

**La lógica de la investigación etnográfica y la mediación computacional de la comunicación.
Viejos problemas con un nuevo énfasis¹.**

Ángel Díaz de Rada²

Resumen

Este texto revisa algunas de las categorías fundamentales de la lógica de la investigación etnográfica, en el marco de la comunicación mediada por ordenador. Una aproximación reflexiva y crítica al paradigma tecnoinstrumental de la comunicación es el punto de partida para poner en una nueva perspectiva las viejas categorías de la intersubjetividad y de la descripción densa, particularmente en lo que se refiere a la localización y a la encarnación de las prácticas y los sujetos sociales. Estas categorías de la práctica etnográfica se presentan, en el contexto de la comunicación mediada computacionalmente, sometidas a nuevas presiones que se añaden a las ya producidas a partir del giro textual en etnografía. Un hilo conductor de esas nuevas presiones es la refiguración del concepto de holismo.

Palabras clave: Etnografía, Comunicación mediada por ordenador, Intersubjetividad.

**The logic of ethnographic research and the computational mediation of communication.
Old problems with a new emphasis.**

Abstract

This article reviews some of the basic categories of the logic of ethnographic research, in the frame of the computer mediated communication. A reflexive, critical approach to the technoinstrumental paradigm of communication is the point of departure to resituate, in a new perspective, the old categories of intersubjectivity and thick description, particularly concerning the localization and embodiment of the practices and the social subjects. These categories of the ethnographic research are presented here under new pressures, which join the pressures produced around the textual turn in ethnography. A leading thread with those new pressures is the refiguration of the concept of holism.

Keywords: Ethnography, Computer mediated communication, Intersubjectivity.

¹ Este texto existe gracias a la invitación de Elisenda Ardèvol, Adolfo Estalella y Daniel Domínguez, organizadores del simposio “La mediación tecnológica en la práctica etnográfica” en el XI Congreso de Antropología celebrado en España (Ardèvol, Estalella y Domínguez, 2008).

² UNED. España. Departamento de Antropología Social y Cultural. adiaz@fsf.uned.es

Introducción

En estos últimos años estoy trabajando en una etnografía que responde a un proyecto titulado “*La construcción de la pertenencia: prácticas expresivas y apropiaciones de la identidad entre ‘samis’ y ‘noruegos’ en Guovdageaidnu (Kautokeino)*” (Díaz de Rada, 2004, 2007a, 2008). Guovdageaidnu está situado en el ártico noruego, adonde me desplacé en varias estancias, entre 2001 y 2004, para la realización del trabajo de campo. Este proyecto no fue planteado de ninguna manera como una etnografía basada en la red.

En el año 2003 había retornado a Madrid, después de mi segunda estancia de campo, cuando se inició en Noruega el debate público de una de las leyes fundamentales para el tratamiento de la propiedad de las tierras y las aguas en la Laponia Noruega: la denominada *Ley de Finnmark* (Storting, 2004-2005). Este asunto, que trata de la propiedad de los recursos naturales en el contexto de los derechos de los “indígenas” era fundamental para mi investigación, así que decidí seguirlo en la distancia. Aparte de conseguir vía internet un conjunto extenso de documentos – incluida la propuesta de la ley; conseguí la sesión completa de discusión de la ley en el Parlamento Sami (*Sámediggi*), que grabé de la emisión en directo de la radio digital *Sámi Rádío*, una filial de la radio pública noruega (*NRK*). Al comenzar la sesión, la comunicación desde la página web del Parlamento Sami se interrumpió. Telefoneé a Kárášjohka, la pequeña ciudad del Ártico donde se ubica el Parlamento, para comunicarles que tenían un problema con su página web. En unos diez minutos debieron de resolver el problema, porque la emisión se inició ya con normalidad.

Revisando mi diario de campo -anterior y posterior- a este evento, aparecen por aquí y por allá ingentes listas de material documental (dedico un tiempo fijo a hacer indagaciones de este tipo en la red) que probablemente nunca llegaré a digerir. Aparecen también referencias de páginas web que mis propios informantes me han facilitado durante el trabajo de campo, desde las páginas del ex-sacerdote local hasta páginas de medios de prensa o asociaciones civiles, en un nuevo giro de la denominada “*crisis de representación*”. Los etnógrafos en las últimas décadas nos hemos acostumbrado a reconocer que no somos los únicos portadores de la representación de la cultura, y que nuestra representación especializada puede llegar a formar parte intrínseca de los mundos que investigamos (Marcus y Fischer, 1986; Velasco y Díaz de Rada, 1997: 73 ss.). Con la difusión del uso de Internet hemos de reconocer también que las representaciones de los sujetos y de sus prácticas ordinarias desbordan hoy en día cualquier enclave ingenuamente situado en el “allí” del campo. Hoy más que nunca la etnografía representa a personas enormemente reflexivas en sus propias artes de representar y representarse, tanto en sus escenarios de acción concreta como en sus imágenes mediadas computacionalmente.

Aunque mi proyecto no incluía originariamente ninguna referencia a la comunicación mediada por ordenador, ésta se fue introduciendo en él de forma evidente con el paso del tiempo, como parte ineludible de la realidad contemporánea. Esta experiencia es, seguramente, la de muchos otros etnógrafos de mi generación. Si la etnografía tiene un pie puesto en la vida concreta de los seres humanos, entonces difícilmente podrá prescindir hoy, de un modo u otro, de la comunicación en red.

La comunicación humana es la materia prima de cualquier etnografía, por lo que merece la pena preguntarse hasta qué punto la comunicación mediada computacionalmente modifica los

fundamentos de la etnografía, tal como la practicamos los antropólogos. Hace más de diez años, cuando la red no era aún el potente medio de comunicación que es hoy en día, publiqué con Honorio Velasco *La lógica de la investigación etnográfica* (Velasco y Díaz de Rada, 1997). Ahí no incluíamos ninguna reflexión sobre los asuntos que trataré aquí³, por lo que este texto puede entenderse como una revisión de supuestos.

Otra vuelta de tuerca

En la segunda mitad del siglo XX, y muy particularmente en sus últimas décadas, la reflexión metodológica sobre la etnografía sufrió importantes ajustes en el contexto de un impulso radicalmente constructivista, acompañado por el denominado “giro textual”. Ese impulso constructivista se apoyó a su vez en aportaciones clásicas de la fenomenología y la hermenéutica (por ejemplo, Schütz y Luckmann, 2001; Berger y Luckmann, 1986; Ricoeur, 1985). Entonces se pusieron en evidencia importantes problemas del trabajo etnográfico, como el de la representación de la cultura (Clifford, 1988; Geertz, 1989), la refiguración del concepto de holismo (Strathern, 1992; Díaz de Rada, 2003; Cruces, 2003), o la necesidad de una definitiva separación entre los conceptos de cultura y territorio (Gupta y Ferguson, 1992). En una reflexión epistemológica y metodológica sobre la etnografía, la comunicación mediada computacionalmente supone una intensificación de estas problemáticas, una vuelta de tuerca más.

Como veremos, estas formas de comunicación no ponen en jaque los fundamentos de la lógica de la investigación etnográfica (Velasco y Díaz de Rada, 1997), pero sí obligan a matizar algunos de sus supuestos. Esto es especialmente importante en lo que concierne a cuatro categorías de la lógica de investigación: el extrañamiento, la intersubjetividad, la localización y la encarnación de los agentes sociales (Ibíd: 213 ss.); y, en relación con ellas, el holismo. La comunicación mediada por ordenador ofrece un excelente analizador para reflexionar más explícitamente sobre lo que implican tales categorías, para profundizar en las tensiones fundamentales de la etnografía, y, más allá de esto, para aproximarse a las condiciones contemporáneas de producción de la agencia comunicativa.

Una distinción inicial

En su ya clásico *Virtual Ethnography* (2000), Christine Hine partió de una distinción conceptual. Al pensar en las relaciones entre internet y etnografía, puede entenderse la red como “*un lugar, un ciberespacio, donde la cultura es formada y reformada*”; o bien como un “*artefacto cultural*” (Hine, 2000: 9 y ss.). La distinción es útil porque permite diferenciar la red como medio comunicativo para cualquier práctica etnográfica de la red como institución humana específica, digna por tanto de investigación etnográfica como cualquier otra institución. Debo a mi compañera Eugenia Ramírez Goicoechea (2007) una reformulación a mi juicio más certera de esta distinción, que además tiene antecedentes históricos en otros campos de investigación: etnografía *en la red*, es aquella que toma a Internet como un instrumento más de la investigación, para cualquier problema de investigación, al estilo de la grabación del Pleno del Parlamento Sami

³ Aunque las reflexiones de Bruno Latour, muy pertinentes para esta materia, se remontan a los ochenta del siglo pasado (Latour, 1987), y las de Donna Haraway a los noventa (Haraway, 1991), fue ya en el cambio de siglo cuando la comunicación mediada computacionalmente entró en escena en relación explícita con la etnografía (Hine, 2000; Miller y Slater, 2000).

para indagar en cuestiones de etnopolítica⁴. Etnografía *de* la red es aquella que se centra en la investigación de un extenso y complejo entramado institucional, en el que se ubican las instituciones tecnocientíficas que construyen su fundamento tecnológico; las instituciones de producción, emisión y distribución de productos y contenidos; las instituciones publicitarias que negocian su presencia en la red; las instituciones colectivas que funcionan como “usuarios” en múltiples niveles, algunos de los cuales se complican con evidentes funciones de emisión, y las personas concretas que utilizan la red con múltiples motivos. El entramado es tan vasto como el que pueda presentar cualquier institución humana, con la complicación añadida de que el propósito institucional de la red, si es que pudiera decirse que tal cosa existe, es completamente inespecífico, y por tanto difícilmente abordable en su totalidad con esa metodología de lo concreto que denominamos etnografía. Pretender hacer una etnografía *de* la red, es en realidad delimitar algún caso concreto en el que, a través de su uso, puedan apreciarse sus principios socioculturales constitutivos (Miller y Slater, 2000).

Esta distinción entre etnografía “*en*” y “*de*” es clásica en otros campos institucionales, y lo es por motivos que merece la pena destacar aquí, pues anticipan en gran medida los problemas que se suscitarán a propósito del extrañamiento, esa actitud de investigación imprescindible en etnografía, pero sobre todo en la etnografía hecha en casa (Jackson, 1987), que consiste en acercarse a las prácticas sociales teniendo en cuenta que éstas no son el resultado automático de la naturaleza humana.

El campo institucional que mejor conozco es el de la etnografía *en* y *de* la escuela (Velasco, *et al.*, 1993; Velasco y Díaz de Rada, 1997). Esta distinción tuvo que ser puesta en evidencia en su día en este campo, debido precisamente a la extensión planetaria de la escuela como institución educativa. En términos antropológicos, esa extensión planetaria hubo de ser claramente distinguida de su carácter universal. Es decir, destacar el universalismo político de la escuela no puede ser lo mismo que creer en su universalismo antropológico. La educación es un proceso universal de las sociedades humanas, la escuela no lo es, a pesar de su extensión planetaria. Análogamente, la comunicación es un proceso universal de las sociedades humanas, pero no lo es, en el mismo sentido, la comunicación mediada computacionalmente. La centración de la etnografía *en* el interior de las escuelas, y aún de las aulas, como única mirada posible a los complejos procesos escolares, estimuló la contundente crítica de etnógrafos como John Ogbu (1993) o Harry Wolcott (1993), quienes vieron en esa forma de investigar una simple proyección etnocéntrica de la ideología escolar sobre el campo de investigación (Díaz de Rada, 2007a).

Lo mismo vale en el caso de Internet o de cualquier otra institución humana. Usuario de la red, el etnógrafo debe saber salir de ella, y contemplarla como un producto de procesos comunicativos más generales, a riesgo de terminar creyendo que sólo la red cuenta, que todo lo que sucede, ocurre en o través de ella, y que la fantasía política que late en ella —el *globalismo*, la creencia en una globalización completa y acabada— es una realidad algo más que ideológica (Díaz Viana, 2004). *En* red o *de* la red, la etnografía sólo puede ejercerse tramando el conjunto de relaciones que, significativas para problemas concretos de investigación, afectan a las prácticas *on line* y a las prácticas *off line* de sus agentes sociales.

⁴ Linda Leung nos ha dado recientemente un libro en el que los procesos étnicos se trabajan intensivamente como objeto específicamente construido a través de la mediación computacional (Leung, 2005).

Sin este requisito previo, la etnografía retorna en la tardomodernidad a una forma característicamente moderna de reflexividad, es decir, a un modo característico que el agente de la modernidad tiene de concebirse a sí mismo⁵. En ese autoconcepto, una comunidad aislada, una “*ciberburbuja*” es el sujeto (Miller y Slater, 2000: 5) y, simultáneamente, el pretexto etnográfico de la representación sociocultural. El etnógrafo desanda así la laboriosa carrera emprendida en la segunda mitad del siglo pasado, y, en ese medio desterritorializado (o reterritorializado) por antonomasia de la web, reconstruye todas las ficciones de identidad y territorialidad que caracterizaron a la etnografía malinowskiana a través de una equívoca categoría: “*comunidad virtual*”.

Extrañamiento

El extrañamiento implica una actitud en la investigación social. Esa actitud conduce a entender cualquier forma de institución humana como el resultado de prácticas de convencionalización. El sustrato conceptual de esta noción se encuentra en el concepto de cultura como conjunto más o menos sistemático de convenciones (Díaz de Rada, 2007a). Este supuesto produce extrañamiento al llevar a considerar que ninguna forma institucional (propia o ajena) es natural, en el sentido de producirse completamente al margen de ejercicios comunicativos, generados biográfica e históricamente. Con mediación computacional o sin ella, la etnografía consiste en someter a objetivación crítica las condiciones de producción de agentes sociales que fabrican sus propias convenciones constitutivas (Mailloux, 1982, 2003).

En lo que se refiere a la comunicación mediada computacionalmente, la acción fundamental para facilitar el extrañamiento es, a mi juicio, la toma de conciencia del siguiente principio: no hay forma de comunicación humana, tampoco la denominada cara-a-cara, que se produzca sin mediación técnica, es decir, sin alguna clase de mediación a través de artefactos institucionales⁶. La clave aquí es someter a crítica el supuesto de la condición aislada de la tecnología computacional. La tecnología computacional puede contemplarse entonces, con una mirada renovada, como un caso concreto del extenso conjunto de técnicas y tecnologías que los seres humanos hemos desarrollado para organizar nuestra acción social. Este supuesto es tanto más importante cuanto más prestamos atención a procesos de comunicación mediados por instituciones burocráticas. Un maestro de escuela habla con sus estudiantes a través de un currículum, un funcionario público habla con los ciudadanos a través de un procedimiento administrativo, hablas contigo misma a través de tu currículum vitae. En todos estos casos, lo que está en juego es una mediación de la acción a través de rutinas y retóricas planificadas de forma instrumental; a través de precisos artefactos tecnológicos que, desarrollados históricamente, han pasado a formar parte de nuestra comunicación cotidiana.

La ventaja más evidente de esta mirada es que permite comprender los elementos instrumentales de la tecnología, es decir, la gramática de acción específicamente técnica que se inscribe en sus aparatos, en relación con el proceso histórico de la tecnología como discurso social (Ihde, 2004;

⁵ Puede encontrarse un desarrollo empíricamente fundamentado del concepto de *reflexividad*, y sus variantes en las instituciones burocráticas tardomodernas (en Velasco, Díaz de Rada *et al.* 2006: 338 ss).

⁶ El que esos artefactos respondan a planificaciones de la acción explícitamente orientadas a fines, particularmente por medio de burocracias, establece una fina línea que separa a la mediación meramente *técnica* de la mediación *tecnológica*.

Bijker y Law, 1992; Woolgar, 1996). Esta forma de reflexividad hunde sus raíces en viejas tradiciones de análisis, en particular encarnadas en la obra de autores como Max Weber, Max Horkheimer, y Michel Foucault; y, como es habitual en cualquier ejercicio de extrañamiento, conlleva un desencanto: no estamos ya (solamente) fascinados por la potencia técnica de esos aparatos que permiten maravillosas realizaciones técnicas sobre el orden de las cosas, sino que nos preguntamos también por su capacidad para configurar las relaciones con y entre las personas. Pues ninguna tecnología es sociológicamente neutra. Producto de convenciones acerca de lo que es y lo que ha de ser el mundo, siempre ejerce su capacidad de transformación del mundo de las cosas a través de la transformación de las relaciones entre las personas.

Esa actitud de extrañamiento incita habitualmente a hacer una reflexión sobre el lenguaje, en la búsqueda de conexiones y relaciones históricas que permitan des-aislar lo que la retórica tecnocientífica tiende a aislar obstinadamente. En el caso de la comunicación mediada computacionalmente podemos pensar, de forma decisiva, en esa categoría de uso común -el *espacio virtual*-, que ya desde su misma semántica incita a la oposición con el *mundo real*, instaurando un nuevo dualismo en la larga secuencia de dualismos de las ciencias sociales (Lave, 1989). La tecnología de la comunicación mediada computacionalmente se ubica, históricamente, como cualquier otra, en una ampliación del horizonte de lo posible, una objetivación de que lo que antes era deseado, hoy está ya a nuestro alcance. La aceleración de estos desarrollos tecnológicos en las últimas décadas ha configurado también una experiencia peculiar en la relación con nuestros deseos.

Lo que parecía ficción hoy es posible; y este decurso acelerado, esta particular comprensión del tiempo, ha llegado incluso a reformar nuestra sensibilidad hacia los relatos ficcionales, trasladados hoy, de alguna manera, a una experiencia más anclada en el pasado de lo que lo está en el futuro. “Virtual” se revela entonces no como un opuesto de “Real”, sino como una de sus formas institucionales. Una forma que no podemos aislar del orden general de lo real, es decir, en términos etnográficos, del orden de lo que ocurre en la vida concreta de los seres humanos. Y “Realidad virtual” se revela a su vez como un oxímoron, en la afortunada expresión de Don Ihde (2004: 16). En este contexto, “virtual” se entiende mejor como un nuevo nombre para designar a una vieja esfera de problemas: la constituida por las relaciones entre lo posible y lo realizable, entre el deseo y la tecnología (Ihde, 2004: 15 ss.; Bourdieu, 1991). En la práctica, la reflexividad etnográfica, característicamente extrañada, conduce a un entrecomillado de palabras que, como “virtual”, encierran en su semántica interna el mundo de sentido que debemos objetivar por medio de expresiones lingüísticas analíticamente más precisas. Así, donde nos vemos tentados de decir “virtual” podría ser sistemáticamente mejor decir “mediado computacionalmente”.

Entender la mediación computacional como una forma más de convencionalización permite además, como sucede en otros casos, trabajar sobre un concepto múltiple de “realidad”. Un concepto capaz de integrar, hasta cierto punto, los elementos imaginarios de la comunicación con sus efectos performativos en el orden de las prácticas sociales empíricas. Así sucede por ejemplo con el imaginario religioso que, al ser producido por instituciones humanas concretas, ejerce su efecto performativo en la reproducción de las instituciones mismas; o produce reverberaciones en otros campos de práctica social (como en el caso de la traslación del concepto místico de Dios al escenario etnonacional). Des-aislar significa en este sentido, ya no solamente comprender el contexto general de las convenciones que vinculan a la comunicación mediada computacionalmente con cualquier otra forma comunicativa; sino posibilitar una reflexión

comparativa entre el entramado institucional de esta forma de comunicación y otros entramados institucionales que, como el político, el etnopolítico, el escolar o el religioso, constituyen escenarios para la relación entre órdenes imaginarios y órdenes empíricos de socialización.

Intersubjetividad

Cualquier etnografía, al plantearse como una traducción entre un mundo de prácticas de las personas de un campo y un mundo de prácticas analíticas del investigador, es un ejercicio de intersubjetividad (Velasco y Díaz de Rada, 1997). La comunicación mediada por ordenador obliga a hacer un énfasis especial sobre esta categoría de la práctica etnográfica. Este énfasis especial ha de apoyarse en particular en la intensificación de una sensibilidad ya existente en cualquier proyecto etnográfico: la sensibilidad hacia lo que podemos denominar las metonimias del agente. El motivo es muy sencillo, y me extenderé algo más en él en las próximas secciones sobre *localización y encarnación*. Internet parece posibilitar, dada su condición deslocalizada, una mayor capacidad de los agentes para maniobrar sobre sus presentaciones personales en la red. Y no sólo esto. Es posible que precisamente esta característica sea uno de los atractivos fundamentales para usarla, en una versión radical de las relaciones entre el deseo y sus realizaciones, que veíamos más arriba. Esta problemática afecta a un amplio espectro de cuestiones, desde la más trivial (pero no por ello carente de importancia) amenaza a la validez empírica de la información producida, hasta las complejidades que pueden suscitarse en torno a categorías básicas de la relación social (y moral) en etnografía: la autenticidad, la identidad, la confianza (Hine, 2000: 118 ss.; Velasco *et al.*, 2006).

Como el resto de los elementos que estoy tratando en este texto, esta problemática no es específica de la comunicación mediada computacionalmente, pero gana en ella una especial intensidad. La propia Christine Hine rastrea las raíces de la problemática, a través de Meyrowitz (1985) hasta Schütz (1993), pasando por Goffman (1971); un trazado que bien podría complementarse con los trabajos clásicos de Georg Simmel sobre el secreto (1977) y de Marcel Mauss sobre el concepto de persona (1979).

La tesis de partida es, de nuevo, muy sencilla. Cualquier práctica de comunicación humana (incluidas las prácticas reflexivas que mantenemos con nosotros mismos) está mediada por imágenes parciales, metonímicas del agente. De hecho, no es posible en ciencias sociales caracterizar de forma total a ningún agente humano. Ese agente, ese cuerpo socializado que produce acción social es un operador de múltiples presentaciones, múltiples máscaras, sinécdoques, fragmentos que tomamos como indicios de una agencia común. La etnografía siempre se ha ocupado de este problema, pero muy particularmente cuando, con el giro textual, hemos sido plenamente conscientes de las operaciones de recorte y recomposición que practicamos cada vez que atribuimos a las personas de nuestro campo una identidad (Brubaker y Cooper, 2000; Díaz de Rada, 2008). Presentando el problema desde una perspectiva recíproca, no es solamente ni primariamente de las personas del campo de quien debe desconfiar el etnógrafo —finalmente, esas personas están ahí para mostrar cuantas máscaras puedan mostrar, con arreglo a sus propias lógicas de acción—, sino de él mismo con sus tijeras de cortar y su pegamento de montaje. Esta lógica, que es la lógica de la investigación social en lo que respecta a la configuración de los sujetos sociales, siempre ha sido digital, con y sin ordenadores (Abril, 2003).

Cabe preguntarse entonces por qué, en el ámbito de la comunicación mediada por ordenador, se suscita una intensificación de esta problemática. Responderé aquí a esta cuestión de dos maneras. La primera, creo que suficientemente justificada, tiene que ver de nuevo con la ficción del aislamiento del medio computacional y sus consecuencias metodológicas. La segunda está menos justificada racionalmente, y cobra más bien la forma de una sospecha.

La etnografía *en* o *de* la red puede plantearse en relación con problemas o con situaciones de investigación plagados de imposibilidades prácticas en lo que respecta a los escenarios de comunicación. Puede llegar al extremo de tener que restringirse obligatoriamente al escenario de comunicación *on line*. La etnógrafa hará entonces lo que pueda (como siempre), y deberá ser bien consciente de que la limitación de los escenarios de comunicación con las personas del campo constituye, invariablemente, un déficit en cuanto a la intersubjetividad. Ésa podrá ser una buena etnografía, pero será deficitaria en relación con otra que, trabajando sobre el mismo problema, haya permitido un acceso multicontextual en cuanto a la comunicación con las personas.

En este marco, lo que no tiene justificación posible es la restricción voluntaria de esas posibilidades de comunicación al escenario *on line*. Esta restricción voluntaria sólo puede llevarse a efecto desde la ilusión de que el medio *on line* es plenipotenciario en cuanto a las posibilidades de intersubjetividad, supuesto que es infundado, en etnografía, para cualquier medio o escenario concreto de comunicación. Una restricción voluntaria de esa naturaleza implica, para cualquier problema de investigación, un simple desconocimiento de la tarea etnográfica, y de una de sus ventajas genuinas frente a otras formas de investigación social: la triangulación de accesos a la comunicación con las personas del campo. Tal triangulación conlleva el supuesto de que el etnógrafo, a diferencia de otros investigadores sociales, es plenamente consciente del carácter poliédrico y multicontextual de las estrategias humanas de identificación pública. Igualmente, conlleva el supuesto moral de que los ejercicios de falseamiento, encubrimiento e inautenticidad por parte de las personas del campo forman parte ineludible de sus prácticas sociales; y, en una dimensión algo más profunda, la convicción de que la mentira, en sus múltiples modalidades, constituye un conjunto de prácticas que es preciso investigar como parte normal de cualquier proceso social.

Finalmente, la restricción voluntaria al escenario de comunicación *on line* suele conllevar la ficción, no ya del aislamiento comunicativo del medio, sino del aislamiento *comunitario* de los agentes sociales que operan en él. Sin embargo, cualquier etnógrafo sabe que esa ficción entraña la elusión de un problema epistemológico de primera magnitud: ¿cuál es la naturaleza ontológica que se sitúa bajo el predicado “comunidad”? Al eludir este problema, se elude la invitación de la etnografía a realizar una captación procesual de cualquier constituyente social (incluidas las “comunidades” aparentemente más cerradas). A través de una etnografía adecuadamente intersubjetiva, esos constituyentes cobran un aspecto bien diferente de la que ofrece un concepto reificado de “comunidad”. Cualquier constituyente social aparece entonces ante nosotros como un proceso de producción discursiva que puede fraguar o no en la producción de vínculos empíricos más o menos rutinizados, sólidos o clausurados (Baumann, 1999; Cohen, 1985). Siempre que sea posible, una etnografía debe operar tomando por objeto escenarios *on line* y *off line*, y diversificando al máximo las modalidades de ambas clases de escenarios.

Ahora viene mi sospecha, que tiene que ver con el *webcentrismo*, o la fascinación no extrañada ante estas formas de comunicación mediadas computacionalmente. Se encuentran tan ancladas en

nuestra sensibilidad contemporánea, constituyen hasta tal punto apéndices corporales de nuestra subjetividad, implican tantas horas de intimidad tecnológica, que fácilmente pueden llevarnos a sobrevalorar su potencia para realizar una de las viejas aspiraciones del control instrumental del mundo: el control totalmente instrumentalizado de la subjetividad. Estas tecnologías parecen invitar al *voyeurismo*. Pero, si éste fuera el caso, convendría recordar que la etnografía no es voyeurismo (Peacock, 1986), y que el acceso a la intimidad de otros no ha de confundirse, bajo ningún concepto, con las premisas de la comunicación *intersubjetiva*. No se trata sólo, ni siquiera fundamentalmente, de un asunto de repugnancia moral, sino de un problema de la mayor importancia teórica. La etnografía es un ejercicio de indagación en el espacio que se abre, precisamente, entre la intimidad de la experiencia y la acción social como ejercicio público. Ése es, específicamente, el espacio de la cultura.

Descripción densa. Localización

En *La lógica de la investigación etnográfica* desglosábamos el concepto de Clifford Geertz “*descripción densa*” (Geertz, 1973) en distintos componentes prácticos. Uno de ellos es la localización de las prácticas humanas que toma por objeto la investigación, otro es la encarnación (Velasco y Díaz de Rada, 1997: 220-222). Al *localizar* con precisión las prácticas en escenarios concretos de acción, y al *encarnarlas* en agentes sociales concretos, el etnógrafo contribuye a adensar su descripción, que ya no es solamente un tejido de argumentos conceptuales hilados teóricamente, de forma abstracta, ni es solamente una yuxtaposición de instantáneas de práctica, meras constataciones de lo que en ese campo se hace y se dice. Localización y encarnación implican una conciencia de la *selección* de ejemplares empíricos concretos en la trama conceptual de una interpretación teórica de la cultura, una descripción interpretativa, una descripción densa.

La comunicación mediada computacionalmente, que, en su reducción estrictamente tecnológica, se nos aparece como una comunicación *deslocalizada*, intensifica la necesidad de reflexionar sobre la *localización*. En relación con ella, es posible repetir la misma argumentación ya elaborada en relación con la intersubjetividad. Puede que esta forma de comunicación implique la imposibilidad práctica de localizar a los agentes sociales en sus lugares concretos de producción de prácticas, pero esto no debe confundirse con la idea de que tal situación es adecuada u óptima para el etnógrafo. En este sentido, es preciso recordar de nuevo, y quizás ahora con un énfasis más grave, que, mediada o no por este tipo de tecnologías, una etnografía es siempre tanto más productiva cuanto más maximizamos la localización de esos agentes.

Y de nuevo, a la luz de esta categoría conviene advertir algunas ficciones. La más importante es aquí la ficción del globalismo, es decir la ficción de que vivimos en un mundo de hecho globalizado, donde la comunicación transita de modo completamente libre y fluido, liberado de una vez por todas de todo tipo de anclajes socioestructurales; la ficción de que poblamos un mundo de agentes en estado puro, agentes no sujetos, que se prodigan en todas las esferas de la vida. Un mundo en que el individuo puro actúa, por fin, libre de ataduras. Sin embargo, éste no es nuestro mundo. Nuestro mundo, y esto depende mucho de cuál sea en concreto la parte del mundo de la que hablamos, es, más bien, un lugar atravesado parcialmente por corrientes globales de personas, mercancías y mensajes, en toda clase de escenarios de armonía e inarmonía *local*. Y, precisamente, porque hay personas de carne y hueso sujetas a sus mundos convencionales en concretos lugares, puede ser que esas corrientes globales soplen como una brisa suave o choquen estrepitosamente de manera catastrófica con ellas (Díaz de Rada, 2004).

La comunicación mediada por ordenador alienta la ideología globalista, y de hecho se ha convertido en uno de sus emblemas primordiales. Pues ¿qué mejor imagen de la “era global” que la de un individuo comunicándose íntimamente en un medio aparentemente impersonal sin otra atadura que la del *software* y el *hardware*? ¿Qué imagen puede haber más acabada de la desujeción del mundo, de su total desocialización, que la de un individuo que sólo se encuentra limitado por la tecnociencia; ese espacio que predica de sí mismo, a través de quienes lo ocupan, su completa autonomía de todo orden social⁷? ¿Qué puede satisfacer mejor el ideal extremo de *lo virtual*, de la expansión de lo posible, del deseo desatado; la imagen de un ser humano que tan sólo depende de un dispositivo instrumental aparentemente liberado por completo de las restricciones de la convención?

La confrontación de la etnografía con la localización, cuando se trata de la comunicación mediada computacionalmente, obliga también a poner un acento especial en el problema del holismo. El problema del acceso a una totalidad cultural es aquí tan relevante, que podríamos hacer el ejercicio de leer *Virtual ethnography* (Hine, 2000) como un ensayo sobre las imágenes de la totalidad, y sobre las dificultades que entraña la etnografía mediada computacionalmente cuando se trata de construir una imagen holística del contexto. Sin embargo, este problema cobra aquí especial agudeza a condición de sostener que la única imagen posible de una totalidad en etnografía es la que se deriva de la existencia de una comunidad insular claramente localizada. Hine sostiene a veces este engañoso supuesto, como en este momento de su texto: “[...] *Estos desarrollos abren un espacio para pensar acerca de la etnografía como un modo de conocimiento basado en la experiencia que no exige la aspiración de producir un estudio holístico de una cultura delimitada*” (Hine, 2000: 10). Pero este supuesto no es, en modo alguno, necesario.

Durante las últimas décadas, hemos insistido en que el *local* de la etnografía no puede ser ya confundido con un lugar socioculturalmente delimitado (Burawoy *et al.*, 1991; Marcus, 1995; Strathern, 1992, 2004; Cruces, 2003); y Hine es, desde luego, plenamente consciente de ello en la mayor parte de su texto. Pero en la tradición antropológica pueden encontrarse diferentes versiones del holismo desde hace muchas más décadas (Díaz de Rada, 2003). Una de ellas, la planteada por Louis Dumont en una corriente intelectual de la que es fuente la obra de Marcel Mauss (Dumont, 1987), merece una atención especial, pues encierra el problema fundamental en el que hoy nos vemos envueltos como etnógrafos. El holismo no se define por referencia a una totalidad sociocultural, sino por referencia a una forma de práctica y de reflexividad. El holismo es una intención de investigación que persigue, hasta donde sea posible y significativo, *relaciones* entre categorías de análisis, sujetos e instituciones sociales. Nuestro trabajo consiste en refigurar la vieja noción insular del holismo (la cultura como un todo significativamente integrado en un lugar social (Malinowski, 1984) como una noción relacional del holismo, en la que lo decisivo no son los límites de un cuerpo social como totalidad, sino las relaciones de los agentes sociales en constituyentes complejos. No es la frontera la que define el todo, sino la relación la que nos lleva a configurar una totalidad teóricamente orientada.

⁷ Un desarrollo del concepto de desocialización en el ámbito tecnoinstrumental de la escuela puede encontrarse en Díaz de Rada (1996).

En este tránsito, sin embargo, dos categorías de la práctica etnográfica han de quedar intactas (si lo que se pretende es hacer etnografía): la intención holística como búsqueda de relaciones, y la localización de los agentes sociales que producen relación. Ambas categorías sobreviven sin problemas epistemológicos a la crisis de la localización naturalista de las sociedades humanas, esa forma de localización que entiende a las sociedades como constituyentes territorializados (Gupta y Ferguson, 1992). Porque, de hecho, tan posible es ofrecer una imagen insular de la cultura basándose en una comunidad territorialmente dispersa (por ejemplo, por medio del concepto de “comunidad virtual”), como lo es ofrecer una imagen no insular del espacio teórico de una etnografía basándose en la investigación de instituciones territorializadas (Velasco *et al.*, 2006).

Al poner el énfasis en la localización de los agentes sociales hacemos una etnografía que se basa, ante todo, en la indagación de las *relaciones sociales*, y no sólo en la indagación de las *conexiones instrumentales*. El fenómeno de la conectividad es, en esta interpretación genuinamente etnográfica, un fenómeno importante, pero parcial. Para un etnógrafo no sólo cuentan los agentes como nodos formales en un sistema conectado, sino como agentes de carne y hueso, con experiencias culturales locales y complejas, agentes de convenciones específicas. El análisis de las relaciones sociales obliga a un reconocimiento de las propiedades constitutivas de un campo social, y ese reconocimiento va mucho más allá de la indagación en la conectividad. De lo que se trata es de ofrecer una interpretación de los sentidos sociales (convencionales) de la acción, las modalidades de la relación y los amplios conjuntos institucionales (*on line* y *off line*) que intervienen en la formación de los constituyentes sociales. Un examen meramente posicional de la conectividad de un mundo social, al estilo de los estudios formales de redes sociales, debe ser complementado aquí con un análisis paramétrico de sus volúmenes de capital, y con un análisis semiótico de sus formaciones de sentido (Díaz de Rada, 2007b). Esto es gradualmente imposible conforme nos alejamos del precepto de la localización.

Descripción densa. Encarnación

Así pues, por más que, en algunos casos, pueda ser difícil un acceso a esos agentes sociales como personas de carne y hueso, la etnografía los buscará allá donde se encuentren, en la medida de sus posibilidades. Algunos estudiosos de la tecnología, como Don Ihde, han de practicar fenomenológicos experimentos mentales para *imaginarse* las condiciones corporales de su uso, con objeto de producir una reflexión encarnada hasta donde llegan sus posibilidades figurativas (Ihde, 2004). Aquí la etnografía puede hacer una contribución decisiva, al hacer intervenir en esa figuración las prácticas corporales concretas de quienes usan la tecnología. Sería realmente insensato abocarse a una etnografía de la pantalla, especialmente cuando no hay necesidad de hacerlo. Sería absurdo fascinarse con la ilusión de totalidad informativa que presenta la pantalla de un ordenador y perder la oportunidad de comprender, con el mayor detalle empírico posible, qué es lo que de hecho hacen *con* él las personas que se comunican a través de él. Esta autolimitación conduce, por un inesperado camino, a asentar un viejo ideal positivista que, precisamente, intentamos poner en cuestión como etnógrafos: la producción de una sociología sin sujeto (o, lo que es más grave, sin agente).

La comunicación mediada computacionalmente ofrece, de hecho, una oportunidad sin precedentes para indagar en la constitución instrumental de las subjetividades contemporáneas, a través de la encarnación de la tecnología en cuerpos sociales concretos. Esta línea de pensamiento

va desde la indagación en la constitución burocrática de la agencia moderna, empezando estratégicamente en Max Weber, hasta el examen de la tardomoderna configuración de esa agencia que Haraway denominó *Cyborg* (Haraway, 1991; Gray, 1995).

Igualmente, este campo de indagación es fundamental para un refinamiento teórico de nuestros conceptos de agencia (Giddens, 1984; Pickering, 1995; Kockelman, 2007). Desde mi punto de vista sólo cabe hacer aquí una advertencia general que, creo, tiene importantes consecuencias teóricas. Un análisis sensato de las relaciones sociales mediadas tecnológicamente (no sólo, en este caso, computacionalmente), aconseja adoptar una actitud de prudencia en cuanto a la atribución de agencia a los dispositivos tecnológicos. Cuando escribo este texto en mi teclado, puedo llegar a imaginar innumerables propiedades que, inscritas en la conformación tecnológica de esta máquina, *me disponen* para una particular forma de acción, y *me impiden*, selectivamente, poner otras formas de acción en juego. También puedo imaginar (y aquí mi imaginación es más limitada) que esta máquina *hace* muchas cosas que yo, de hecho, no estoy haciendo. Sin embargo, para no caer en los excesos que a veces propicia la lectura rápida de algunos textos de Bruno Latour, me parece sensato mantener firmemente establecidas dos ideas: (a) que lo que hace la máquina es consecuencia de lo que hicieron las personas que la fabricaron; y (b) que, al menos en una descripción significativa de mi acción, soy yo, y no la máquina, quien escribe fundamentalmente este texto. La diferencia crucial entre una acción (humana) y un comportamiento (no necesariamente humano) se suscitó hace muchas décadas en el contexto de la discusión sobre el *behaviorismo*, una doctrina inspirada, por cierto, en ideales de control instrumental del mundo social que laten hoy en día en este entorno computacional. La acción humana constituye e instituye convenciones socioculturales, el comportamiento (no necesariamente humano) no. Si es que los dispositivos tecnológicos incorporan alguna capacidad agencial, no será desde luego, en el sentido de su capacidad para *crear* institución. No por el momento.

Bibliografía

Abril, Gonzalo.

2003. **Cortar y pegar. La fragmentación visual en los orígenes del texto informativo.** Cátedra, Madrid.

Ardévol, Elisenda, Adolfo Estalella y Daniel Domínguez (Coords.).

2008. **La mediación tecnológica en la práctica etnográfica.** *Actas del XI Congreso de Antropología.*, Ankulegi, San Sebastián.

Baumann, Gerd.

1999. **The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities.** Routledge, Londres.

Berger, Peter, Thomas Luckmann.

1986 [1964]. **La construcción social de la realidad.** Amorrortu, Buenos Aires.

Bijker, Wiebe, y John Law, (Eds.).

1992. **Shaping Technology / Building Society: Studies in Sociotechnical Change (Inside Technology).** MIT Press, Massachusetts.

Bourdieu, Pierre.

1991 [1980]. **El sentido práctico.** Taurus, Madrid.

Brubaker, Rogers, y Frederick Cooper.

2000. **Beyond “Identity”.** *Theory and Society.* N° 29, pp. 1-47.

Burawoy, Michael, *et al.*

1991 **Ethnography Unbound. Power and Resistance in the Modern Metropolis.** University of California Press, Berkeley.

Clifford, James.

1988. **The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art.** Harvard University Press, Cambridge.

Cohen, Anthony P.

1985. **The Symbolic Construction of Community.** Tavistock, Londres.

Cruces, Francisco.

2003. **Etnografías sin final feliz. Sobre las condiciones de posibilidad del trabajo de campo urbano en contextos globalizados.** *Revista de dialectología y tradiciones populares*. Vol. LVIII, N° 2, pp. 161-178.

Díaz de Rada, Ángel.

1996. **Los primeros de la clase y los últimos románticos. Una etnografía para la crítica de la visión instrumental de la enseñanza.** Siglo XXI, Madrid.

2003. **Las formas del holismo. La construcción teórica de la totalidad en etnografía.** *Revista de dialectología y tradiciones populares*. Vol. LVIII, N° 1, pp. 237-262.

2004. **El sujeto en la corriente. Reflexiones sobre el sujeto social en condiciones de globalización.** En: Luis Díaz G. Viana (Coord.). *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*. Pp. 77-102. CSIC, Madrid.

2007a. **School Bureaucracy, Ethnography and Culture: Conceptual Obstacles to Doing Ethnography in Schools.** *Social Anthropology*. N° 15, 2, pp. 205-222.

2007b. **Valer y Valor. Una exhumación de la teoría el valor para reflexionar sobre la desigualdad y la diferencia en relación con la escuela.** *Revista de Antropología Social*. N°16, pp. 117-158.

2008. **¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi.** *Revista de dialectología y tradiciones populares*. Vol. LXIII, N° 1, pp. 187-235.

Díaz G. Viana, Luis (Coord.).

2004. **El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización.** CSIC, Madrid.

Dumont, Louis.

1987 [1980]. **El valor en los modernos y en los otros.** En: *Ensayos sobre el individualismo*. pp. 239-275. Alianza, Madrid.

Geertz, Clifford.

1973. **Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture.** En: *The Interpretation of Cultures*. pp. 3-30. Basic Books, Nueva York.

1989. **El antropólogo como autor.** Paidós, Buenos Aires.

Giddens, Anthony.

1984. **The Constitution of Society.** Polity Press, Cambridge.

Goffman, Erving.

1971 [1959]. **The Presentation of Self in Everyday Life.** Penguin, Harmondsworth.

Gray, Chris H. (Ed.).

1995. **The Cyborg Handbook.** Routledge, Nueva York.

Gupta, Akhil, y James Ferguson.

1992. **Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference.** *Cultural Anthropology*. N° 7 (1), pp. 6-23.

Haraway, Donna J.

1991. **Simians, Cyborgs, and Women: Reinventing Nature.** Routledge, Nueva York.

Hine, Christine.

2000. **Virtual Ethnography.** Sage, Londres.

Ihde, Don.

2004. **Los cuerpos en la tecnología. Nuevas tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo.** UOC, Barcelona.

Jackson, Anthony. (Ed.).

1987. **Anthropology at Home.** Tavistock, Londres.

Kockelman, Paul.

2007. **Agency. The Relation between Meaning, Power, and Knowledge.** *Current Anthropology*, 48, 3: 375-401.

Latour, Bruno.

1987. **Science in Action.** Harvard University Press, Cambridge.

Lave, Jean.

1989. **Cognition in Practice.** Harvard University Press, Cambridge.

Leung, Linda.

2005. **Virtual Ethnicity. Race, Resistance and the World Wide Web.** Aldershot, Ashgate.

Mailloux, Steven.

1982. **Interpretive Conventions: The Reader in the Study of American Fiction.** Cornell University Press, New York.

Mailloux, Steven.

2003. **Convention and Context.** *New Literary History*. N° 14(2), pp. 399-407.

Malinowski, Bronislaw.

1984 [1944]. **Una teoría científica de la cultura.** Sarpe, Madrid.

Marcus, George E.

1995. **Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-Sited Ethnography.** *Annual Review of Anthropology*. N° 24, pp. 95-117.

Marcus, George E., y Michael M. J. Fischer.

1986. **Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences.** The University of Chicago Press, Chicago.

Mauss, Marcel.

1979. **Sobre la categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del `yo`.** En: *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid.

Meyrowitz, Joshua.

1985. **No sense of Place: the Impact of Electronic Media on Social Behavior.** Oxford University Press, Nueva York.

Miller, Daniel, y Don Slater.

2000. **The Internet. An Ethnographic Approach.** Berg, Nueva York.

Ogbu, John U.

1993 [1981]. **Etnografía escolar. Una aproximación a nivel múltiple.** En: Honorio Velasco, F. Javier García Castaño y Ángel Díaz de Rada (Eds.), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar.* pp. 145-174. Trotta, Madrid.

Peacock, James L.

1986. **The Anthropological Lens. Harsh Light, Soft Focus.** Cambridge University Press, Londres.

Pickering, Andrew.

1995. **The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science.** University of Chicago Press, Chicago.

Ramírez Goicoechea, Eugenia.

2007. **Tiempos de internet: Jóvenes en-red-ados on y off-line.** Proyecto de investigación no publicado.

Ricoeur, Paul.

1985 [1972], **Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción.** Docencia, Buenos Aires.

Schütz, Alfred.

1993 [1932]. **La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva.** Paidós, Barcelona.

Schütz, Alfred, y Thomas Luckmann.

2001 [1973]. **Las estructuras del mundo de la vida.** Amorrortu, Buenos Aires.

Simmel, Georg.

1977. **El secreto y la sociedad secreta.** En: *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización, I.* pp. 357-424. Revista de Occidente, Madrid.

Storting (Parlamento Noruego).

2004-2005. Innst. O.nr.80: **Instilling fra Justiskomiteen om lov om rettsforhold og forvaltning av grunn og naturressurser i Finnmark fylke (Finnmarksloven).**

Strathern, Marilyn.

1992. **Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post-Plural World.** En: Adam Kuper (Ed.), *Conceptualizing Society*. pp. 75-104. Routledge, Londres.

Strathern, Marilyn.

2004. **Partial Connections.** Altamira Press, Oxford.

Velasco, Honorio, y Ángel Díaz de Rada.

1997. **La lógica de la investigación etnográfica.** Trotta, Madrid.

Velasco, Honorio, Ángel Díaz de Rada, Francisco Cruces, *et al.*

2006. **La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos.** Editorial Universitaria Ramón Areces, Madrid.

Velasco, Honorio, F. Javier García Castaño y Ángel Díaz de Rada (Eds.).

1993. **Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar.** Trotta, Madrid.

Wolcott, Harry F.

1993 [1985]. **Sobre la intención etnográfica.** En: Honorio Velasco, García Castaño, Fco. Javier y Ángel Díaz de Rada (Eds.). 1993. **Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar.** pp. 127-144. Trotta, Madrid.

Woolgar, Steve.

1996. **Technologies as Cultural Artifacts.** En: Malcolm Peltu y William H. Dutton (Eds.), *Information and Communication Technologies. Visions and Realities*. Pp. 87-102. Oxford University Press, Oxford.