

A PANDEMIA E O DIGITAL

Jean Segata

Departamento de Antropologia
Universidade Federal do Rio
Grande do Sul

Resumo: Neste trabalho são abordados alguns dos desafios implicados na etnografia online em tempos de pandemia. De um lado, os discursos universalistas e vírus-centrados da biologia, a uniformização de tendências, como a de grupos de risco e a polarização de debates entre ciência e negacionismo que tendem a formatar as múltiplas experiências da pandemia nos limites de discursos hegemônicos. Do outro, o trabalho de campo etnográfico que tem sido desenvolvido por meios de tecnologias digitais, onde é preciso considerar que a forma intensiva com a qual o *layout* de redes sociais reúne muitas pessoas no mesmo espaço, e tende a amplificar a observação em detrimento da participação. No meu argumento, em ambos os casos, as escalas globais, tanto da pandemia como do digital tendem a dificultar a apreensão da situacionalidade e da contingência próprias da experiência etnográfica.

Palavras-chave: covid-19; pandemia; tecnologias digitais; escalas; etnografia.

A pandemia de Covid-19 tem trazido inúmeros desafios à pesquisa antropológica. Um deles tem a ver com o trabalho de campo, sobretudo em tempos de isolamento social. Em encontros com estudantes de antropologia e de sociologia da UFF e da UFRGS, mas também pesquisadores da Anpocs, eu fui provocado a falar sobre este tema. Por vezes, enfatizei as dificuldades de se fazer etnografia em meio a uma catástrofe sanitária em escala global; noutras pus acento na etnografia online. Aqui, eu cruzarei estes dois tópicos, resumidos como “a pandemia e o digital”. O meu propósito é mostrar como ambos exigem que lidemos com problemas de escala e de delegação que tendem a dificultar a valorização da experiência etnográfica situada¹.

A pandemia

Pandemia é um termo amplamente utilizado no universo biomédico para descrever uma tendência epidemiológica de ampla escala. A irrupção localizada de

¹ Este trabalho integra o projeto “A Covid-19 no Brasil: análise e resposta aos impactos sociais da pandemia entre profissionais de saúde e população em isolamento” (Convênio Ref.: 0464/20 FINEP/UFRGS). A pesquisa é desenvolvida pela Rede Covid-19 Humanidades MCTI e integra o conjunto de ações da Rede Vírus MCTI financiadas pelo Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações para o enfrentamento da pandemia”

uma infecção, seja ela nova ou já conhecida, é descrita como surto. Quando a ocorrência se mantém por um certo período de tempo e se espalha entre certas populações ou extensões geográficas, é tratada como epidemia. No caso de uma pandemia, muitos surtos estão acontecendo ao mesmo tempo e espalhados por toda a parte, entre as mais diferentes populações e territórios. Assim, uma pandemia pode se tornar evento em escala global. Foi o que aconteceu com a Covid-19. Em menos de três meses, mais de 210 países e territórios confirmaram contaminações com o novo coronavírus, casos da doença e de mortes. Mas escala global de um evento não significa que ele seja universal ou homogêneo. Esta é uma questão fundamental quando pensamos em ferramentas antropológicas para análises e respostas a um evento crítico desta natureza (Segata, 2020a; 2020b).

Uma pandemia é, então, um evento múltiplo. Os surtos que o constituem nunca são iguais. Cada um deles pode ter intensidades, qualidades, formas de agravo, prevalência e de contenção que são muito particulares. Há distinções socioeconômicas, culturais, políticas, ambientais, coletivas ou mesmo individuais que tensionam a homogeneidade do risco, da doença e do cuidado. Há formas de estabelecer alguns padrões, como por exemplo, a identificação do agente patógeno e a compreensão de sua mecânica biológica de infecção. Mas, de um ponto de vista antropológico, um vírus sozinho não faz pandemia, tampouco explica a doença que pode resultar do contato com ele. Há sempre um emaranhado mais ou menos contingente que estabelece condições favoráveis para que um evento como este ganhe forma, extensão e intensidade. Então, falta d'água em inúmeras comunidades faz pandemia. Negacionismo e *fake news* fazem pandemia. Racismo estrutural e ambiental, desigualdades de gênero e falta de acesso a direitos fundamentais fazem pandemia. Uma economia precária, que impede que toda a população se isole e viva o tempo do cuidado com segurança, faz pandemia. Ônibus lotado, linhas de produção a todo vapor, comércio aberto. A lista é grande e o vírus é só um dos itens dela. Em termos mais próximos daqueles de Annemarie Mol (2002), são as materialidades, os discursos e as práticas particulares que *atuam* múltiplas vulnerabilidades e riscos, mas também as formas de cuidado e a própria experiência de saúde, adoecimento e cura. Enfim, pandemia é um tipo ideal, quase abstrato, que precisa ser etnograficamente materializado, situado.

O problema, como bem salientou Charles Rosenberg (1992), é que a natureza episódica e excepcional deste tipo de crise em tempo real impele respostas imediatas. Acontece que quase sempre elas tendem a evitar interpretações culturalistas de saúde e doença, dificultando modelos explicativos locais. O discurso vírus-cêntrico é o melhor exemplo. A pandemia foi empacotada pelo novo coronavírus e as explicações tecnocráticas e elitistas da biomedicina hegemônica. Algumas vezes, receitas terapêuticas tradicionais, como chás a base de ervas, mel, limão ou cachaça, óleos e cristais e toda uma sorte de rituais espirituais e religiosos para o cuidado e a cura de si e de certas coletividades são rechaçados pela opinião pública e acadêmica no registro do que é *fake* ou do *negacionismo*. Outras vezes, experiências localizadas ecoam apenas a certa distância à gramática científica. “Pegar o corona” ou “ficar com Covid”

são termos que passam a moldar ansiedades e incertezas, mas também as novas rotinas, conversas e *memes*, sem ser, necessariamente, apropriados de forma técnica. De uma ou de outra forma, o alastramento de modelos globais que obliteram conhecimentos e práticas locais é endossado, seja pela negação dos conhecimentos culturalmente situados, seja pela introdução sutil de novas gramáticas entre eles. Modelos locais quase nunca ganham a mesma relevância, por exemplo, do que o discurso vírus-centrado. Tensionar a narrativa que se constituiu em torno do “coronavírus” e se atentar para o que mais compõe com ele uma situação de pandemia é um desafio contínuo.

É claro que neste ínterim temos vivido muitos surtos de negacionismo. Mas, também é preciso situá-los e compreendê-los. Sobremaneira, eles se manifestam, na inobservância de práticas de cuidado e de proteção baseadas em pesquisas da microbiologia e da epidemiologia, que elucidam as mecânicas de contágio e de desenvolvimento das infecções. Eles também aparecem na contestação de equipamentos e imunizantes, como máscaras e vacinas. Nega-se também o formato da Terra, leis da física e da lógica ou o potencial de certos compostos químicos. No entanto, ainda que barulhento, esse movimento - organizado ou espontâneo - tem uma geografia mais ou menos tangenciável e estender o seu vocabulário aos conhecimentos e práticas culturalmente situados ou a tudo aquilo que não é ciência é um erro analítico. A longa e profícua trajetória da antropologia da saúde e suas pesquisas sobre itinerários terapêuticos já nos forneceu provas suficientes de que uma benção ou um banho de imersão em ervas não implica em negar a ciência, mas de compor com ela experiências de cuidado. Conforto para as perturbações são buscadas entre líderes religiosos, psiquiatras, psicólogos e literatura de autoajuda; medicamentos de receituário médico são administrados com chás e garrafadas e exames laboratoriais confirmam o diagnóstico de videntes, cartomantes ou dos próprios sonhos, como mostraram muitos trabalhos de antropólogas como Sônia Maluf (1999) e Ester Jean Langdon (2014), por exemplo. Uma imagem que vi de relance na televisão, de uma senhora idosa tomando a vacina contra a Covid-19 enquanto rezava com um terço na mão, resume bem este ponto.

Para além disso, o negacionismo não deve ser convertido em uma entidade (e nem em uma identidade) prescritiva e autoexplicativa. É preciso compreender o que é, de que forma e em quais circunstâncias algo é negado? Quais são os mecanismos e discursos que atuam na tomada de decisão de alguém que opta por não usar máscara ou que prefere cloroquina à vacina? Que sentidos de saúde e doença, de risco, de cuidado e de proteção estão implicados? Enfim, uma coisa é negar a ciência, outra, bem diferente, é tensioná-la e resistir à sua vontade hegemônica.

Enfim, é preciso *descolonizar* a pandemia. Conhecer o vírus é fundamental, mas a sua superexposição costuma desviar a atenção dos agravantes locais constituídos de profundas estruturas de desigualdade e injustiça social. O conhecimento científico e o desenvolvimento tecnológico associados são um porto seguro, mas a sua hegemonização enfraquece a diversidade de saberes. O negacionismo científico é tão perigoso quanto o negacionismo cultural. Além disso, o volume de casos, as proporções

entre quem destes adoeceu e precisou cuidados médicos e em que nível de atenção; o número de mortes; as intersecções de gênero, e de raça; o nível socioeconômico, a faixa etária, o grau de instrução ou o tipo de atividade profissional são algumas das informações quantificáveis que são fundamentais para sugerir alguns dos formatos da pandemia. Mas é preciso “preencher” essas métricas com trajetórias, biografias e experiências individuais e coletivas que nos permitam dar conta das memórias e múltiplos sentidos deste evento crítico. A pandemia não pode ser apenas um amontoado de dados.

O digital

Faz pelo menos quatro décadas que a antropologia tem dedicado pesquisas às uma miríade de fenômenos ligados à emergência de novas tecnologias digitais, seus artefatos e suas possibilidades de sociabilidade - salientemente, máquinas computacionais conectadas em rede. Em um livro que organizei com Theophilos Rifiotis, intitulado *Políticas etnográficas no campo da Cibercultura* (2016), há um conjunto de trabalhos que mostra que a produção antropológica que dá formato a este campo respondeu à própria dinâmica de transformação de plataformas e dispositivos. Eu me refiro à etnografias sobre listas de discussão, comunidades virtuais, jogos online, blogs, redes sociais, mas também ativismos como aqueles ligados ao software livre.

Também é interessante destacar o modo como essa produção se apegou, de início, às camadas do digital mais “povoadas”. Era uma antropologia que precisava lidar com gente, com o *antropos*, e que ainda não estava tensionada por uma abertura mais recente de um social que não fosse apenas um coletivo de humanos. Mas, os estudos de ciência e de tecnologia, talvez mais robustamente influenciados no Brasil pela Teoria Ator-Rede, nos permitiram avançar neste tópico. Não é por menos que nas produções mais recentes as plataformas, os códigos, os algoritmos, mas também o silício, as infraestruturas de cabeamento e esse amplo emaranhado que é mobilizado para atuar nesses dispositivos e suas formas de relação também têm ganhado lugar nas etnografias com protagonismos políticos e biografias legíveis.

Mas, no limite breve deste texto, eu gostaria de destacar o modo como esta categoria elástica que é o digital transita entre objeto e ferramenta de pesquisa. Não se trata de uma trajetória linear ou excludente. Mas é bastante sensível a diferença entre uma vontade mais ou menos especializada de descrever e analisar estas tecnologias de um lado, e uma amplificação do debate sobre o seu emprego como ferramenta de pesquisa. De uma ou outra forma, não dava mais pra varrer “o digital” para debaixo do tapete. O *graffiti* do muro foi parar no *Facebook*, a pegação da balada começa no *Tinder*, a articulação indígena se desenvolve no *WhatsApp*. A antropologia se deu por conta de que faz anos que a gente não “entra mais na internet”, por exemplo. A gente vive ela. O digital entrou em nós de forma pervasiva e em maior ou menor grau, também passou a ser incorporado como um meio privilegiado de produção de encontros etnográficos e este é outro dos desafios da pesquisa antropológica na pandemia.

Ao longo do último ano, inúmeras vezes eu participei de encontros onde se

debateu um amplo conjunto de dúvidas sobre as possibilidades de trabalho de campo por meios “remotos”, sobretudo por meio de redes como *Facebook*, *WhatsApp*, *Twitter* e *Instagram*. Acontece que as redes sociais da internet também são uma espécie de pandemia. O *Facebook*, por exemplo, é um conjunto de surtos de interação, com intensidades e qualidades distintas. Eles estão acontecendo ao mesmo tempo e espalhados por toda a parte. Eles formam emaranhados mais ou menos conectados onde eventos acontecem e circulam *como se fossem dados*. As plataformas que sustentam estas redes sociais podem ter uma escala global. Também podemos padronizar seus códigos de propagação e compreender a sua mecânica de atuação, como fazemos com os vírus. No entanto, cada interação, cada postagem, cada surto de relação em uma rede social tem uma história para contar. Elas têm intensidades e qualidades e formam experiências singulares. Redes sociais da internet também são um tipo abstrato que precisa ser situado.

Tem uma história que eu costumo contar e que ecoa este tipo de preocupação. Aconteceu enquanto eu fazia trabalho de campo em comunidades do *Orkut*, entre 2005 e 2007. Na época, a internet ainda era muito descrita como um mundo virtual que permitia a desterritorialização. Ou seja, parecia uma realidade à parte, destacável do cotidiano, do curso da vida e que tinha a capacidade de nos fazer ir para longe, conhecer novas coisas e lugares, fazer novas amizades, etc. Eu tinha uma hipótese diferente. As experiências que eu vinha registrando em meu trabalho de campo sugeriam que o *Orkut* permitia “borrar as fronteiras” entre o “mundo virtual” e o “mundo real”, além do que ele ajudava na volta para lugares do passado e a constituição de suas memórias. Eu fazia campo em comunidades que se remetiam à minha cidade natal e à primeira escola que frequentei. Era interessante perceber que conversas e brigas começavam na praça central da cidade e continuavam nos fóruns de discussão da rede social, e, ao invés de novas amizades, nós nos reencontrávamos depois de muitos anos para lembrar lugares e situações.

Em uma das vezes em que eu estava na cidade houve uma grande festa, ligada à santa padroeira da igreja católica local. No baile, um dos meus amigos, que eu acompanhava na pesquisa, embebedou-se, como a maior parte das pessoas na festa. No entanto, na segunda-feira seguinte, começaram a aparecer postagens nas comunidades do *Orkut* condenando o que eles chamavam de “farra” e “vergonheira”. Em pouco horas haviam dezenas de xingamentos bastante pesados e as coisas só se avolumavam. Eu acompanhava apreensivo. O meu amigo não respondia àquele “linchamento virtual” e eu comecei a me preocupar se ele estava bem de saúde; se ele não havia “passado mal” por excesso de bebida. Na época, tentei me comunicar com ele pelo *MSN* (*Messenger*), mas ele não respondia meus inúmeros chamados. Tentei o *chat* privado do *Orkut*, também sem sucesso. Mande mensagem de *SMS* pelo telefone celular, liguei, mandei e-mail, e nada. Tentei o *Twitter* e o telefone fixo e, por fim, liguei para o seu trabalho e, enfim, alguém o chamou. Ele me explicou que na sua empresa não podia deixar o celular ligado. Também não podia acessar o *Orkut* nem o seu email pessoal no computador e por isso não sabia o que estava acontecendo. O tempo real há 15 anos não era tão real assim ou tão “em tempo” como agora, quando estamos conectados o

tempo todo e em todo lugar por meio de dispositivos móveis, como o *smartphone*. O meu amigo ouviu assustado o que lhe contei e ficamos de ver o que fazer à noite. Quando ele chegou em casa, começamos a trocar mensagens pelo *MSN*. Ele me mandava opções de respostas à série de xingamentos. Eu ponderava sobre algumas frases, sugeria para não responder com os mesmos termos que seus detratores, até que ele finalmente postou um recado de resposta. Imediatamente, eu fiz um *printscreen* para o registro da sua postagem e juntei a outros que já tinha feito ao longo do dia. Essa imagem ilustrou um trecho da minha dissertação de mestrado, onde descrevo alguns conflitos. A questão é que aquela imagem não capturou toda a tensão, as inúmeras e frustradas tentativas de contato, as trocas de mensagens por telefone e *MSN*, as negociações, mas também as risadas e conversas que eu e o meu amigo demos até o ponto dele postar o comentário que eu capturei com uma fotografia da tela. Havia nela um conjunto interessante de dados que mostrava alguém sensivelmente incomodado. Mas, a experiência compartilhada entre nós, não estava lá.

A situação com meu amigo foi decisiva para que eu compreendesse alguns dos desafios de se fazer etnografia online, sobretudo por meio da observação participante. Até então, eu me perguntava se fazer *prints* das telas ou o *backup*/arquivamento das conversas dos bate-papos era o suficiente como registro. Se naquele meio era preciso também manter o tradicional diário de campo (analógico). Se o digital não facilitaria o trabalho de etnografia. Além do mais, por pelo menos mais 8 anos aquela série de comentários e xingamentos e a resposta do meu amigo ficaram *postadas*, até que o *Orkut* foi descontinuado em 2014. Era só acessar. Mas, ficou claro para mim que etnografia não é coleta de dados sem experiência. Qualquer pessoa que entrasse naquelas comunidades e encontrasse as postagens *observaria* dados interessantes, a depender de suas intenções de pesquisa. Mas ninguém encontraria a experiência única da qual eu *participei*. Aquele trabalho etnográfico aconteceu no *Orkut* - mas não nele ou sobre ele como um todo: foram experiências localizadas, contingentes; foram vivências compartilhadas com seis pessoas, à despeito das mais de 300 na comunidade ou das milhões que usavam, de forma múltipla e distinta, aquela plataforma e suas inúmeras possibilidades de constituir redes. O *print* daquele episódio é apenas um exemplo de registro que não conta sozinho a história. Por isso eu me pergunto que histórias são apagadas quando saímos nas redes sociais fazendo fotografias sem viver as suas experiências, prescrevendo relações e redes a partir da plataforma?

Assim, não parece adequado tratar a etnografia como uma tarefa de colecionamento de postagens e de comentários pinçados no *feed* e nos murais. Desde os *Argonautas*, de Malinowski, aos dias atuais a etnografia passou por importantes transformações. A principal delas - além de um conjunto de trabalhos que denunciou a benevolência, a colonização de pensamento por meio da universalização de categorias geograficamente situadas na Europa branca - talvez seja a de que deixamos de considerar o trabalho de campo como uma coleta de dados para pensá-lo como um encontro - ou seja, a produção de uma experiência compartilhada com conexões mais ou menos parciais de mundos, de conhecimentos.

Aqui também se materializa um dos pontos centrais do debate sobre a ética

em pesquisa na antropologia. A exigência de uma contínua negociação dos termos da relação, dos termos da partilha. Não é no papel do *Termo de Consentimento* que se define ética, como muito já se debateu na disciplina. Assim, não é nos *Termos de Uso* dessas plataformas que suportam as redes sociais da internet que encontraremos a solução, mesmo que elas quase sempre se esforcem para dizer que tudo o que está ali é público. Na antropologia a gente não negocia com plataforma. Nós damos preeminência à aceitação contínua, à relação, à partilha conjunta de experiências. Informação e dados na etnografia têm corpo, relação e experiência de quem define o que é público ou não é, são as pessoas com quem estamos vivendo esta experiência. Não parece correto sair pinçando postagem e fazendo *prints*: nem tudo o que está *publicado* é necessariamente *público*. Sobretudo, se trabalhamos com experiências situadas, misturar postagens e recortes - dados - de diferentes naturezas e situações tende a produzir descontextualizações que só interessam aos argumentos de quem pesquisa - e isso é perigoso, pois apaga a experiência partilhada para dissecar apenas dados.

É claro que a etnografia de documentos e a pesquisa com arquivos concentram exemplos robustos de práticas e ferramentas consolidadas para a pesquisa, que lida com o registro de informação do qual foi produzido sem a presença do/a antropólogo/a. Há muitas razões que justificam etnografias documentais e de arquivos. Este tipo de material produz realidades a partir de registros escritos, cartográficos, sonoros ou imagéticos. Eles também formam terrenos para a construção de memórias individuais e de coletividades, e nos informam sobre contextos e temporalidades. Além de tudo, documentos e arquivos expandem a experiência etnográfica. Podemos nos encontrar com eles. Mas, eles também medeiam situações de pesquisa que, por diferentes razões, não podem acontecer por meio do contato direto com certas populações. Mas, quais as implicações de converter o *Facebook* ou o *Twitter* em um tipo de arquivo e compreender as suas postagens como documentos de acesso público?

Enfim, o digital se tornou uma forma robusta de representação. Ele emprega códigos genéticos e binários, com os quais podemos converter pessoas em arranjos protéicos - um conjunto de dados de DNA ou converter as suas relações em impulsoselétricos (baseados em códigos binários). Assim, o digital inscreve a vida em linguagem matemática. Para mim, essa datificação da vida é um ponto de crítica urgente para a etnografia e não uma infraestrutura privilegiada para a sua realização. Além disso, o algoritmo das redes sociais é facilmente confundido com o informante colonial - aquele representante administrativo que atuava como fonte privilegiada de informação e como tradutor do pensamento nativo para o antropólogo em campo. O algoritmo atua discretamente nos acessos, na produção de atalhos, no resumo de situações, na conformação de eventos mais ou menos borbulhantes: ele se interpõe ao contato direto e limita a experiência etnográfica. Então, eu defendo que empreendimentos etnográficos não deveriam ser executados como algoritmos programados para pinçar informações de interesse, a menos que estejamos de acordo que um *update* da disciplina inclua uma nova modalidade metodológica que *equipare etnografia a mineração de dados*. Uma *data-mining anthropology*.

Considerações finais

Os discursos universalistas e vírus-centrados da biologia, a uniformização de tendências, como a de grupos de risco e a polarização de debates entre ciência e negacionismo tendem a formatar as múltiplas experiências da pandemia nos limites de discursos hegemônicos. Apesar da pandemia Covid-19 ser um evento em escala global, ela se realiza de maneira diversa, múltipla a partir da singularidade de infraestruturas, ambientes, práticas, sentidos, relações e hábitos de vida particulares. Ao considerarmos conhecimentos e formas culturais localizadas, religiosidades, etnicidade, gênero, desigualdades econômicas ou relações de trabalho, temos condições de compreender os efeitos da pandemia e oferecer avaliações e respostas mais fidedignas às realidades distintas onde ela ocorre.

Ao passo disso, em um momento em que o trabalho de campo etnográfico que tem sido desenvolvido por meios de tecnologias digitais, é preciso considerar que a forma intensiva com a qual o *layout* de redes sociais reúne muitas pessoas no mesmo espaço tende a amplificar a observação em detrimento da participação. Como o acesso às redes se faz com frequência por meio de dispositivos também compactos, como os *smartphones*, a sensação é a de que podemos olhar para a palma da mão como se estivéssemos no alto do coqueiro. Em ambos os casos, as escalas globais, tanto da pandemia como do digital, tendem a dificultar a apreensão da situacionalidade e da contingência próprias da experiência etnográfica. Tensionar estes desafios abre novas frentes nas ciências humanas e sociais, uma vez que o seu olhar às crises sanitárias e ao digital não tem o seu enfoque dirigido exatamente aos mecanismos técnicos que os constituem, mas para as relações e transformações que provocam na vida das pessoas e das coletividades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LANGDON, Esther Jean. **Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas.** *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 19, n. 4, p. 1019-1029, 2014.

MALUF, Sonia. **Antropologia, narrativas e a busca de sentido.** *Horizontes Antropológicos*, vol.5, n.12, 1999, p. 69-82.

MOL, Annemarie. *The body multiple: ontology in medical practice.* Durham: Duke University Press, 2002.

ROSENBERG, Charles. *Explaining epidemics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

SEGATA, Jean. **Covid-19, biossegurança e antropologia.** *Horizontes Antropológicos*, vol. 26, n. 57, p. 275-313, 2020a.

_____. **Covid-19: scales of pandemics and scales of anthropology.** *Dispatches from the Somatosphere*. Disponível em: [pandemic.em:](#)

<<http://somatosphere.net/2020/covid-19-scales-of-pandemics-and-scales-of-anthropology.html/>>. Acesso em 07 de fevereiro de 2021.

SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (ed.). *Políticas etnográficas no campo da cibercultura* (co-edited with Theophilos Rifiotis). Brasília, ABA Publicações, 2016.