ser accedidos como un atajo del teclado, aparecían. Para lograr recuperar alguna ambientación visual más fiel de las conversaciones, era necesario hacer capturas de imagen, con el recurso *print screen* –que aun así no captura sonido y movimiento de las interacciones con memes o intercambios de audios. Y no era solo eso: estos recursos no capturaban algo esencial en estas interacciones, que eran los involucramientos y afectaciones que emergían en esa relación. Cuando alguien escribe algo en un grupo de WhatsApp, hay alguna repercusión esperada y elementos no capturables, como la expectativa por la respuesta, las ansiedades sobre la manera en que las demás personas del grupo reaccionarán, por ejemplo, son fundamentales para la consistencia de la interacción. Ya hemos aprendido sobre la importancia del lazo social, desde Marcel Mauss hasta

Bourdieu, y de cómo está basado en formas de intercambio o interacción –no en las “cosas intercambiadas” o en quiénes las hacen. Es el intercambio lo que está en la génesis del lazo –es decir, el conjunto de intensidades implicadas, como el tiempo entre dar, recibir y devolver, y las pertenencias constituidas precisamente en este *between*. Cuando se hace una copia de seguridad, cada frase de la conversación se dispone una tras otra. Pero el desempeño de la conversación no es así en un grupo: hay un zigzag entre las interacciones y los tiempos de respuesta pueden durar segundos o días, y todo esto califica la experiencia de los intercambios y de los lazos que producen. No existe *between* no backup. Eso solo está en la experiencia vivida y descrita en lo diario de campo. Incluso la comunicación basada en memes y figuras tiene el *timing* de la experiencia como esencial para su eficacia. No es fácil, por ejemplo, reír con un meme fuera de tiempo. El meme solo tiene sentido cuando aparece en un ritmo determinado en la conversación, dentro de un contexto mayor –y casi siempre externo a la conversación– que ayude a proveer sentido. Completa una performance comunicativa múltiple, que involucra, entre otras cosas, el asunto debatido, el tono emotivo y, por supuesto, el momento adecuado para responder o cerrar el flujo de la conversación. Cuando se accede posteriormente a los registros capturados en pantalla, la performance queda perjudicada, porque su contingencia ya ha sido estabilizada en elementos disociables –el texto, la figura, el meme, que vuelven a tener sus contornos nuevamente aislados y otros sentidos pueden ser construidos a partir de nuevas referencias y contextos analíticos. Un meme en una conversación de WhatsApp es como una antena parabólica: no tiene su identidad fija. Hay una contingencia que debe ser considerada y registrada en el diario de campo, bajo el riesgo de solo recolectar un montón de datos que pueden ser ordenados, escalados y significados a partir de inputs teóricos cualesquiera. Sin experiencia vivida y compartida, cualquier código algorítmico puede organizar datos. La etnografía es más que eso –ella trata con performances no con datos aislables.

Más recientemente, en la *Rede Covid-19 Humanidades MCTI* desarrollamos varias investigaciones durante los momentos más críticos de la pandemia y el uso de aplicaciones para videoconferencias, como Google Meet y Zoom, y WhatsApp, fue fundamental, pero con dificultades que nuestras experiencias anteriores no lograron resolver. En una concepción generalista y no exclusiva, la antropología es una disciplina que se enfoca en la observación directa de la

vida cotidiana de las personas, sus interacciones y relaciones con otros seres y ambientes, y la participación en eventos de todo tipo. Sin embargo, con la llegada de la pandemia, la realización de investigación de campo tradicional se ha vuelto complicada o incluso imposible en algunos casos, sobre todo por la utilización de herramientas como videoconferencias, redes sociales y otros medios digitales para interactuar con los participantes y recopilar información.

El punto es que en las experiencias que describimos antes sobre Orkut y WhatsApp, las plataformas de internet eran parte de nuestros intereses de comprensión. Ahora, ocupaban un papel que era –o que queríamos que fuera– de menor protagonismo. Queríamos saber sobre la pandemia y sus impactos en la vida cotidiana, pero necesitábamos hacerlo usando Zoom y WhatsApp. Entonces, no era el ambiente de interacción de Zoom o WhatsApp lo que queríamos describir. Era la casa de las personas con las que hablábamos, sus rutinas de trabajo, y así sucesivamente. Entonces, teníamos que confiar en la descripción que podían darnos a través de las herramientas.³ A veces, cuando se había construido cierto grado de confianza, las personas nos enviaban fotos y videos, lo que nos llevaba a nuevas consideraciones. Pero en la mayoría de los casos –y a diferencia de un proceso de aceptación continua en la vida diaria de las personas– se limitaban a responder algunas preguntas muy rápidamente. En lugar de una etnografía stricto sensu, fue necesario considerar un conjunto múltiple de herramientas y enfoques etnográficos combinados, como encuestas, cuestionarios, pero también reuniones en grupos de Zoom y intercambios de audio en WhatsApp. Con ello, fue necesario considerar una vez más el lugar de los dispositivos en el trabajo antropológico, ya que no eran neutros y también tenían protagonismo.

Para empezar, hacer una investigación que depende de tecnologías digitales de internet significó preocuparnos por las exclusiones que esta decisión produjo, dado que no todas las personas están conectadas. Con el, con el paso de los meses, fuimos percibiendo que necesitábamos pensar en los modos de ocupación de estos dispositivos por diferentes poblaciones. Las personas muy mayores, por ejemplo, se quejaban de tener que escribir en teclados virtuales

3 El mismo tipo de desafío fue analizado por la investigadora Eugênia Motta en su intervención en la Mesa Redonda “Antropología y Covid-19: desafíos y perspectivas de pesquisas en curso” (cf. Antropología [...], 2021).

de smartphones, con “teclas” muy pequeñas y muy juntas unas de las otras. Muchas de estas personas se sentían avergonzadas por la demora en escribir cuando la conversación sucedía por texto. Otras se sentían cohibidas al escribir “cosas incorrectas” conversando con “la gente de la universidad”. En ambas situaciones, preferían intercambiar mensajes de audio, con la peculiaridad de que, en algunos casos, estos se volvían bastante largos en comparación con las dinámicas de interacción por este medio entre grupos más jóvenes. En la investigación con población indígena, era aún más crítico, ya que los chamanes se quejaban de tener un límite de una hora cada audio.⁴

En todos los casos, el diario de campo, una vez más, se mostraba como una pieza indispensable para el trabajo antropológico, ya que nos permitía registrar estas situaciones contingentes de la investigación. Por cierto, los diarios de campo no han dejado de existir en el pasado, con la introducción de nuevas herramientas de investigación etnográfica, como el grabador de voz o las cámaras de captura de imagen y video. Desde hace mucho tiempo sabemos que en antropología, no existen datos fuera de las relaciones. Una foto o una copia de seguridad de conversaciones por sí solas no proporcionan mucho más que un conjunto de registros que pueden convertirse en datos, pero no registran las relaciones, situaciones y contextos de su producción. Es por eso que, nuevamente, insistimos en que la etnografía no es solo una minería de datos.⁵ Ella requiere el intercambio de experiencias y múltiples herramientas para su representación.

4 Ariel Ortega, cineasta indígena, en su comunicación oral en el panel *Ends of the world and Indigenous Peoples in Brazil* de lo seminario *Bodies after COP26: biosocial-medical responses to the climate emergency*, que ocurrió en Julio de 2022 en el University College London, en Inglaterra.

5 Es importante señalar que a lo largo de este artículo estamos enfatizando la importancia de la experiencia, la situacionalidad y la contingencia en la etnografía. En nuestra comprensión, esta debe ser sensible a las particularidades de cada encuentro y relación. Como contraposición a esto, presentamos la figura de la minería de datos, que opera a partir de códigos preestablecidos, que en su mayoría ignoran las sensibilidades que emergen en la experiencia compartida. No estamos realizando un análisis o crítica de los posibles experimentos antropológicos que utilicen herramientas o plataformas que empleen minería de datos, etiquetado, mano de obra, inteligencia artificial, etcétera. También es importante señalar que este trabajo surge en gran medida de experiencias de investigación empírica, más que de un esfuerzo por sintetizar y extraer análisis que han surgido recientemente, como aquellos que involucran el campo de la antropología de las infraestructuras (en boga entre autores como Susan Star, Nikhil Anand o Bryan Larkin, por ejemplo), o aún un debate más amplio sobre ética de la computación, efectos discriminatorios de plataformas y algoritmos, especialmente aquellos con enfoque feminista y crítica antirracista (como Ruja Benjamin o Safiya Noble, entre otros).

Además, en un momento en el que el trabajo de campo etnográfico se ha desarrollado a través de plataformas y dispositivos, es necesario considerar que la forma intensiva en que el diseño de las redes sociales, que reúne a muchas personas en el mismo pequeño espacio de una pantalla, tiende a amplificar la observación en detrimento de la participación y, por consiguiente, favorecer más la “recolección de datos” en lugar de la inversión en la experiencia más intensiva y localizada. Como el acceso a las redes se realiza con frecuencia a través de dispositivos también compactos, como los teléfonos inteligentes, la sensación es la de que podemos mirar la palma de la mano como si estuviéramos en la cima del cocotero.

Al comparar internet con la pandemia, lo que buscamos es llamar la atención sobre el hecho de que sus escalas globales e indicadores supralocales como los virus o algoritmos tienden a dificultar la comprensión de la situacionalidad y la contingencia, propias de la experiencia etnográfica, incluyendo la relación con los dispositivos. Para nosotros, mezclar escalas o sacar la experiencia de su contexto tiene que ver con otro desafío: la ética en la investigación en medios digitales, con el que nos acercamos al final de este trabajo.

Aunque hemos estado carentes de un debate más sólido sobre la ética en la investigación antropológica en medios digitales, estamos de acuerdo en que cualquier investigación ética requiere una continua negociación de los términos de la relación, de los términos del compartir entre “investigador e investigado”. No es en el papel del Consentimiento Informado donde se define la ética, como ya se ha debatido mucho en la disciplina (Cardoso de Oliveira, 2004; Duarte, 2004; Langdon *et al.*, 2008). Por lo tanto, no encontraremos la solución en los Términos de uso de estas plataformas que soportan las redes sociales de Internet, aunque casi siempre se esfuerzan por decir que todo lo que está allí es público. En antropología, no negociamos con la plataforma. Damos prioridad a la aceptación continua, a la relación, al compartir, a la experiencia (conjunta). La información y los datos etnográficos son situados y emergen de la experiencia. Quienes definen lo que es público y lo que no lo es son las personas con las que estamos viviendo esta experiencia. Entonces, no todo lo que está publicado es necesariamente público. Especialmente si trabajamos con experiencias situadas: mezclar publicaciones y recortes de diferentes naturalezas y situaciones –reducidos a datos– tiende a producir descontextualizaciones que solo interesan a los argumentos del investigador –y eso es peligroso, ya

que borra las experiencias singulares, las biografías y trayectorias para disecar solo datos y crear otro nivel de arreglo que atiende mucho más a los fetiches autorales que al compromiso colectivo.⁶ Como bien resumen Maria Cecilia Minayo e Iara Guerriero (2014, p. 1105, traducción propia), el punto es que

el sentido ético de las investigaciones antropológicas y cualitativas se basa en su carácter humanístico, interrelacional y empático. A pesar de la pluralidad, todos los enfoques antropológicos y cualitativos convergen en un objetivo único: comprender el sentido o la lógica interna que los sujetos atribuyen a sus acciones, representaciones, sentimientos, opiniones y creencias.

Lo que nos muestra la captura de pantalla del episodio de Orkut o la copia de seguridad del grupo de WhatsApp es que algunos de los registros posibles gracias a las herramientas digitales no cuentan una historia por sí solos. La máxima de que “todos estamos conectados en internet” no solo es parcial porque anula las desigualdades, sino que también es deshonesta porque nos da la sensación de estar viviendo una gran experiencia global en espacios que serían totalmente abiertos o que dispensan las negociaciones éticas. Lo que el trabajo etnográfico en Orkut y WhatsApp nos trajo no fue una respuesta común a las preguntas planteadas por estas nuevas formas de interacción, sino experiencias localizadas, contingentes –“brotes” de vivencias compartidas con solo unas pocas personas, a pesar de que miles de personas utilizan estas plataformas en todo el mundo. Centrarse en las experiencias localizadas sigue siendo un puerto seguro para el trabajo etnográfico, aunque las plataformas de internet permitan una amplia circulación y registro. Nos preguntamos constantemente qué historias se borran cuando publicamos fotografías en las redes sociales sin acompañar los encuentros contingentes o cuando prescribimos relaciones centradas en acciones individuales y en la capacidad de las plataformas, sin experimentar sus vivencias.

6 Una crítica interesante sobre la descontextualización de datos para organizarlos en argumentos fuertes se puede encontrar en Strathern (2013).

Consideraciones finales

En este artículo, presentamos dos experiencias distintas en términos históricos, temáticos y materiales involucrando etnografía en línea. También son bastante limitadas y no se pretenden como referencias definitivas para el debate. El hecho es que existen muchas formas de hacer investigación en línea, con o sin enfoque en tecnologías digitales. Las herramientas cada vez más sofisticadas ayudan a crear mapas de conexiones y otros flujos de actividades en línea en diferentes escalas y esto nos ha ayudado a comprender muchos fenómenos emergentes, como la actuación de robots u otras modalidades de perfiles orientados a reducir diferentes tendencias, especialmente la desinformación y cómo influyen en diferentes capas de organización y gobierno de la vida. El punto es que hay mucha investigación fantástica sobre internet, sus infraestructuras y sus redes sociales en la antropología. La mayoría de ellas no es etnográfica y no necesita serlo para ser excelente antropología.

La etnografía es solo una de las modalidades de investigación que practicamos, sostenida por la combinación de algunas técnicas de investigación, entre muchas. No necesitamos reclamar la etiqueta de etnográfico para todo lo que hacemos en antropología, mucho menos “sociologizar” la etnografía, reduciéndola instrumentalmente a un método. En todos los casos, vale la clásica respuesta de Lévi-Strauss (2013, p. 385, traducción propia) cuando se le preguntó sobre las diferencias entre sociología y antropología: “Mientras que la sociología trata de hacer la ciencia social del observador, la antropología busca elaborar la ciencia social del observado”. Aquí es donde reside nuestra crítica y defensa de la etnografía. Para nosotros, recopilar algunas categorías analíticas que favorecen nuestros propósitos de investigación y salir al mundo en busca de su repercusión, no es cualitativamente diferente de extraer datos como en la minería algorítmica. Si queremos una ciencia social del observado, debemos estar abiertos a correspondernos con ellos, como bien dijo Tim Ingold (2020). Esto implica una disposición a compartir experiencias con las que podemos aprender de los demás, mucho más que clasificarlos en nuestros códigos disciplinarios preestablecidos. Es necesario seguir las conexiones y las experiencias, múltiples y contingentes, mucho más que pensar las plataformas o las redes como una totalidad externa y objetivable. Internet emerge en la práctica; ella es múltiple, resulta de forma contingente

de combinaciones particulares entre personas, usos, relaciones y circunstancias, incluyendo los propios artefactos y el tipo de límites y de escalas que ellos favorecen.

Entre las escalas globales y las experiencias situadas, la etnografía de las tecnologías digitales debe abordar un equilibrio complejo. Por un lado, es importante considerar las dimensiones globales que afectan la producción, distribución y uso de las tecnologías, como las dinámicas económicas, políticas y culturales a nivel mundial. Por otro lado, también es fundamental entender las experiencias particulares y situadas de las personas y comunidades que interactúan con estas tecnologías en sus contextos locales. Esta tarea requiere un compromiso con la comprensión de ambas perspectivas y su interacción en la producción de significados y prácticas sociales. Por todo esto, no parece adecuado tratar la etnografía en medios online como una tarea de colecciónar publicaciones y comentarios seleccionados en los feeds y muros de las redes sociales. La datificación se ha convertido en una forma robusta de expresión y representación de la vida, del mundo y de las relaciones. Los códigos genéticos y binarios convierten a las personas y las relaciones en arreglos proteicos o en impulsos eléctricos; lo digital reduce e inscribe la contingencia en el lenguaje matemático (Segata; Rifiotis, 2021). Para nosotros, esta datificación es un punto crítico urgente para la etnografía y no una infraestructura privilegiada para su realización. Los emprendimientos etnográficos no deberían ser ejecutados como una mimesis de códigos o algoritmos, programados para seleccionar información de interés en una red social, a menos que estemos de acuerdo en que una actualización de la disciplina incluya una nueva modalidad metodológica que equipare la etnografía a la minería de datos.

Referencias

ANTROPOLOGIA e Covid-19: desafios e perspectivas de pesquisas em curso: mesa de abertura. [S. l.]: IFCH Unicamp, 2021. 1 video (2h25min02s). Publicado en el canal IFCH-UNICAMP. Disponible em: <https://www.youtube.com/watch?v=5oC3ZziOfcs&t=3853s>. Acceso em: 28 feb. 2023.

AKRICH, M. Comment décrire les objets techniques? *Techniques & Culture*, Paris, n. 54-55, p. 205-2019, 2010.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. Pesquisa em versus pesquisas com seres humanos. In: VÍCTORA, C. et al. (org.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004. p. 33-44.

DUARTE, L. F. D. Ética de pesquisa e “correção política” em antropologia. In: VÍCTORA, C. et al. (org.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004. p. 125-130.

ESCOBAR, A. Comentário. In: SEGATA, J.; RIFIOTIS, T. (org.). *Políticas etnográficas no campo da cibercultura*. Brasília: ABA, 2016.

HINE, C. *Ethnography for the Internet: embedded, embodied and everyday*. London: Routledge, 2015.

INGOLD, T. *Antropologia e como educação*. Petrópolis: Vozes, 2020.

KIRKSEY, E.; HELMREICH S. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.

LANGDON, E. J. et al. Ética e política na pesquisa: os métodos qualitativos e os seus resultados. In: GUERRIERO, I.; SCHIMIDT, M.; ZICKER, F. (org.). *Ética nas pesquisas em ciências humanas e sociais na saúde*. São Paulo: Hucitec, 2008. p. 128-147.

LATOUR, B. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural II*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MÁXIMO, M. E. *Percepções, sentidos e significados sobre o ensino remoto: um estudo etnográfico sobre experiências de estudantes do ensino superior na pandemia*. [Relatório técnico-científico]. Florianópolis: Fapesc, 2022.

MINAYO, M. C. S.; GUERRIERO, I. Reflexividade como éthos da pesquisa qualitativa. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 4, p. 1103-1112, 2014.

RIFIOTIS, T. et al. (org.). *Antropologia do ciberespaço*. Florianópolis: Editora UFSC, 2010.

SEGATA, J. *Na fogueira on-line: uma etnografia da construção de subjetividade e sociabilidade na relação com as novas tecnologias pelos professores de uma escola pública estadual em Santa Catarina*. 2004. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em Psicologia) – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí, Rio do Sul, 2004.

SEGATA, J. *Lontras e a construção de laços no Orkut: uma etnografia no ciberespaço*. Rio do Sul: Nova Era, 2008.

SEGATA, J. A colonização digital do isolamento. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 29, p. 163-171, 2020a.

SEGATA, J. A pandemia e o digital. *Revista Todavia*, Porto Alegre, v. 7, p. 7-15, 2020b.

SEGATA, J. Covid-19, biossegurança e antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 26, n. 57, p. 275-313, 2020c.

SEGATA, J. et al. A Covid-19 e suas múltiplas pandemias. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 27, n. 59, p. 7-25, 2021.

SEGATA, J.; RIFIOTIS, T. (ed.). *Políticas etnográficas no campo da cibercultura*. Brasília: ABA, 2016.

SEGATA, J.; RIFIOTIS, T. Digitalização e dataficação da vida. *Civitas: revista de ciências sociais*, Porto Alegre, ano 21, n. 2, p. 186-192, 2021.

SEGATA, J.; SEGATA, J. B. Prefácio: muito além do vírus. In: PIMENTA, D. N.; ALMEIDA, J. R.; LIMA, L. G. (org.). *(Im)permanências: história oral, mulheres e envelhecimento na pandemia*: vol. 1. Rio de Janeiro: Letra & Voz, 2021. p. 7-12.

SEGATA, J. B. “Mamães ativas”: etnografia de um grupo de mulheres, da gestação à maternidade. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2017.

STRATHERN, M. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

TSING, A. *La seta del fin del mundo: sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Madrid: Capitan Swing, 2021.

Recebido: 25/01/2023 Aceito: 20/09/2023 | Received: 1/25/2023 Accepted: 9/20/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.