

NUEVOS ESCENARIOS Y SUBJETIVIDADES JUVENILES EN AMÉRICA LATINA. DESAFÍOS Y OPORTUNIDADES PASTORALES

Colección Investigaciones CELAM



AUTORIDADES
CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO

Presidente
Mons. Miguel Cabrejos

Secretario General
Mons. Jorge Eduardo Lozano

Secretario General Adjunto
Pbro. Pedro Brassesco

Director del Centro de Gestión del Conocimiento
Guillermo Sandoval

Coordinador del Observatorio Socio Antropológico Pastoral
Agustín Salvia

CONTRAPARTE
RESPONSABLES DEL DOCUMENTO DE TRABAJO

Autor/es
Iván Ariel Fresia

El presente Documento de Trabajo fue elaborado en el marco de un Convenio de Donación entre el Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (Celam) y Iván Ariel Fresia (miembros de la Red ODSAL), cuyo objeto fue la realización del informe “NUEVOS ESCENARIOS Y SUBJETIVIDADES JUVENILES EN AMÉRICA LATINA. DESAFÍOS Y OPORTUNIDADES PASTORALES”.

ÍNDICE



Presentación	7
1. Era digital y transformación de la cultura	9
1.1. Nueva cultura y la mediación tecnológica	9
1.2. Las transformaciones del ecosistema global.....	11
1.3. Metamorfosis de la gobernabilidad	14
2. Subjetividades entre lo global y lo local	17
2.1. Subjetividades colectivas y conectadas	17
2.2. Jóvenes pobres y desiguales	18
2.3. Las formas de la experiencia.....	20
3. Nueva religiosidad y multiplicación de espiritualidades	23
3.1. Religión en movimiento y formas de institucionalización.....	23
3.2. Confesionalidad de una fe y modalidades de la experiencia creyente	26
3.3. Formas de la experiencia religiosa.....	28
4. Desplazamientos teóricos y prácticos	35
4.1. Del evento al acontecimiento.....	35
4.2. De los medios a hipermediaciones	36
4.3. Del enfoque etario a la construcción social de las edades	37
4.4. De juventud a juventudes.....	38
4.5. De la cultura juvenil a las gramáticas juveniles.....	39
4.6. De tribus urbanas a identidades juveniles móviles	40
4.7. De modas a estilos juveniles.....	42
4.8. De creyentes practicantes a creyentes peregrinos.....	43
5. A modo de cierre.....	44
Bibliografía.....	46

Presentación

Si bien es cierto que durante la pandemia se produjo un shock de virtualidad también es cierto que ya se estaba produciendo un acelerado proceso de digitalización de la experiencia cotidiana que alcanzaba una masividad global. Las consecuencias para la constitución de las subjetividades post-pandémicas y el futuro de las instituciones pre-pandémicas son impredecibles aún, pero deben ser vislumbradas y repensadas críticamente para poder tomar decisiones en el presente.

La metodología empleada consiste en el análisis de bibliografía especializada producida en el campo de la antropología y sociología de las juventudes de los últimos años en algunos países considerados referentes de la temática (Argentina, Brasil, Chile, Colombia y México). A su vez, para la comprensión del cambio de época se recurre a la lectura crítica y apropiación de los estudios culturales y ensayos críticos aparecidos en el periodo de la post pandemia. Podrá observarse que se trata de un acercamiento más hermenéutico que analítico, aunque no se desconocen la producción estadística, en el intento por generar un cuadro de comprensión de la situación actual que contribuya a interpretar la realidad de los nuevos escenarios de la cultura, la sociedad actual y el movimiento de las juventudes en estos escenarios inéditos y desafiantes para la praxis pastoral.

Este texto parte de una descripción de la era digital en el marco de intersecciones múltiples entre dispositivos técnicos y racionalidades (1) Seguidamente se presenta la constitución de subjetividades en la hiper conectividad aunque también en la desigualdad y la desconexión que origina formas inéditas de la experiencia que desafían a las instituciones.(2) En este marco, se explicitan los procesos religiosos y el surgimiento de espiritualidades, no siempre ligadas a las religiones institucionalizadas. Más allá de percepciones estereotipadas y prejuiciosas sobre las juventudes y sus prácticas, invito a reflexionar críticamente sobre las propias posiciones y abrirse a comprender otros modos de la experiencia religiosa, de la sociabilidad y de las relaciones con el entorno. (3) Finalmente propongo una versión de los desplazamientos teóricos y prácticos de las juventudes en este nuevo escenario cultural. Estimo que esos desplazamientos podrían servir para reposicionarse personal, comunitaria e institucionalmente en función de avizorar oportunidades pastorales en lugar de intentar conjurar o combatir la novedad histórica cerrando filas o atrincherándose. (4)

“Nuevas culturas continúan gestándose en estas enormes geografías humanas en las que el cristiano ya no suele ser promotor o generador de sentido, sino que recibe de ellas otros lenguajes, símbolos, mensajes y paradigmas que ofrecen nuevas orientaciones de vida, frecuentemente en contraste con el Evangelio de Jesús. Una cultura inédita late y se elabora en la ciudad. El Sínodo ha constatado que hoy las transformaciones de esas grandes áreas y la cultura que expresan son un lugar privilegiado de la nueva evangelización. Esto requiere imaginar espacios de oración y de comunión con características novedosas, más atractivas y significativas para los habitantes urbanos. Los ambientes rurales, por la influencia de los medios de comunicación de masas, no están ajenos a estas transformaciones culturales que también operan cambios significativos en sus modos de vida”. (EG 73)

“Ponerlos en movimiento, en acción. Hoy la pastoral juvenil de los grupos y de la pura reflexión ya no funciona. La pastoral de los jóvenes no arraiga. Debes poner al joven en movimiento: sea o no sea practicante, debe ser puesto en movimiento. Lo que yo les digo es que metan a los jóvenes en movimiento, inventen cosas para que ellos se sientan protagonistas y así, después, se pregunten: ‘¿Qué pasa, que me cambió el corazón, por qué salí contento?’ (...) Si nosotros ponemos al joven en movimiento, lo ponemos en una dinámica en la que el Señor le empieza a hablar y comienza a moverle el corazón. No seremos nosotros los que le vamos a mover el corazón con nuestras argumentaciones, a lo más lo ayudaremos, con la mente, cuando el corazón se mueve.”¹

“(...) cómo anunciar a Jesucristo a una generación que cambia”.²

1 Papa Francisco, “Conversaciones entre el Papa y jesuitas colombianos”, Cartagena de Indias, 28 de septiembre de 2017.

2 Spadaro, “Svegliate il mondo. Un colloquio del Papa sulla vita religiosa”, en: *La Civiltà Cattolica*, 3925, anno 165, 4 gennaio 2014

1. Era digital y transformación de la cultura

1.1. Nueva cultura y la mediación tecnológica

“como prueba viviente de lo radicalmente nuevo que está por venir, de una justicia, de una bondad y de una belleza que nos hemos prometido desde el comienzo de la historia y que permanecen incumplidas”.³

Algunos autores plantean aspectos muy interesantes de la nueva cultura mediada por las tecnologías. La denominada cultura-ram refiere a modos de producción del conocimiento, circulación y distribución de la información, digitalización de la producción simbólica (producción inmaterial colectiva) y la virtualidad de los sujetos del conocimiento. Ciertamente estas expresiones implican un cambio de concepción sobre la economía de la producción de la cultura, alteraciones de las formas de enunciación, apertura a imaginarios, narrativas e interpretaciones muy diversas a las ya existentes, como así también a la posibilidad de la tergiversación de esos mismos enunciados. Si antes la cultura era comprendida como la recuperación y transmisión de estilos de vida, creencias, modos de producción y formas de convivencia, saberes y patrimonio acumulado de una comunidad determinada; ahora la cultura se entiende como el presente y sus formas de procesamiento complejo, diferenciado y diversificado de información; en la interconexión de sujetos y datos, comunidades y plataformas, herramientas tecnológicas y escenarios tradicionales, red de lugares y clonación de espacios, tiempo cronológico (antes, ahora, después), tiempo subjetivo (ahora) y porvenir potencial (después).⁴

La teoría tradicional de la comunicación admitía la presencia de un emisor, un canal y un receptor. De manera lineal, esa teoría ya no tendría vigencia, al menos en los términos en los que fueron planteados en el momento inicial. Pues ahora se comprende la comunicación en el marco de una comunidad de productores, en una esfera pública ampliada y desregulada, abierta a múltiples códigos de expresión y formas inverosímiles de circulación de información; ideas, eventos, concentraciones convocados por un # (hashtag) a través de dispositivos digitales.⁵ La economía de los medios de comunicación, de la producción de conocimiento, el ilimitado reservorio de datos y la imposibilidad de abarcar alguna parte del corpus han

3 Burucúa, José Emilio (2002) *Historia. Arte. Cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 148.

4 Brea, José Luis (2007) *Cultura-RAM. Mutaciones de la cultura en la era de su distribución electrónica*, Barcelona: Gedisa, p. 30-31.

5 Reguillo, Rossana (2017) *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*, Barcelona: Ned Ediciones, p. 117

transformado al clásico receptor y la antropología que lo sustentaba. Las subjetividades ya no pueden ser consideradas como meros receptores ni consumidores sino que como prosumidores, ya que las subjetividades asumen formas activas de consumo y producción mediadas por tecnología, redes y narrativas transmedia.⁶

De una estructura-jerárquica a una estructura-red, la cultura actual se mueve rápidamente en un ámbito de prácticas e ideas, saberes y redes de conocimientos, de intercambios que no se asientan sobre jerarquías ni autoridades verticales.⁷ La estructura piramidal opaca la creatividad y la libertad de los sujetos en pos de ordenamientos, escalafones y obediencias. En cambio, la estructura-red es considerado un ecosistema integrado de servicios, información, transacciones digitales, productos físicos, prosumidores; en fin, un ecosistema tecnológico abierto, intuitivo, interoperable, altamente fragmentado aunque integrado, más inclusivo (en algún sentido) en la que la interconectividad se mueve con audiencias segmentadas y desde dispositivos inalámbricos en la que la portabilidad tiene un rol destacado.⁸

La inercia de una tradición sobre la comunicación y los medios, sobre subjetividades y sus formas de vinculación; el pregón de una verdad en un sistema donde proliferan verdades y el posicionamiento de viejas formas de concebir el conocimiento y su circulación refuerzan un desajuste de las instituciones tradicionales en las que las mutaciones sociales demandan un cambio de rumbo diverso al que las instituciones están dispuestas a asumir y proporcionar a la nueva generación. Un desajuste que internet, las tecnologías, las redes y la digitalización contribuye a profundizar y a provocar el declive de las formas conocidas de comunidad, comunicación, vínculos y sociabilidad.⁹

Por ahora, las instituciones no pueden asumir aspectos ordinarios de la cultura derivados de la mutación de las formas de crear conocimiento en la estructura-red y habitar la complejidad de un mundo interconectado. Ello puede constatare en el recurso permanente a maneras de presencialidad como la única realidad, el soporte papel como insustituible, la consideración de las pantallas como ficciones de la realidad y la virtualidad como irrealidad. La estructura-red, cultura-ram, el conocimiento interconectado y la economía de los intercambios y flujos transformaron al “receptor” en una subjetividad colectiva creadora que resiste -en

6 Cf. Arribas, Amaia e Islas, Octavio (2021) “El prosumidor en la economía colaborativa: nueva manera de participar en el mercado de consumo”, en: *Palabra Clave*, 24(2).

7 Cf. Zafra, Remedios (2015) “Educación y cultura-red: potencias y contradicciones para una transformación necesaria”, en: *Profesorado. Revista de curriculum y formación del profesorado*, Vol 19, nº 2.

8 Cf. Quevedo, Luis Alberto (2007) “Portabilidad y cuerpo. Las nuevas prácticas culturales en la sociedad del conocimiento”, en: *Seminario sobre Desarrollo Económico, Desarrollo Social y Comunicaciones Móviles en América Latina*, Buenos Aires, 20 - 22 de abril.

9 Cf. Zafra, Remedios (2017) “Itinerarios del yo en un cuarto propio conectado”, en: Cruces, Francisco (dir) (2017) *¿Cómo leemos en la sociedad digital? Lectores, booktubers y prosumidores*, Madrid: Ariel.

los intersticios de los “poderes fácticos” (al decir de Reguillo)- para constituirse en un nuevo sujeto social donde ya no es posible identificar pertenencia partidaria ni líderes, ni medios ni juegos de estrategias.

Ante la complejidad y perplejidad que suscita tan impactante transformación en poco tiempo, quizá convenga emprender una tarea más modesta: intentar comprender antes que condenar, aprender a vivir con la contingencia y con la ambigüedad antes que cruzarse de brazos esperando que pase pronto, mirar críticamente las maneras asumidas en el pasado y abrirse a nuevas formas de constitución del presente.

1.2. Las transformaciones del ecosistema global

“Las cosas no desaparecen. Se están entrelazando con la información formando un nuevo tipo de entidad híbrida. Lo mismo está pasando con los seres humanos. En cierta forma, nos estamos hibridando con nuestras tecnologías desde que el primer Homo Sapiens modeló su primer instrumento golpeando dos piedras”.¹⁰

Todos los aspectos de la nueva cultura, de las redes y los intercambios mediados por las tecnologías contribuyeron a la transformación del ecosistema global y el régimen de interacción social. La competencia en habilidades digitales *multitasking*, la conectividad y el acceso libre a la web, la digitalización de texto-imagen-sonido, el uso y apropiación de los recursos disponibles en líneas muestran un proceso sin retrocesos de carácter multidimensional y de grandes proporciones.

De la realidad de hace unas décadas atrás definida como mercantilización de la producción cultural, masificación del arte, la aparición de múltiples soportes (además del cine, la televisión y el video) y el surgimiento de los sistemas multimediales a hoy, aquello parece la prehistoria. Las relaciones entre búsquedas y sujetos (*Google*); entre visitas a sitios de noticias y redes sociales (*Facebook*), entre editores, libros y compradores/lectores (*Amazon*), entre productores de música, músicos y editores con los usuarios (*iTunes*, *spotify* y otros), entre contenidos audiovisuales, series y películas y sus consumidores (*Netflix*) y entre vendedores, productores de bienes y servicios generales con potenciales compradores (Mercado Libre y otros) sólo por nombrar algunos, muestran la intrincada estructura de organización, el modelo de negocio y de capitalización de valores como así también el rol de productores/

10 Scolari, Carlos (2022) “El último tango de Byung-Chul Han”, en: <https://hipermediaciones.com/2022/01/29/ultimo-tango-byung-chul-han/>

proveedores en conexión con usuarios/consumidores en la nueva economía colaborativa auspiciada por la metamorfosis del ecosistema global, la cuestión de derechos de autor y la remuneración en un nuevo universo de las industrias culturales, y no sólo eso. Hoy ya no es posible pensar linealmente el ecosistema de medios, servicios y productores ni siquiera en términos de fusiones de empresas y organizaciones o interrelaciones de campo de producción. La complejidad del ecosistema actual muestra una promiscuidad (con perdón de la palabra) impensada entre prosumidores, espectadores e internautas, con límites difusos y cruces entre campos de saberes y tecnologías, imágenes y textos, mensajes integrados en diversidad de dispositivos, megaempresas con inventores y creativos de garaje, entre muchos otros aspectos a considerar.¹¹

Lo cierto es que las subjetividades en las redes de un ecosistema global complejo se relacionan de manera multimodal como productores, usuarios, consumidores, suscriptores y transgresores. El uso cotidiano y masivo, el enorme potencial del negocio como así también de recursos disponibles casi sin restricciones, muestran lo lejos que estamos en determinados países de una economía de productos territorializada y de industrias culturales localizadas de hace 20 años atrás. Hoy podemos acceder con una clave a través de cualquier dispositivo que cuente con acceso a una conexión para geolocalizarse con prescindencia del locus. La multiplicidad de cruces posibles, la magnitud del conocimiento implicado entre ciencia básica y aplicada, la variedad de sistemas de búsquedas con la multiplicidad de necesidades subjetivas y formas de pagos y compras; la incesante invención de nuevos dispositivos/soportes técnicos (software y hardware) con la portabilidad inalámbrica muestran que el ecosistema global está lejos de estabilizar su desarrollo.

Y esto no es todo. Las cadenas de bloques (*Blockchain*) como registro contable y procesos digitales de las transacciones públicas o privadas y de forma secuencial elimina o reduce la necesidad de intermediarios: las interacciones entre participantes se producen bajo ninguna autoridad central. Los tiempos de las transacciones, la latencia -que es el tiempo que tarda en transferirse un paquete de datos dentro de la red- y la seguridad de las redes y canales de pago (siempre vulnerables, por supuesto) que permiten transacciones diarias constituyen ventajas ineludibles para realizar operaciones en tiempo real. Meta (el cambio que incluye a Facebook) promociona el desarrollo de experiencias, servicios y hardware dentro del metaverso, un exótico “entorno virtual”.¹² En ese entorno el usuario podrá ingresar, en lugar de simplemente mirar el mundo a través de una pantalla. Un mundo de comunidades virtuales

11 Cf. Cruces, Francisco (2017) “Maneras de leer: una introducción”, en: Cruces, Francisco (dir) (2017) *¿Cómo leemos en la sociedad digital?*, op.cit.

12 “Allí nos relacionamos entre nosotros, nos entretendremos, trabajaremos, estudiaremos, haremos ejercicio y compraremos”. Pascual, M.G., “Inteligencia Artificial. Meta ultima un superordenador para impulsar el metaverso de Mark Zuckerberg”, en: *El País*, 24 de enero de 2022. (<https://elpais.com/tecnologia/2022-01-24/meta-anuncia-el-lanzamiento-de-un-superordenador-para-impulsar-el-metaverso-de-mark-zuckerberg.html>)

interminables e interconectadas donde las personas podrán reunirse, trabajar, estudiar, negociar, o recrearse usando headsets de realidad virtual (anteojos de realidad aumentada) desde aplicaciones para celulares u otros dispositivos ya no es ciencia ficción. En este entorno virtual -dentro del metaverso- las subjetividades desarrollarán el estudio y trabajo, estarán en condiciones de imaginar y consumir, construir y monetizar sus experiencias conectivas¹³ o post experiencias, en términos de Baricco.¹⁴ La virtualidad ya no es sinónimo de irrealidad.

Hemos pasado de las cuotas de audiencia de la época de oro del broadcasting a un sistema de medios global interconectados y a demanda. Cuando los medios ofrecían programas donde todos miraban el mismo contenido, en la misma franja horaria y por el mismo canal, para un nicho de consumidores cautivos en la que la centralidad eran los “medios”; ahora, en un novedoso eco sistema de hipermedios y de prosumidores en torno a nuevas narrativas digitales las prioridades son diversas. Estos desplazamientos del ecosistema transformaron lo conocido hasta ahora produciendo desazón y desconcierto en las generaciones adultas y expectación entre las nuevas generaciones. En el ámbito de la comunicación, la producción de contenidos y las industrias culturales se refuerzan procesos y procedimientos extralingüísticos que expanden los textos hasta formas inauditas como las narrativas transmedias. En el ecosistema global los sentidos se perciben en el conjunto de la trama de conexiones y no en las partes aisladas.¹⁵ Son las subjetividades y sus formas de consumo hipermediados, multicanal e integrados y no los contenidos ni los canales únicos, separados y con audiencia cautiva. Narrativas que generan un nuevo sujeto multimodal que “lee, ve, escucha y combina materiales diversos” no de manera secuencial sino simultánea.¹⁶ Tanto la producción como la lectura, la creación cultural y los consumidores, la autoría como la mediación simbólica, la oralidad y la escritura, la producción de bienes y servicios y las necesidades a satisfacer permiten delinear las consecuencias del ecosistema global y los escenarios futuros.

La indiscutibilidad y excelencia de la alta cultura, la perdurabilidad de las cosas y la validez universal de ciertas verdades y valores, pensados como modélicos para las próximas generaciones y culturas se encuentran en crisis. Igualmente el pretendido criterio de evaluación del presente desde un canon anterior entra en disputa con la horizontalidad, multidireccionalidad e interactividad, con la fugacidad del sentido y las resonancias múltiples en red, donde la legitimidad de lo emergente y la obsolescencia de la producción como la democratización del gusto y la valoración de las culturas periféricas parece ser la prioridad del tiempo histórico.

13 Beraldi, Franco, *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Buenos Aires: Caja Negra, 2017, p. 31.

14 Baricco, Alessandro (2019) *The game*, Anagrama: Barcelona, p. 225.

15 Scolari, Carlos (2017) “El translector. Lectura y narrativas transmedia en la nueva ecología de la comunicación”, en: Millán Juan Antonio (coord.) *La lectura en España. Informe 2017*, Madrid: Federación de Gremios de Editores de España, p. 175. Cf. Scolari, Carlos (2015) (ed.) *Ecología de los medios. Entornos, evoluciones e interpretaciones*, Barcelona: Gedisa.

16 García Canclini, Néstor (2013) “Lectores, espectadores e internautas”, en: *Comunicación*, nº 163-164, p. 50.

Las transformaciones del ecosistema global, las maneras de producción, transacciones y consumos; las prácticas sociales y los estilos culturales están poniendo en peligro el canon tradicional que regulaba tanto los criterios y estándares de la creación y producción como también los gustos del público y las maneras de consumir. La pausa y el corte que intentan establecer las instituciones y agencias tradicionales respecto de las transformaciones sociales y culturales, o la consideración de las mutaciones culturales como modas pasajeras atenta contra la consideración de la novedad histórica y la captación de los signos de los tiempos como epifanía de la transcendencia. En lugar de aliada de los cambios históricos y de caminar en la historia, las actitudes de cerrazón, condena o resquemor convertirán en amenazante cualquier cambio que acontezca y dificultará seguir los pasos de la historia. Ante las grandes transformaciones, si no se reacciona a tiempo y de manera positiva, las instituciones serán responsables de quedar desactualizado de manera inmediata.

1.3. Metamorfosis de la gobernabilidad

“Se trata de una generación cuya empatía con la cultura tecnológica está hecha no sólo de facilidad para relacionarse con los aparatos audiovisuales e informáticos sino de complicidad cognitiva con sus lenguajes, fragmentaciones y velocidades.”¹⁷

Los diagnósticos sobre el momento actual de la sociedad, abundan en la creciente tecnificación, la interconexión y el sistema de redes, comunidades digitales e hipermediaciones.¹⁸ La compleja trama ciber-tecnológica ha pasado de ser un conjunto de medios, artefactos, dispositivos a través de los cuales convirtieron nuestro hábitat, para convertirse en un entorno ecológico -intersección entre lo público y privado- cada vez más digitalizado, regulado por códigos abiertos o cerrados, interfaces, plataformas, *weblogs*, *wikis* e hipertextualidad; comunidades de interacción y subjetividades conectadas. Lo post mediático, el *shock* de virtualidad, la digitalización de la vida cotidiana y el espacio público-red son fenómenos relevantes, a la vez que paradójico, en la cultura contemporánea que trastoca la jerarquía de los sentidos adquiridos por la generación adulta, reorganiza los modos de entender lo existente por parte de la nueva generación y presiona sobre las formas de autocomprensión de las subjetividades.

La denominada “gubernamentalidad algorítmica” está asociada al *big data*, al desarrollo de plataformas como modelo de negocios, a las redes sociales como espacio digital de inte-

17 Martín-Barbero, Jesús, (2017) “Del palimpsesto al hipertexto”, en Martín-Barbero, Jesús, *Jóvenes entre el palimpsesto y el hipertexto*, Barcelona: Ned Ediciones, p. 31-32.

18 Scolari, Carlos (2008) *Hipermediaciones. Elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*, Barcelona: Gedisa.

racción, al encuentro y satisfacción de necesidades.¹⁹ El registro generalizado en circuitos interconectados, la personalización de audiencias y el perfilamiento algorítmico; como la modificación de las percepciones, los gustos sociales y la mutación de las emociones²⁰ configuran un entorno de intercambios generalizados que dejan huellas digitales (datos biométricos y comportamentales) en el ecosistema integrado de redes, medios y dispositivos con fuertes repercusiones en la construcción de subjetividades. Porque es cada vez más evidente que la “circulación global de bienes, datos, capitales, *bytes* y *bit* de información influyen cotidianamente en la interacción de los sujetos contemporáneos”.²¹

La metamorfosis en los procesos laborales, la mutabilidad de las condiciones de la escolarización y el nuevo orden de relaciones entre “tiempo de ocio” y “tiempo de trabajo”, la percepción de la trascendencia y la divinidad con prescindencia de las instituciones religiosas transformaron fuertemente las condiciones de la vida social. La recuperación del cuerpo y, a su vez, su labilidad digitalizada, interpela a las concepciones sobre cuerpo físico y lo social convirtiendo lo estable, seguro y permanente en provisorio, operable, posible y deseable. Las tecnologías se encarnan en lo humano (*bio*) y lo social mediante implantes, terapias genéticas, trasplantes y otras intervenciones quirúrgicas; la trazabilidad de las transacciones económicas y comerciales digitales incrementa el control social y la vigilancia electrónica. La intersección entre dispositivos técnicos, plataformas, racionalidades, algoritmos, datos y políticas atraviesan los modos de subjetivación conocidos (familia, escuela, trabajo, estado, iglesia y otros) hasta el momento y ponen en crisis las instituciones tradicionales.

Las transformaciones en los procesos de trabajo, la desterritorialización del empleo, la atomización y especialización del trabajo asalariado, los cambios de las formas de producción y consumo desafían la organización social y el estilo de vida de los ciudadanos ante la omnipresencia de aparatos, dispositivos y entornos con los que se interactúan ordinariamente. La consolidación de plataformas de video llamadas, de educación y trabajo (*zoom*, *meet*, *teams*) incorporó nuevos aportes a la complejidad del ecosistema. A lo que se suman plataformas de e-commerce (MercadoLibre), *delivery* y servicios (*Uber*, *Airbnb*) como también plataformas de recreación y tiempo libre (*Spotify*, *Netflix*) asociadas a formas digitales de pago (Mercado Pago, *PayPal*). La usabilidad (instalación, manejo y personalización), la lógica intuitiva que facilita el acceso y “la navegación” como la portabilidad de los dispositivos y las conexiones están cambiando, a la vez que retroalimentando y complejizando aún más el nuevo ecosistema.

19 Gendler, Martín (2021) “La gubernamentalidad algorítmica”, en: *Telos. Cuadernos de Comunicación e Innovación*, n° 116.a

20 Berardi, Franco (2019) *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*, Buenos Aires: Caja Negra, p. 118.

21 Braidotti, Rosi (2015) *Lo posthumano*, Barcelona: Gedisa, p. 75.

Pantallas, conexiones, dispositivos móviles, redes comunicacionales, aplicaciones (app), plataformas, webs cambiaron las formas de gobernabilidad del ecosistema y dan cuenta, en parte, de los procesos de digitalización de la experiencia cotidiana, las derivas de la constitución de subjetividades y la brecha en la que se encuentran las instituciones ante las incertidumbres que generan las mutaciones de la época.

2. Subjetividades entre lo global y lo local

2.1. Subjetividades colectivas y conectadas

“Se trata de un sujeto ya no pensable de adentro para afuera sino al revés, de afuera para adentro”.²²

Las subjetividades mutan, se escabullen a las definiciones de los marcos teóricos conocidos, a las regulaciones del mercado, a la política de los consumos y a las reglas de las instituciones, cualquiera de ellas, porque establecen sus propias reglas. Por eso, esta no parece que sea una buena época de regresar al sujeto moderno, a las formas de producción de contenidos y de circulación de la información y, menos aún, volver más atrás, para reconstituir una especie de fundamentación última del sujeto en búsqueda de certezas ontológicas para siempre, desde marcos metafísicos inamovibles y verdades irreductibles donde las cosas son o no son. En esta época de mutaciones sociales y culturales las subjetividades “concretan las posibilidades virtuales del ego relacional y expandido que actúa en el *continuum* naturaleza-cultura y es mediado tecnológicamente”.²³

Las subjetividades recogen algunos hilos provisorios en la precariedad de la vida, sin la pretensión de definir primeros principios ni razones últimas. Más bien, intentan captar el acontecimiento actual, hacen patente la presencia de la multiplicidad de manifestaciones sin expectativas de reducir la diversidad de sujetos (lejos de la homogeneización), exponen la distinción de identidades sin regulaciones estándar en el marco de una criteriología universal y abstracta. Las subjetividades se construyen en la historia siempre conflictiva, afloran como un sujeto situado en las circunstancias siempre cambiantes, en el despliegue de las particularidades por sobre las constantes y las tipificaciones. Las subjetividades llevan impresas las huellas frágiles del tiempo, el flujo de la experiencia en la fragmentación (quizá superflua, pero experiencia al fin) y la ambigüedad permanente de la irreductible heterogeneidad, siempre importante, por sobre la homogeneidad a toda costa. Pero la homogeneidad también podría ser vista como una pretensión claramente anti subjetiva, encarnada sobre todo en los totalitarismos políticos.²⁴

22 Martín-Barbero, Jesús (2017) *Jóvenes entre el palimpsesto y el hipertexto*, op.cit..

23 Braidotti, Rosi (2015) *Lo posthumano*, op.cit., p. 77. Y también: “ego relacional y extendido, generado por los efectos combinados de todos estos factores”, p. 76

24 Birulés, Fina (1996) “Del sujeto a la subjetividad. Duro deseo de durar”, Cruz, Manuel (1996) *Tiempo de subjetividad*, Buenos Aires: Paidós, p. 226.

Las subjetividades están signadas por lo imprevisto y las interrupciones, por las fisuras e inestabilidades, en el fluir de multiplicidades y diferencias, entre el exceso y la falta, al decir de Badiou.²⁵ Aspectos que tornan imposible la identidad y la razón suficiente, el tercero excluido y la no contradicción. La subjetividad no está dada como una sustancia; en cambio, tiene que ser descubierta/hallada en lo que deviene en el acontecer histórico. Está fuertemente marcada por los entornos digitales, la conectividad y la portabilidad, combinado con la presencialidad, el contacto físico y la interacción cara a cara.

Lo cierto es que las subjetividades en las redes de un ecosistema complejo se relacionan de manera multimodal como productores, usuarios, consumidores, suscriptores y transgresores. A tal punto que las “formas de mediación guiadas por la tecnología golpean al ser humano en el corazón y cambia los parámetros con los cuales se solía definir el *anthropos*. (...) Cómo reacciona cada uno a este cambio de perspectiva depende en amplia medida de la propia relación con la tecnología”.²⁶ Desnaturalizar y deslegitimar lo biológico y lo espiritual como dado es el punto de partida para conformar una antropología para el momento histórico actual que tome en cuenta las particularidades de la era digital, la mutación de la cultura y la transformación del ecosistema. El uso cotidiano y masivo de los medios digitales, el enorme potencial del negocio que implican la web, plataformas, redes y aplicaciones como así también de recursos disponibles casi sin restricciones, muestran lo lejos que se ha llegado.

2.2. Jóvenes pobres y desiguales

Entre las redes de un ecosistema complejo donde muchas conexiones son posibles, también aparecen la vulnerabilidad, las desigualdades y la exclusión social. Las estrategias de sobrevivencia de las nuevas generaciones permiten observar tácticas de producción y consumo alternativos en circuitos marginales. Allí es posible percibir cierta descomposición de las políticas públicas que deberían velar por la inclusión social, un modelo productivo inclusivo y un desarrollo cultural sustentable para los sectores vulnerables. Especialmente porque “jóvenes, mujeres, niños y niñas, (...) tienen dificultades para acceder a la protección social, ya sea por la condición forzada de la migración, su masividad o el hecho de que plantea problemáticas transversales y emergentes”.²⁷ Los cambios tecnológicos pueden observarse en estos territorios excéntricos de los países de la región, sin la mediación de las políticas oficiales, salvo en algunos casos donde se implementaron asistencia tecnológica en el ámbito educativo. Generalmente los pobres tienen accesos restringidos, sin disponibilidad de dispositivos portátiles y

25 Badiou, Alain (2008) *Teoría del sujeto*, Buenos Aires: Prometeo, p. 299.

26 Braidotti, Rosi (2015) *Lo posthumano*, op.cit., p. 74.

27 Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2019) *Panorama Social de América Latina*, Santiago de Chile, CEPAL, p. 160.

escasa conexión, asunto que afectó a niños, niñas y jóvenes en el período pandémico. Igualmente las tácticas en la adversidad les permite contar con escasos medios que sostienen su vinculación a redes y plataformas. Con criterio realista observa Reguillo que “ser joven nunca ha sido sencillo y menos en los contextos de pobreza, violencia y crisis de la política que se suma a la impunidad y a la corrupción sin límites en la geografía latinoamericana”.²⁸

La situación es crítica para las subjetividades en contextos de pobreza y vulnerabilidad social cuando se asocia con los riesgos que trae aparejado los bajos niveles educativos y la pobreza de capital cultural y simbólico potenciados por desigualdades de género, étnicas, raciales y generacionales. Riesgos como la desvinculación definitiva con la escolaridad, también las dificultades para conseguir empleo y el crecimiento de la economía informal, en algunos casos atravesados con la delincuencia y el narcotráfico complejizan la situación. La desvinculación del sistema educativo ejerce presión social para la configuración de las identidades y la conformación de nuevas formas de agrupamientos y vinculaciones institucionales.

Representaciones sociales sobre la pobreza y los jóvenes cristalizan en concepciones que circulan en la sociedad y están cargadas de sentidos negativos. Efectivamente, las representaciones sociales sobre las juventudes pobres en América Latina “ha pasado de representar la promesa del futuro, a representar a los ociosos y excluidos”.²⁹ Ello trae aparejados la segregación, discriminación y xenofobia. Porque los estereotipos son representaciones que construyen una realidad, que sirven para ver el mundo de una manera particular construyendo un “nosotros” iguales y los “otros” diferentes. Pero al mismo tiempo, orientan la percepción social. Por ejemplo: joven pobre, de barrio marginal y ocioso, seguramente es un delincuente. De modo que, la representación de los estereotipos produce una suerte de verosimilitud que confirma, modela y legitima el imaginario colectivo sobre los jóvenes pobres y vulnerables “criminalizando la pobreza”.³⁰

En América Latina y Caribe otra problemática acuciante es el desplazamiento obligado de grandes grupos poblacionales. La migración se ha convertido en un problema que, combinado con otras variables, incrementan la desigualdad en la región. A su vez, las dificultades para el empleo genera trabajos informales, inestabilidad laboral o contratos laborales sin garantías de derechos, relacionado con la baja cualificación, que lleva a la aceptación de condiciones indignas de trabajo.³¹

28 Reguillo, Rossana (2017) “Epílogo”, en: Martín-Barbero, Jesús, *Jóvenes entre el palimpsesto y el hipertexto*, op.cit., p. 217.

29 Oliart, Patricia y Feixa, Carles (2016) “De jóvenes, mapas y astrolabios”, en: Feixa, Carles y Oliart, Patricia, *Juvenopedia. Mapas de las juventudes iberoamericanas*, Barcelona: NED Ediciones, p. 21-22.

30 Wacquant, Loic (2007) *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*, Buenos Aires: Siglo XXI.

31 Di Virgilio, María Mercedes; Otero, María Pía y Boniolo, Paula (coords) (2010) *Pobreza y desigualdad en América Latina y el Caribe*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p. 13.

Finalmente, la proliferación de la economía informal, la mala calidad laboral y bajas remuneraciones o la indigencia creciente exponen a los jóvenes pobres al clientelismo político, a la penetración de narcotraficantes y a la inclusión a redes de reclutamiento a círculos delincuenciales. Con este panorama, hay que “prestar especial atención a las causas de que la pobreza, la desigualdad y la exclusión sean mucho más profundas entre niños, niñas, (...) jóvenes, mujeres y personas indígenas y afrodescendientes”.³²

2.3. Las formas de la experiencia

“Lo que impide entenderse mutuamente es no sólo la lengua sino también la incommensurabilidad de la experiencia”.³³

Este nuevo entorno de medios, artefactos, dispositivos plantea conflictos con las formas conocidas. Es necesario replantear el “fondo” de los procesos eclesiales, *qua* institucionales, el sentido de las reglas que perduran y determinan las maneras de hacer, y que quizá, hoy pueden transformarse en obstáculos para afrontar los cambios. A raíz de las mutaciones de las culturas y las subjetividades, las instituciones tienen que ser parte de los desafíos de la época y asumir las demandas sociales, buscando nuevas formas de conexión con las generaciones que advienen, generando nuevos modos de aprendizaje y otras maneras de recuperación de la experiencia de las subjetividades, de sus códigos, estéticas y lógicas para que, en lugar de conflictos intergeneracionales, pueda transformarse en ocasiones de encuentro y diálogo recíprocos.

Hace unos años Agamben escribió un texto extraordinario, donde realizaba una descripción de acciones de una jornada agitada y concluía: “El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un fárrago de acontecimientos -divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros- sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia”.³⁴ En efecto, Agamben ha captado un aspecto antropológico importante de la experiencia cotidiana. Desde esta perspectiva, el “fárrago de acontecimientos” que suceden a una persona, expone que la experiencia no es una sucesión de acciones sin más o el suceder de eventos aislados y carentes de significación. Subjetivar el suceso de acciones o el acontecimiento cotidiano, hacerlas propias y otorgar un sentido a lo que le ocurre, incluso cualquiera, es el desafío de convertir las acciones, sucesos, eventos en experiencias. Por eso, hacer experiencia es una manera de apropiación y de dotación de sentido de las cosas, de las acciones, de lo

32 Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2019) *Panorama Social de América Latina*, op.cit., p. 16.

33 Mead, Margaret (1971) *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Buenos Aires, Granica, p. 110.

34 Agamben, Giorgio (2004) *Infancia e historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, p. 8.

que nos pasa, incluso de las relaciones con los otros, con la fe y las creencias, las instituciones y de la historia.

Las subjetividades en las redes de un sistema complejo se relacionan de manera multimodal como productores, usuarios, consumidores, suscriptores y transgresores. El uso cotidiano y masivo, el enorme potencial del negocio como así también de recursos disponibles casi sin restricciones, muestran lo lejos que estamos de una economía de productos territorializada y de industrias culturales localizadas de 30 años atrás. Hoy podemos acceder con una clave a través de cualquier dispositivo que cuente con acceso a una conexión para geolocalizarse con prescindencia del locus. Una interesante descripción de la experiencia de época la brinda Baricco cuando expresa que las subjetividades “usan la superficialidad como fuerza propulsora, encuentran fuerzas en las estructuras no permanentes generadas por su movimiento. (...) utilizan los dispositivos de manera orgánica, digamos que biológica: a estas alturas son casi una prótesis. (...) Son rapidísimos en el movimiento intelectual y raras veces son capaces de comprender cosas que están quietas: no las ven. No sufren los rasgos desestabilizadores de la posexperiencia porque a menudo no han conocido nunca la estabilidad, y reconocen (...) un hábitat que transforma en técnica de conocimiento su andar desorientado”.³⁵

En el ecosistema de los medios los sentidos se perciben en el conjunto de la trama de conexiones y no en las partes aisladas.³⁶ Tanto la producción como la lectura, la creación cultural y los consumidores, la autoría como la mediación simbólica, la oralidad y la escritura permiten delinear las consecuencias del ecosistema global y delinear escenarios futuros. Narrativas novedosas que generan nuevos sujetos multimodales que “lee, ve, escucha y combina materiales diversos”.³⁷

Paradójicamente, en la era de las redes se resalta como contrapartida, la ausencia de interacciones cara a cara y se reclama el retorno a la presencialidad física como única forma viable de visibilidad, proximidad y exposición pública. Sin embargo, la dinámica de las interacciones opera con lógicas y dinámicas muy diferentes a las lógicas de los adultos y contrapuestas a las maneras de legitimar la experiencia. Sin embargo, las subjetividades:

- comparten objetos y disfrutan de los contactos, un modo de estar y consumir atravesados por las conexiones;

35 Baricco, Alessandro (2019) *The game*, op.cit., p. 225-226.

36 Cf. Scolari, Carlos (2015) (ed.) *Ecología de los medios. Entornos, evoluciones e interpretaciones*, Barcelona: Gedisa.

37 García Canclini, Néstor (2013) “Lectores, espectadores e internautas”, en: *Comunicación*, n° 163-164, p. 50.

- expresan la afectividad y contención en el espacio virtual, experiencias situacionales y móviles, tiempos y energías vitales que configuran el presente y desafían lo establecido (la materialidad de lo sensible, la espacialidad de lo corporal, la física del erotismo, etc.);
- vivencian la cercanía en la distancia mediada tecnológicamente que pone el énfasis en el acortamiento espacio-temporal y focaliza en otro tipo de proximidades;
- exponen la interioridad en la vulnerabilidad de las relaciones mediadas, alteridades dinámicas e inestables, corporalidades atravesadas por los dispositivos y las redes;
- se someten a una alta visibilidad y a formas de salida del anonimato y del encierro que mantiene las distancias físicas (salvo las perversiones, las de antes y las de ahora);
- convergen experiencias múltiples (no contradictorias) y apertura al reconocimiento de la diversidad y diferencia de cuerpos, sexualidades y géneros
- admiten otras formas de la privacidad y de “intimidad selectiva” en el imperio de lo público.³⁸
- generaron antídotos para controlar el encadenamiento de conectividad con islas de desconexión (fuera de línea) para contrarrestar efectos de exposición, control social, ansiedad, etc., que posibilitó la interacción permanente, las subjetividades.
- (fuera de línea) para contrarrestar efectos de exposición, control social, ansiedad, etc.³⁹

Esta época de transformaciones socio-tecnológicas expone la subjetividad ante los otros aumentando el despliegue, intensificando las interacciones y dando una visibilidad inusitada, transformando las percepciones y la cognición, en fin, la experiencia, porque “los sujetos hoy están hechos de carne y píxeles, de sueños y expectativas siempre en conflicto y redefinición”.⁴⁰ Pantallas, conexiones, dispositivos móviles, redes comunicacionales, aplicaciones (app), plataformas, webs dan cuenta, en parte, de los procesos de digitalización de la experiencia cotidiana, las derivas de la constitución de subjetividades y la brecha en la que se encuentran las instituciones ante las incertidumbres que generan las mutaciones de la época para conectar con la experiencia de las subjetividades.

38 Reguillo, Rossana (2012) “Intimidades selectivas. Espacio inmunitario en la metrópolis”, en: *Telos. Cuadernos de Comunicación e Innovación*, n° 93, p. 94.

39 Gurevich, Ariel (2021) *La vida digital. Intersubjetividad en tiempos de plataformas sociales*, Buenos Aires: La Crujía, p. 16.

40 Zafra, Remedios (2019) “Carne, píxeles y revolución”, en: Penny, Laurie, *De esto no se habla*, Madrid: Continta me tienes.

3. Nueva religiosidad y multiplicación de espiritualidades

3.1. Religión en movimiento y formas de institucionalización

Y “cuyos sujetos no se constituyen a partir de identificaciones con figuras, estilos y prácticas de añejas tradiciones que definen la cultura sino a partir de la conexión-desconexión (juego de interfaz) con los aparatos”. Lo que se traduce en una camaleónica elasticidad cultural que les permite hibridar y convivir ingredientes de mundos culturales muy diversos”.⁴¹

Hace unos años, los términos en los que se plantea la temática de la secularización reflejaban una tensión irresuelta entre religión y sociedad. En aquel momento, la religión como dimensión religiosa de la cultura (universos simbólicos o totalidades simbólicas) fue desarrollado ampliamente por Luckmann y Berger.⁴² Aunque posteriormente asumieron posturas diversas sobre la religión, los procesos de institucionalización y la secularización. Luckmann comprendió la religión como “universos simbólicos [de] sistemas de significado socialmente objetivados que se refieren, por un lado al mundo de la vida cotidiana y, por otro, señalan un mundo que se experimenta como trascendiendo dicha vida”, poniendo el acento en una definición funcional de la religión.⁴³ El establecimiento de la distinción de las esferas pública y privada y el retiro de la religión al ámbito privado; es decir, la privatización de la religión es la perspectiva asumida por Luckmann. En tanto que Berger insistía en la secularización, el uso de una concepción sustantiva de la religión como un cosmos sagrado.⁴⁴ En la descripción del proceso de secularización incluía tanto la vida social librada del sometimiento a reglas dictadas por una única institución o autoridad religiosa como la diferenciación de instituciones y separación de lo político y lo religioso. También asumió la autonomía individual suficiente para intervenir, dirigir su vida y ejercer la ciudadanía al margen (o también desde) las creencias; una adaptación de los medios a los fines que se persigue o se pretende; y finalmente, la comprensión de enunciados explicativos de la realidad asociados a criterios provenientes del pensamiento científico en detrimento de los valores y creencias tradicionales.

Para algunos entonces, la secularización implicaba la liberación del hombre de la tutela religiosa, aunque no tanto referida a la religión sino a las instituciones religiosas (iglesias); para

41 Martín-Barbero, Jesús, (2017) “Del palimpsesto al hipertexto”, en Martín-Barbero, Jesús, *Jóvenes entre el palimpsesto y el hipertexto*, op.cit., p. 31-32.

42 Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1975) *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2001 (primera edición en español de 1968)

43 Luckmann, Thomas (1973) *La religión invisible*, Salamanca: Sígueme, p. 51

44 Berger, Peter (1975) *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona: Herder.

otros, era sinónimo de un avanzado proceso de descristianización y neopaganismo al desprenderse la sociedad de la influencia religiosa que la había originado. Así como la religión no puede ser identificada con una particular forma histórica de institucionalización (la católica, la judía, otras) tampoco, en su defecto, puede ser comprendida como una mera actitud natural propia de los estadios primitivos de la sociedad. El planteo de la secularización como alternativa de retorno o abandono de la religión no hace más que dificultar la comprensión de la experiencia que las subjetividades hacen con la religión y las instituciones derivadas. Continuamente retorna este planteo. A ello se suma la cuestión de la identidad perdida (reforzamiento de símbolos y estigmas) y las formas de pertenencia identitarias (comunidades separadas, guetos). Esa secularización no da lugar a la diferencia ni a lo diferente. Por eso, la reacción eclesial se planteó en términos de recuperación, repetición, reactivación y regreso, entre otras formas de respuesta institucional.

Pero Hervieu-Léger propuso otra interpretación. En un contexto de mutaciones culturales, la secularización no niega la religión sino que altera su lugar en la sociedad y el rol de las instituciones religiosas en la regulación de las creencias de los sujetos y comunidades; como así también, la reglamentación de las formas que adquiere la organización de las prácticas: dispersión de las creencias y desregulación institucional de la fe. Ante esta situación, describe dos figuras típicas del creyente: el peregrino y el convertido. Las formas de la religiosidad actual se caracterizaría por ser maleable, dispersa y flexible frente a formas institucionalizadas pre modernas, universales, fijas, estándar y normalizadoras. Se trata de otra forma de religiosidad representada por la imagen del *collage*, de la apropiación personal y difusa de los contenidos de las creencias y las construcciones individualizadas de fe —en grupos reducidos— que se efectúa más allá de los límites de la institucionalización. Esta concepción de la religión es observable en sujetos jóvenes —como lo muestra el estudio de Semán entre creyentes de sectores populares en el conurbano bonaerense— como pertenencias no siempre nítidas ni tampoco identidades definitivas, exclusivas y excluyentes que responden a una determinada religión institucionalizada.⁴⁵

La figura del creyente peregrino y la forma de hacer experiencia de la religión —en épocas de credulidad— potencia los desafíos para las creencias institucionalizadas (“iglesias” en sentido amplio). En cambio, la figura del convertido con su forma de vivir la pertenencia —en un período de retornos integristas— potencia los desafíos de la subjetividad para la construcción social de la experiencia de fe. En la época que nos toca vivir marcada por un revival de la religión se observa con mayor evidencia la divergencia entre creencias religiosas personales —que responden a trayectorias vitales— y pertenencias confesionales institucionalizadas, que también corresponden a opciones vitales. Ello es tan válido para la experiencia cristiana

45 Semán, Pablo (2021) *Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

post Benedicto XVI como para los desafíos que plantea en la actualidad el integrismo, los fanatismos y la regulación institucional de los creyentes en el islam y el judaísmo, sólo por nombrar las grandes religiones del Libro.

El convertido, en cambio, se siente más cómodo en estructuras que favorecen la regulación de la vida, la pertenencia formal a una determinada confesión, la organización social de la fe en una determinada comunidad y los pasajes por ciertos ritos que legitiman un proceso. En la prescripción el convertido encuentra la posibilidad de construirse a sí mismo ante la fluidez de identidades, la flotación de las certezas y la inseguridad de las pertenencias que caracteriza la cultura actual en las que ningún principio adquiere centralidad para organizar la experiencia creyente. En cambio, el peregrino reivindica su autonomía respecto de las estructuras religiosas y prefiere la pertenencia a grupos abiertos y redes de sociabilidad que privilegian la fluidez de las relaciones y los vínculos espontáneos, que validan sus prácticas religiosas en lugar de formas de organización eclesial rígidas, en donde las necesidades personales y expresiones de la subjetividad son valoradas y consideradas en la organización de la experiencia.

Ante el fenómeno de la mutación cultural es necesario repensar los modelos de religión (y consecuentemente de institución, comunidad, pastoral, vocación) que adoptan los jóvenes y los modelos y esquemas que perduran en la institución eclesial y sus consecuencias. Como decía Panikkar: “La religión es un proceso y no un patrimonio de doctrinas y enseñanzas inmodificables: en cuanto proceso, debe adaptarse a los tiempos en que se manifiesta. El espíritu de la religión es justamente captar la relación entre lo ideal y la realidad, entre el aquí y ahora y el más allá: adaptarse a los tiempos no quiere decir adaptarse a las circunstancias de un modo pragmático y oportunista, sino saber renovar el propio lenguaje, la sensibilidad, la forma de vivir”.⁴⁶ Se trata, por ende, de un modelo de religión, Iglesias y de instituciones religiosas abiertas que capten el tiempo y sean sensibles a las transformaciones culturales. Muchos jóvenes que adhieren a la religión y a las instituciones religiosas son tanto “convertidos” como “peregrinos”. Para unos como para otros será necesario pensar y actuar —juntos con ellos y ellas, por supuesto— formas alternativas de pastoral y educación, ya sea para favorecer una identidad religiosa a partir de experiencias “en el camino” (para el peregrino) ya sea para favorecer experiencias de pertenencias “desreguladas” en el marco de una institución religiosa (para el convertido).

Los jóvenes buscan caminos para transitar con sus creencias el horizonte de las utopías. Porque perciben la vida como itinerario y trayectoria vital y menos como estructura e instalación; más como movimiento que como estabilidad, como fluidez antes que linealidad. El camino es una privilegiada vía de acceso a los jóvenes para continuar con ellos caminando los caminos de Dios en la historia. Al fin y al cabo, las instituciones religiosas tendrán que proponer

46 Panikkar, Raimon (2014) *La religión, el mundo, el cuerpo*, Barcelona: Herder, p. 18

pastorales “del” camino (el “Camino”), “en el” camino (espacios pastorales abiertos) y “desde” el camino (itinerarios diferenciados desde los sujetos caminantes) para poder acompañar a los nuevos creyentes errantes en las encrucijadas de la fe ante los desafíos de la sociedad y en el declive de las instituciones religiosas en la actual transformación de la cultura.

3.2. Confesionalidad de una fe y modalidades de la experiencia creyente

En el actual contexto de mutaciones culturales se torna imprescindible contar con un concepto de religión lo más amplio posible para evitar asociaciones —mal o bien intencionadas— con una determinada creencia (la católica, por ejemplo, u otras como la judía o musulmana). No puede reducirse la creencia a una determinada confesionalidad, pues la presencia de la religión es mucho más amplia que su institucionalización histórica. En todo caso, los creyentes de una misma confesión tienen su propia discusión (por ejemplo, sobre las relaciones entre Estado e Iglesia, el compromiso cristiano y la participación política, las concepciones de la vida y políticas de procreación, etc.). Sobre la religión no sólo hay prejuicios del positivismo, racionalismo, culturalismos y todos los “ismos” que podamos imaginar. Sino que además en el ámbito eclesial existen prejuicios dogmáticos o canónicos que reducen la discusión de la religión a mínimos normativos o la desmarcan del ámbito de la teología para dejarlo sólo en el ámbito de las ciencias sociales. Justamente el planteo sobre el tema de la religión en algunos sectores sociales de los países de Latinoamérica y el Caribe tiene relación con sociedades tradicionalistas fuertemente arraigadas en creencias y tradiciones que reniegan de reconocer que no todos creen lo mismo y de la misma manera. Los actuales conflictos y debates sobre la separación de Iglesia y Estado o la discusión por el aporte del Estado al sostenimiento de un culto son prueba de esa conflictividad.

Si la religión es una actitud del hombre que lo “religa” con lo Santo y el Misterio, Dios es propio de la cultura y no de una religión en particular. La discusión entonces, es otra. No es teológica ni pastoral sino antropológica. Aunque algunos lo lleven al terreno de la política y de otros intereses sectoriales (incluso de la misma iglesia). Según Lucio Gera, cuando nos referimos a religión a veces significamos la interioridad religiosa, lo vivencial, la percepción de lo divino y la actitud (toma de posición) ante él: “El vocablo ‘religión’ designa el hecho de sentirnos referidos a lo ‘sagrado’ (a Dios, y en general, al mundo de lo ‘divino’), y al modo como ponemos en práctica esa conciencia de estar referidos a semejante objeto. En el fondo, toda religión pretende una cierta comunión o contacto con lo ‘divino’, y propone un sistema de medios, para que el hombre pueda lograr esa comunión, contacto o relación. El hombre expresa, en formas exteriores, su representación del objeto religioso y su actitud ante él.”⁴⁷ Y también la exterioridad religiosa; el conjunto de medios exteriores religiosos, organizados

47 Gera, Lucio (1976) “Pueblo, religión del pueblo e iglesia”, en: *Teología* 27/28, p. 115

e instituidos por la autoridad o la tradición: palabras, fórmulas, profesiones de creencia, los ritos y la conducta ética. La identificación entre religión y fe (en particular, la fe cristiana) tiene como correlato a su vez, la identificación entre religión y una determinada institución como el lugar de la salvación legitimado (“fuera de la iglesia no hay salvación”), más aún, la identificación entre las expresiones de la fe con una formulación dogmática.

Algunos ambientes eclesiales, y específicamente en ellos, cierta concepción de la institución y de la religión acentúan la idea de estructuras, contenidos y valores, formas de organización e impostación de la disciplina y la convivencia en la línea de “salvar el rebaño” de la juventud. Proliferan así propuestas de educación ancladas en el conservadurismo de un formato de fe, ciertos fundamentalismos con visos de retornos y dogmatismos de las formas de vida en común. Romper con ciertas tradiciones cerradas, con lo establecido y lo acostumbrado; asumir disrupciones además de continuidades, significa proponer nuevas concepciones de religión y espiritualidades encarnadas, nuevas formas de comprensión de lo social y de la pastoral, maneras diversas de asumir la autoridad y gestionar los procesos comunitarios, estilos diversos de acompañar el arduo proceso de admitir una construcción histórica y dinámica, no basada en prescripciones y mandatos. Es necesario un nuevo comienzo para promover otros dispositivos de aprendizaje, alternativas a la transmisión de los saberes y de la fe, otro tipo de conocimientos y modelos diversos de animación, nuevas prácticas creyentes y formas de comprender la experiencia religiosa.

Una mala lectura de la fenomenología de las religiones y de la historia de las religiones pareciera aceptar una posición panteísta que sólo asigna a Jesús el papel de mediador, entre muchos otros mediadores. Pero es comprensible esa valoración pues comprende la religión como una realización divina y no como una construcción humana de “religación” con lo divino. De ahí a divinizar las estructuras humanas hay un trecho muy corto. Estos deslizamiento teóricos además de no ser apropiados -sea desde una perspectiva teológico-pastoral como también filosófica y sociológica de la religión- restringen la posibilidad de valorar las múltiples manifestaciones del fenómeno religioso, ya sea porque se separa de las instituciones oficiales del creer; como también porque dentro de las comunidades eclesiales las posiciones más progresistas como aquellas más conservadoras y fundamentalistas, tienen consecuencias considerables en la praxis.

Efectivamente, la religión no es un patrimonio de doctrinas sino que, a su vez, implica experiencias, modos de relaciones, creación de cultura e instituciones. La religión tiene su origen en fundadores y gestos fundacionales, y también en textos originarios. Pero las doctrinas son propias de los procesos de institucionalización posteriores al momento fundacional, y no anteriores. La iglesia es una forma institucionalizada de una religión histórica determinada (la católica, entre otras iglesias cristianas) pero no contiene todas las manifestaciones del fenómeno religioso. Antes del Concilio Vaticano II se refería al ingreso a la vida religiosa como

“entrada en religión”, por poner un ejemplo. Por la misma razón se da una religiosidad popular al margen de la “religión oficial” de la institución eclesial; es más, también una moralidad al margen de la legalidad instituida (esto último fue puesto en evidencia en *Amoris Laetitia*). Es decir, la gente sigue creyendo más allá de las estructuras oficiales de la fe y de la moral; e incluso a veces, las prácticas institucionales desprecian la religiosidad de la gente, estableciéndose una religiosidad popular como alternativa a la religión oficial. La mejor tradición de la teología del pueblo en Argentina, se sitúan en esta perspectiva.

Después del Vaticano II y con el aporte de las teologías latinoamericanas y algunas europeas (Rahner, Metz, Moltmann, entre otros) ya no puede sostenerse la existencia de dos historia sino de una única historia. Dios está inmerso en el mundo y comprometido con la marcha de la humanidad. Es importante considerar aquí, en primer lugar, que la historia es historicidad. Y en segundo lugar, la unidad del proceso histórico sin distinción de planos (historia-salvación, profano- sagrado, natural-sobrenatural, iglesia-mundo, fe-cultura, etc.) en la que la historia humana es historia de salvación y salvación en la historia. No hay dos historia sino una única historia. Dios está inmerso en el mundo y comprometido con la marcha de su historia. Dios se va realizando con el realizarse del mundo y la autocomunicación de Dios es en la historia (Jesús). La afirmación de la unidad de la historia es importante para no caer en un maniqueísmo entre lo santo y lo profano. Pues el contexto histórico de mutaciones culturales, las circunstancias sociales y políticas y la época eclesial apuntan hacia una comprensión más abierta de la sacramentalidad de la iglesia y del mundo (Schillebeeckx). Sostener un tipo de mentalidad disociada (sagrado-profano, evangelización-promoción, natural-sobrenatural, etc.) implicaría formas de adoctrinamiento, constricción a una determinada visión de la salvación y desconocer la presencia de Dios operante en los acontecimientos y el ofrecimiento de la salvación en la historia, incluso más allá de la legalidad y la prescripción, de la institucionalidad y de la tradición, para situarnos en la perspectiva de que en las culturas hay “que reconocer mucho más que semillas del verbo” (EG 69)

3.3. Formas de la experiencia religiosa

“un tipo de identidad que desafía tanto nuestra percepción adulta como nuestros cuadros de racionalidad, y que se asemeja a ese texto en que un pasado borrado emerge, tenazmente, aunque borroso, en las entrelíneas que escriben el presente”.⁴⁸

48 Martín-Barbero, Jesús, (2017) “Del palimpsesto al hipertexto”, en Martín-Barbero, Jesús, *Jóvenes entre el palimpsesto y el hipertexto*, op.cit., p. 50.

Hace algunos años, Habermas afirmó que la religión cumplía una función integradora en los procesos de constitución de lo social (particularmente, de la modernidad europea). Pero a la vez, afirmaba que se estaba dando un “resurgimiento global de la religión” que observaba en tres fenómenos: 1- la expansión misionera de grupos conservadores y la dinámica proselitista y flexible de las formas de organización; 2- la radicalización fundamentalista de grupos religiosos radicalizados que combinan espiritualidad con rigorismo moral y lucha política; y, 3- la instrumentalización y radicalización política que desencadena formas de la violencia mediante legitimación religiosa a partir de una lectura literal de los textos sagrados.⁴⁹ La situación actual muestra que la religión está presente y agita a los sujetos y a las sociedades.

Siguiendo a Pedro Trigo, asumimos que si bien América Latina y el Caribe puede considerarse un continente fundamentalmente cristiano, “se rompió la homogeneidad de antaño, que ahora incluso el catolicismo se vive de maneras muy variadas, y más todavía, por supuesto el cristianismo, y que además existe una gama muy extensa de formas religiosas”.⁵⁰

Los y las jóvenes son creyentes, pero no al modo en que creen los adultos. Ellos y ellas tienen pocas dificultades para integrar a sus explicaciones racionales la lógica de los afectos, los sentimientos y creencias provenientes de otros contextos culturales. Asunto difícil para los adultos. Aparece una modalidad de la experiencia religiosa en la que lo sagrado se muestra inmediatamente sin la mediación institucional: la forma-iglesia con rasgos oficiales-burocráticos, en el caso de los católicos.⁵¹ La experiencia subjetiva combina, integra, retroalimenta y produce nuevos significados, rituales y espacios para la vivencia de lo religioso. Las juventudes en los países latinoamericanos y caribeños, con matices por supuesto, muestran una dinámica de religiosidad que combina creencias con modos diferenciales de vinculación con las instituciones religiosas.

Jorge Traslosheros, investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, afirmó que los jóvenes “sí creen en Dios, pero no se identifican con ninguna religión, no es ajeno, pero no están dispuestos a afiliarse a ninguna religión”.⁵² La Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas religiosas en México de 2016 mostraba que el 41,8% admitían ser creyentes por tradición, 28,3% se reconocían como creyentes por convicción, 5,3 % creyentes

49 Habermas, Jürgen (2008) “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad”, en: *Diánoia*, Vol LIII, n° 60, p. 6.

50 Trigo, Pedro (2003) “Fenomenología de las formas ambientales de religión en América Latina”, en: Durán Casas, Vicente; Scannone, Juan Carlos y Silva, Eduardo (comp) *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Bogotá: Siglo del Hombre/Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, p.39.

51 Algranti, Joaquín; Mosqueira, Mariela y Setton, Damián (2018) “Instituir lo sagrado: observaciones para la comprensión del hecho institucional en contextos religiosos”, en: *Sociedad y Religión* n° 50, Vol. XXVIII, p. 109.

52 Rivera, Astrid (2018) “Jóvenes mexicanos no se identifican con religiones”, en: *El Universal*, 01/04/2018. [Consulta <https://www.eluniversal.com.mx/mundo/jovenes-mexicanos-no-se-identifican-con-religiones>]

practicantes y el 17,9% creyentes a su manera, entre otras variables. Y entre los motivos de la desafiliación institucional indicados en la misma Encuesta aparecen la decepción e insatisfacción con la institución, entre otras razones.⁵³

Los jóvenes colombianos “están convencidos de que para tener ese acercamiento con Dios no son necesarias las iglesias porque se puede tener comunicación con él en todo momento”...⁵⁴. Dios ocupa un lugar importante en la vida de los jóvenes colombianos, no así la institución eclesial. Según otro estudio sobre percepciones y creencias juveniles, la iglesia está muy lejos de ocupar un lugar preponderante en la vida detrás de la familia, los centros educativos, internet, las redes sociales, los amigos y la calle.⁵⁵ Y el nivel de confiabilidad entre jóvenes varones y mujeres de 18 a 32 años en zonas urbanas, la iglesia ocupa el 5º lugar detrás de las universidades (públicas y privadas), fundaciones y ONGs y las fuerzas militares y policiales.⁵⁶

En un clásico estudio de Magnani para el caso urbano brasileiro (específicamente para la región de San Pablo), caracterizó como “neo esotéricas” a las nuevas formas de religiosidad y de valores alternativos para el desarrollo espiritual, independiente de los sistemas religiosos institucionalizados.⁵⁷ Una visión más holística de las dimensiones cuerpo, mente, espíritu se recombinan con influencias terapéuticas, filosóficas y espirituales de diversa proveniencia como el esoterismo tradicional, cosmogonías ancestrales indígenas y afro, religiones orientales, espiritualidad cristiana y aspectos de pseudo ciencia contemporánea. Según Magnani, resulta un “sorprendente bricolaje”⁵⁸ con invención de rituales, nuevas comprensiones de la vida, valores, prácticas espirituales alternativas, novedosos espacios sagrados y propuestas de compromiso social. Y afirmó que el neo esoterismo se trataba de un fenómeno consolidado en la ciudad, con movilización de recursos y personas, generación de hábitos y discursos vinculados. Un fenómeno diversificado, imposible de ser considerado como un bloque, pues mixtura dominios religiosos (cultos, rituales, doctrinas) y no religiosos (servicios, alimentación, ocio). De aquel análisis a hoy, parece que la religiosidad de los brasileños apenas se hubiese modificado. Al decir de Gimenez Béliveau, siguiendo a Prandi para el caso de Brasil,

53 Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, 2016, p.27 y 19 respectivamente.

54 Goyes Morán Adriana (ed) (2015) *¿Qué piensan, que quieren y esperan los jóvenes de hoy? Investigaciones sobre las creencias de los estudiantes de colegios oficiales de Bogotá*, Universidad La Salle, Bogotá, p. 146.

55 Gutiérrez Bonilla, Marta Reyes Fernández, Natalia y otros (2021) *Juventudes colombianas 2021. Preocupaciones, intereses y creencias*, Bogotá: Fundación SM, p.29.

56 *Estudio de percepción de jóvenes en Colombia*, Bogotá: Universidad del Rosario, enero 2020. Puede verse también el informe *Next Generation Colombia. Amplificando la voz de los jóvenes*, British Council Colombia, Universidad de los Andes y Universidad del Rosario, Colombia, 2018

57 Magnani, José Guilherme (1999) *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*, São Paulo: Studio Nobel.

58 Magnani, José Guilherme, *Mystica Urbe*, op.cit., p. 12.

refiere que la “religión es ahora materia de preferencia, de suerte que aún escoger no tener religión alguna es completamente aceptable socialmente”.⁵⁹

La Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina revela que las personas de 65 años y más se identifican en mayor medida con el catolicismo (81,5%) mientras que entre los jóvenes de 18 a 29 años los que adscriben al catolicismo representaban sólo el 52,5% con un crecimiento sostenido de las opciones evangélicas (24,7%) y de aquellos que manifiestan no tener una religión (19,9%).⁶⁰ Y en lo que se refiere al vínculo con Dios a través de una institución religiosa, las cifras registradas entre adultos mayores es de 26,5%, adultos de 22,5% y jóvenes con el 16,8%. En contrapartida, el 17,2% de los jóvenes se declara creyente sin religión, mientras que el porcentaje desciende al 9,2 entre los adultos y al 7,1 entre los mayores. Esta situación de las juventudes frente a las creencias e instituciones expresa el cambio generacional y cultural al que asistimos, donde el ordenamiento social está marcado por un mundo globalizado e interconectado, con movilidad poblacional incesante (aunque por diversas razones), crisis medioambiental y predominio de tecnologías de comunicación, a lo que debe sumarse además, el desencanto político, el declive de las instituciones tradicionales y el desgaste de los discursos dominantes.

Una tradición religiosa planteada de manera institucional que ordenaba la vida cotidiana en todos sus órdenes pareciera no tener influjo en muchos jóvenes, salvo en aquellos que se consideran “practicantes” y “conversos”, que requieren una confirmación de sus creencias en certezas institucionalizadas.⁶¹ En cambio, muchos jóvenes reinscriben lo religioso, la trascendencia y lo sagrado en nuevas texturas de sociabilidad y de espacios comunes con mínimos de prescripción institucional y máximos de autonomía. Lo permitido, lo prohibido; la bondad y la verdad; el encuentro con lo sagrado (una persona, el cosmos o la tierra) y la salvación adquieren formas inverosímiles, reinsertándolas en su experiencia personal de manera diferente a aquellas conocidas por los adultos. Por eso, las formas que asumen las creencias ya no están asociadas a una manera particular de institución religiosa, ritualidades y moralidades. En los estilos de creer de los jóvenes no se encuentran linealidades; su modo de creer parece más un camino sinuoso, de sumatoria de múltiples ideas, prácticas y utopías que construyen una experiencia espiritual en movimiento. La base del creer no es lo probado, lo conocido y practicado institucionalmente; ni lo sedimentado y consolidado en doctrinas verificadas,

59 Giménez Béliveau, Verónica (2012) “Los márgenes de la religión. Indiferencia y católicos desafiliados desde perspectivas metodológicas cruzadas”, en: Ameigeiras, Aldo (coord.), *Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político religiosas en Latinoamérica*, Buenos Aires: Clacso, p. 197.

60 *Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina*, Buenos Aires, 2019 y Mallimaci, Fortunato; Giménez Béliveau, Verónica; Esquivel, Juan Cruz & Irrazábal, Gabriela, *Sociedad y religión en movimiento. Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina*. Informe de Investigación, n° 25. Buenos Aires: CEIL-CONICET, 2019, p. 12.

61 Fresia, Iván A. (2016) *Jóvenes errantes y declive de la pastoral. Hacia nuevas perspectivas de pastoral con jóvenes*, Buenos Aires: Parmenia.

sino nuevos espacios, otras sensaciones, nuevas ritualidades más acordes a sus códigos y estéticas en movimiento. Se trata de una espiritualidad diferente que no responde a una religión particular estática sino a una forma de institucionalización de la experiencia religiosa en movimiento que permite encontrar sentidos a la vida fuera del espacio socializado por las instituciones religiosas tradicionales. Son creyentes errantes que buscan la trascendencia sin establecerse en un lugar, adhieren a estilos de la sociabilidad religiosa que no los constriñan, asumen valores y prácticas que no prescriben moralidades a practicar, “promueven el descubrimiento de uno mismo, las relaciones equilibradas con los otros y un vínculo más cercano con la naturaleza [que] reivindican ‘ser espirituales’”.⁶²

En el marco del campo religioso, las creencias, la adscripción institucional y las prácticas juveniles muestran la proliferación del fenómeno religioso y una autopercepción cultural de cierta mutación de época que prescinde de las mediaciones institucionales. El desencanto de las subjetividades errantes (creyentes al fin y al cabo) no es con Dios sino con las instituciones, cualquiera sea la filiación religiosa. Para las subjetividades de hoy, más que compararlos con las generaciones anteriores, el desafío es comprenderlos en su relación con la situación histórica y social de la época. Los jóvenes como creyentes errantes ponen de manifiesto una manera de creer, modos de la identidad religiosa, una mística y maneras del compromiso que ofrece elementos para replantear las formas de estar y pertenecer a una determinada comunidad donde comparten las experiencias de fe. Se hace visible la adquisición de variados instrumentos de la religión y de espiritualidad diferentes a través de elecciones personales. No obstante, no se deja confundir con el anonimato, la fragmentación y el desorden; al contrario, su experiencia se inserta en un horizonte más amplio de contactos, en un flujo abierto de intercambios que circulan en una red de solidaridad establecida con mínimos de institucionalidad.⁶³

Una presencia de la religión en la sociedad que no responda a intereses apologéticos o reivindicatorios de una determinada religión institucionalizada sino que esté abierta a las búsquedas religiosas, espirituales y trascendentes de los sujetos, pareciera ser el camino para encontrarse con las nuevas generaciones. Asimismo, es el camino para una educación que privilegie la búsqueda del arraigo cultural de la religión y de sus relaciones e implicancias institucionales y sociales. Las instituciones educativas, como transmisoras de la cultura, tendrían que armonizar hermenéuticamente la multiplicidad de culturas y formas de la religión con “adhesiones débiles” de las subjetividades juveniles.⁶⁴

62 Viotti, Nicolás (2018) “La espiritualidad en América Latina”, en Esquivel, Juan Cruz y Giménez Béliveau, Verónica, *Religiones en cuestión: Campos, fronteras y perspectivas*, Buenos Aires: Ciccus, p. 233. (233-236)

63 Fresia, Iván A. (2019) *Haceme el aguante. Subjetividades y mapas juveniles*, Buenos Aires: Ediciones Don Bosco Argentina.

64 Algranti, Joaquín y Bordes, Mariana (2020) “Apuntes para una sociología de las adhesiones débiles: análisis de las formas de pertenencia a las terapias alternativas y el evangelio en Buenos Aires, Argentina”, en: Giménez Béliveau, Verónica, *La religión ante los problemas sociales. Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina*, Buenos Aires: Clacso, p. 49.

Asumir el pluralismo religioso desde las propuestas institucionales implicaría una comprensión del fenómeno de las creencias como constitutivas de las identidades y pertenencias personales, comunitarias y sociales. De esta manera, las instituciones superarían posturas sectarias o condescendientes, acaparadoras de todos los sentidos o, por el contrario, renunciando de sus particularidades identitarias. Al mismo tiempo, las instituciones mostrarían posibilidades alternativas ante un universalismo de la aceptación de una fe específica o el relativismo de una acreditación meramente subjetiva y existencial. En efecto, como manifestó Berger hace apenas unos años, “la realidad puede percibirse y vivirse de una forma distinta a aquella que se había pensado que era la única” y formula una pregunta inquietante, por lo sencilla y aguda a la vez: “¿Cómo explicar por qué sólo ellos ven la realidad tal como es, en tanto que todos los demás deambulan por una niebla de ilusiones?”.⁶⁵ La religión habría orientado antes y orientaría ahora las acciones de los sujetos sociales, aun cuando en algunos momentos de la historia se ponía en tensión lo sagrado y lo profano y sus formas de institucionalización. La religión desata interrogantes que interpelan la vida personal, comunitaria y social. ¿Qué le pasa a la sociedad con las cuestiones de Dios, la salvación, la culpa y el mal, la felicidad y la realización personal, el sentido y sinsentido de la vida? Las instituciones del creer, antes organizadoras de la religión y de la totalidad de la vida de los individuos, “ahora deben conformarse con dejarlas fluir y regular sólo a la población que se somete voluntariamente a sus normas”.⁶⁶

Dios vive o habita en los jóvenes. Es una manera de formular un credo y de reformular la cultura institucional, la pastoral juvenil y vocacional de modo que exprese la densidad de la irrupción de los jóvenes en la Iglesia y la sociedad. Una mirada de fe sobre la realidad juvenil exige asumir las juventudes y su cultura. Sin supuestos, sin romanticismos ni concepciones adámicas, sino a sabiendas de las ambigüedades, los equívocos y las vaguedades de tal manifestación. Si no entendemos el mundo juvenil, si no nos conectamos con su universo simbólico, quedaremos fuera de sintonía montando grandes propuestas sin significado. Y nuestras acciones pastorales no serán más que una superposición de creencias y costumbres con sus códigos, rituales y símbolos que vienen bien a la institución pero no motivará a los y las jóvenes. El mensaje evangélico no terminará así de impregnar el mundo juvenil, porque no acepta ni asume las manifestaciones juveniles como tales. Porque carece del principio “encarnación”. De tal modo que el mensaje evangélico se superpone a los lenguajes, las significaciones y las estéticas de los jóvenes sin siquiera evangelizarlos. No obstante, las culturas juveniles adquieren aspectos de la simbólica religiosa y del mensaje evangélico aunque sin la mediación de la institución eclesial.⁶⁷ La experiencia histórica de cristiandad no resolvió la

65 Berger, Peter (2016) *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca: Sígueme. p. 21 y p. 35.

66 Giménez Béliveau, Verónica (2012) “Los márgenes de la religión. Indiferencia y católicos desafiliados desde perspectivas metodológicas cruzadas”, op.cit., p. 205.

67 Reguillo, Rossana (2012) *Emergencia de culturas juveniles: estrategias del desencanto*, Buenos Aires: Siglo XXI.

articulación entre fe y cultura, sino que la desestimó en función de una cultura superior, aunque el ethos de los pueblos conservó algunos valores transmitidos. Análogamente, estimo que puede pasar otro tanto si enfocamos la pastoral desde la evangelización. Algo quedará en los jóvenes (desde nosotros) sin atender a la inculturación (desde ellos) y a la asunción de su mundo vital. No obstante, los jóvenes no asumirán el mensaje cabalmente. Así, antes que influir en el “núcleo” de la cultura juvenil, tendremos que contentarnos con sucedáneos de pastoral, haciendo “como si” realmente estuviera apropiándose de su cultura e inculturando el Evangelio en la cultura juvenil.⁶⁸

Ante este contexto novedoso, la mirada sobre las juventudes debe ser receptiva y el compromiso consistirá en interpretar esos acontecimientos: implica reconocer primeramente que Dios está presente en los “signos de los tiempos”, e interpela a aceptar y asumir los desafíos del tiempo presente. El Papa Francisco hace un llamado a salir al encuentro de la nueva cultura que anima a dar algunos pasos: “La Iglesia «en salida» es una Iglesia con las puertas abiertas. Salir hacia los demás para llegar a las periferias humanas no implica correr hacia el mundo sin rumbo y sin sentido. Muchas veces es más bien detener el paso, dejar de lado la ansiedad para mirar a los ojos y escuchar, o renunciar a las urgencias para acompañar...” (EG 46)

¿Cómo evangelizar a los jóvenes hoy sin asumir los desafíos de la inculturación en la cultura juvenil? No es posible. ¿En qué jóvenes estamos pensando cuando prevemos la pastoral? ¿De qué jóvenes creyentes hablamos? ¿Sabemos dónde están los anclajes profundos de sus vidas? ¿Dónde buscamos los elementos para explicar lo que pasa con ellos y ellas y proyectar la acción pastoral? ¿Sabemos cuál es el sistema de prescripciones, diferencias y límites que domina nuestras representaciones sobre ellos y ellas? Solo una ficción teológica y pastoral podría proponerse una pastoral juvenil y vocacional sin asumir el mundo vital de los y las jóvenes. Y por este motivo los jóvenes prefieren otros espacios sociales, políticos, culturales, e incluso religiosos para expresar sus creencias, convicciones, valores, prácticas religiosas y transformadoras de la realidad. Los y las jóvenes son un signo de los tiempos que no estamos interpretando adecuadamente; a veces los mal entendemos y, muchas otras, tergiversamos sus manifestaciones.

68 Fresia, Iván A., (2018), *No siempre se hizo así, Para construir una pastoral con los jóvenes*, Buenos Aires: Don Bosco. p. 72

4. Desplazamientos teóricos y prácticos

Luego del recorrido realizado por los nuevos escenarios y la experiencia de las subjetividades, propongo una serie de desplazamientos teóricos y prácticos. Estos desplazamientos nos permiten observar y comprender a las juventudes en el nuevo escenario social y cultural. Estimo que esos desplazamientos podrían servir para posicionarse personal, comunitaria e institucionalmente en función de avizorar oportunidades, repensar propuestas educativo-pastorales, plantear otras maneras de evangelización del mundo juvenil, e incluso, esbozar algunos intentos de reinventar las formas institucionales para que acompañen el movimiento de la cultura y de los y las jóvenes.

Para una visión de conjunto presento esquemáticamente esos desplazamientos:

Desplazamientos	Característica	Desplazamientos	Característica
Del evento	Cambio pasajero	Al acontecimiento	Cambio paradigmático
De los medios	Uso de la tecnología	A las hipermediaciones	ecosistema
Del enfoque etario	Determinismo biología	A la construcción social de las edades	Experiencia social
De la cultura juvenil	Estático	A las gramáticas juveniles	Dinámico
De tribus	Pertenencia espacial e identidad provisoria	A identidades móviles	Subjetividades conectadas
De moda	Creada por los medios	A estilos	Creado por los jóvenes
De practicantes	'Buscador espiritual' instalado en formas reguladas de la identidad creyente	A peregrinos	'Buscador' en la precariedad del presente.

4.1. Del evento al acontecimiento

Para comprender este desplazamiento propongo la comprensión del evento como circunstancial y el acontecimiento como cambio paradigmático. Si la mutación de formas de la cultura inaugura una nueva manera de lo social, con el predominio de lo digital, la interconexión, la simultaneidad, con prescindencia de lo físico, tal vez, impliquen una profunda redefinición de la sociabilidad, la vincularidad, las formas de la solidaridad, las maneras de creer y la espiritualidad, la realidad del trabajo y la educación. O bien, por el contrario, si debemos pensar lo que aconteció y acontece como una evolución de transformaciones que ya se venían dando, de mutaciones que ya estaban presentes y que encontraron el espacio de su radicalización en

el tiempo de la pandemia. En ambas posiciones, la sociedad y la cultura no serán ni parecidas al periodo anterior porque aquellas formas de lo social habrán pasado a la historia.

Según Roger Chartier la digitalización, la fluidez y la interconexión de la sociedad es un acontecimiento y la situación derivada de la pandemia con sus consecuencias de pobreza, incertidumbre y muertes sería un evento. La noción de evento puede considerarse como el resultado de mutaciones, de evoluciones y de transformaciones en un proceso que cuaja en un momento determinado. En cambio, un acontecimiento aparece como un surgimiento, una instauración, la inauguración de una novedad en la historia.⁶⁹ Si asumimos la concepción de evento como el resultado de evoluciones previas, podría comprenderse la transformación de las condiciones sociales de manera provisoria dado, que al cambio de esas condiciones, podría desaparecer el evento. En cambio, si asumimos la idea de acontecimiento, debemos afrontar el porvenir ante una situación radicalmente nueva, que descubrimos al mismo tiempo que se va estableciendo y evoluciona de manera impredecible: este sería el caso de la nueva de la sociedad y las subjetividades en la era digital.

4.2. De los medios a hipermediaciones

Martín-Barbero expresó una transición evidente hace unas décadas atrás: de los medios a las mediaciones.⁷⁰ Los dispositivos de producción, las maneras de los consumos y los rituales institucionales, pero también los códigos de la percepción, los lenguajes con los que se nombraban las “cosas” (los discursos) y las prácticas sociales permanecen durante el período de la hegemonía de determinadas formas. Los diagnósticos sobre el momento actual de la sociedad, abundan en la creciente tecnificación, la interconexión y el sistema de redes, comunidades digitales e hipermediaciones.⁷¹

La compleja trama ciber-tecnológica ha pasado de ser un conjunto de medios, artefactos, dispositivos a través de los cuales convirtieron nuestro hábitat, a ser un entorno ecológico -intersección entre lo público y privado- cada vez más digitalizado, regulado por códigos abiertos o cerrados, interfaces, plataformas, blogs, wikis e hipertextualidad; comunidades de interacción y subjetividades conectadas. Lo que afirmó Beraldi, en el contexto de la pandemia del Covid19, puede ser atribuido a su vez, al contexto post confinamiento: “Cualquier actividad productiva está, parcialmente, mediada por automatismos, y la gente interactúa cada vez más, aunque sus cuerpos nunca se encuentren. La existencia cotidiana de pobla-

69 Cf. Chartier, Roger (2021) *Lectura y pandemia. Conversaciones*, Buenos Aires: Katz editores.

70 Martín-Barbero, Jesús (1987) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona: Gilli, p. 10.

71 Scolari, Carlos (2008) *Hipermediaciones. Elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*, Barcelona: Gedisa.

ciones enteras está cada vez más ligada a dispositivos electrónicos capaces de almacenar una enorme cantidad de datos. (...) La conexión presupone una precisión sin pelo y sin polvo.”⁷² Lo mediático, el shock de virtualidad, la digitalización de la vida cotidiana y el espacio público-red son fenómenos relevantes, a la vez que paradójicos. En la cultura contemporánea esos fenómenos trastocan la jerarquía de los sentidos adquiridos por la generación adulta, reorganiza los modos de entender lo existente por parte de la nueva generación y presiona sobre las formas de autocomprensión de las subjetividades.

Lo que los adultos consideran medios tecnológicos al servicio de la educación, de la enseñanza, los aprendizajes, el trabajo, la economía y el ocio, las generaciones jóvenes lo experimentan como hipermedios: “Se trata de una generación cuya empatía con la cultura tecnológica está hecha no sólo de facilidad para relacionarse con los aparatos audiovisuales e informáticos sino de complicidad cognitiva con sus lenguajes, fragmentaciones y velocidades.”⁷³

Si se miraba con recelo la virtualidad para privilegiar los medios cara a cara en la esfera del espacio y del tiempo limitado por lo físico, ahora los nuevos dispositivos, las plataformas y las redes, las conexiones, la simultaneidad y la fluidez de la información dejaron de ser un medio para considerarse un nuevo ecosistema insustituible para la sociabilidad y la comunicación, la educación y el trabajo, el ocio y el consumo. Ante esta mutación, aparecieron nuevas desigualdades e inequidades en el acceso y posibilidades de uso.

4.3. Del enfoque etario a la construcción social de las edades

El enfoque etario opera sobre la categoría “juventud” como un operador identitario a partir de la condición psico-biológica que permite construir continuidades como contraste entre alteridades. Los jóvenes como grupos de edades específicos permiten asignar roles, identificar ciertas caracterizaciones, distinguir articulaciones de itinerarios, focalizar políticas por cohortes de edades, pronunciar discurso y anclajes de las experiencias: “Los sistemas de edades sirven a menudo para legitimar un desigual acceso a los recursos, a las tareas productivas, al mercado matrimonial, a los cargos políticos. Podríamos interpretarlos como categorías de tránsito muy formalizadas, equivalente estructuralmente a nuestra juventud, ritualizadas mediante las ceremonias de iniciación, cuya función es legitimar la jerarquización social entre las edades, ...”⁷⁴

72 Beraldi, Franco ‘Bifo’, (2020) “Crónica de la psicodelfación. Primera Parte”, en: <http://lobosuelto.com/reset-franco-bifo-berardi/>

73 Martín-Barbero, Jesús, (2017) “Del palimpsesto al hipertexto”, en Martín-Barbero, Jesús, *Jóvenes entre el palimpsesto y el hipertexto*, op.cit., p. 31-32.

74 Feixa, Carles (1999) *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*, Barcelona: Ariel, p. 25.

La emergencia de los jóvenes no puede ser comprendida exclusivamente desde el abordaje de las edades biológicas. Porque, como afirma Feixa y Nilan, “la categoría se ha ensanchado por ambos extremos, ya sea para incluir a individuos que en algunas sociedades están legalmente reconocidos como niños, como para abarcar a otros legalmente reconocidos como adultos”.⁷⁵ Por eso, desde la perspectiva de la antropología de las edades, es posible plantear las juventudes como una construcción histórica más allá del dato biológico que configura la edad. No sólo tienen en común la edad, la identidad no se construye por la edad biológica sino por múltiples factores sociales, culturales y contextuales.⁷⁶

La construcción social de las edades incorpora la experiencia social compartida de las subjetividades. Es decir, que eres joven no sólo porque tienes una edad comprendida entre ciertos parámetros (sincrónico) sino porque comparten una experiencia social articuladora de sentidos (diacrónico). Esos sentidos compartidos implican interpretaciones, coordinadas, articulaciones y rupturas de la experiencia social compartidas respecto de los adultos. Porque no es lo mismo la edad biológica que la edad social.⁷⁷

4.4. De juventud a juventudes

El enfoque de construcción de las edades en el marco de una antropología de las juventud permitió captar un fenómeno complejo y global en el que se constata la existencia de varias juventudes “con múltiples manifestaciones y atravesadas por condiciones espaciales y temporales concretas”, según la expresión de un estudio pionero en latinoamérica.⁷⁸

Juventudes es un constructo teórico proveniente de los estudios culturales y se refiere a un conjunto identificable (auto o hetero identificaciones) de rasgos comunes y compartidos diferencialmente, según los contextos socioculturales en los que se encuentran: “la juventud, que en una acepción más múltiple puede referir a etapa de la vida, grupo social, actitud ante la vida y que se enfatiza en su condición de diversidad pluralidad —las juventudes”.⁷⁹

75 Nilan, Pan y Feixa, Carles, “¿Una juventud global? Identidades híbridas, mundos plurales”, en: Feixa, Carles, *De la generación @ a la # generación. La juventud en la era digital*, Barcelona: Ned Ediciones, 2014, p. 33.

76 Martín Criado, Enrique (1998) *Producir la juventud. Crítica de la sociología de la juventud*, Madrid: Ediciones Istmo, p. 15.

77 Martín Criado, Enrique (2005) “La construcción de los problemas juveniles”, en: *Nómadas*, n° 23, Colombia, p. 88.

78 Cubides, Humberto; Laverde Toscano, María Cristina y Valderrama, Carlos Eduardo (edd) (1998) *Viviendo a Toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, p. XI.

79 Duarte Quapper, Claudio (2012) “Sociedades adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción”, en: *Última Década*, n° 36, p. 101.

Las juventudes como subjetividades entrecruzan una serie de disputas de diversas procedencias, como los consumos culturales y las formas de la sociabilidad, las creencias y la religión, el género y la sexualidad, entre otros. Por eso, las juventudes continúan siendo un ámbito de disputa entre diversas agencias (iglesias, mercado, estado) porque deviene en metáfora del cambio social. Pero, además se volvieron concepto, una categoría cultural y política fuertemente ligada a los procesos políticos de los países.⁸⁰

4.5. De la cultura juvenil a las gramáticas juveniles

La mención a “cultura juvenil” la realiza Parsons para expresar un “conjunto de fenómenos, patrones y comportamientos, [que] involucran una combinación muy compleja de clasificación por edad y elementos de los roles sexuales”.⁸¹ Implica un sistema autónomo de normas y conductas que sirven para la integración, a la vez que generan tensión respecto de los valores de la generación adulta. La cultura hace referencia al sustrato de estabilidad, permanencia y seguridad anclado en las generaciones precedentes y en el legado de la tradición que debe ser transmitido a las generaciones posteriores.

Pero también, algunos recurrieron al uso del término “subculturas juveniles” como culturas subalternas. En esta concepción, los jóvenes son considerados sectores dominados y con una precaria integración social.⁸² Entender a los jóvenes en el marco de la cultura institucionalizada hace difícil cualquier intento de cambio institucional ya que —cualquier alteración— es visto como pérdida esencial o como una amenaza generalizada a su continuidad. Por eso se torna necesario plantearse las reglas que perduran y determinan las maneras de hacer, de ser y de transitar los espacios. Pero también es necesario plantearse quién se beneficia sosteniendo tales estructuras, a costas de quién o quiénes se sostienen y cuál es el precio a pagar en el presente por las expectativas de futuro truncadas.

En cambio, por “gramática”⁸³ se entiende tanto el conjunto de reglas que define las formas en que se organizan los tiempos, el espacio y se clasifican los sujetos, como los significados que originan los criterios para asignar lugares, posiciones y roles, se conforma el saber que

80 Manzano, Valeria (2017) *La era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla*, Buenos Aires, p. 17-21.

81 Parsons, Talcott (2008) “La edad y el sexo en la estructura social de Estados Unidos”, en: Pérez Islas, José Antonio; Valdez González, Mónica y Suárez Zozaya, María Herlinda (coords.) *Teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos*, México: Porrúa, p. 49.

82 Feixa, Carles (1999) *De jóvenes, bandas y tribus*, op.cit., 84-105.

83 Tyack, David y Cuban, Larry (2001) *En busca de la utopía. Un siglo de reformas en las escuelas públicas*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 169. Los autores describen el término “gramática escolar” en varias secciones de su libro.

debe ser enseñado y aprendido y se establecen los sistemas de inclusión/exclusión en la estructura social porque regulan la adquisición, reproducción y legitimación.⁸⁴ La construcción de las gramáticas juveniles son reguladas por códigos entendidos como “un principio regulador, adquirido tácitamente, que integra significados relevantes, la forma de su expresión y sus contextos evocadores”.⁸⁵ Por “lenguaje”, más allá del código lingüístico, se entiende “la naturaleza lingüística de las obras humanas” o el “metalenguaje de la cultura”.⁸⁶

Las gramáticas juveniles -flexibles y abiertas a nuevas construcciones- permiten entender las fluctuaciones institucionales no desde la naturaleza estática, lo naturalizado y legitimado o, desde lo permitido, lo permanente y lo establecido. Las reglas semióticas de la cultura permiten considerar la fluidez, la negociación de significados, la flotación de seguridades y los cambios de reglas producidos (y legitimados) por los sujetos mismos, en lugar de atender a las estructuras, los utensilios y las costumbres establecidas.⁸⁷

4.6. De tribus urbanas a identidades juveniles móviles

La literatura especializada en juventudes no muestra un acuerdo respecto de las concepciones de la cultura, las culturas y las juventudes. Algunos la prefieren en singular y otros en plural. No obstante, algunos tienden a pensar las culturas juveniles en el contexto de la globalización como subculturas o movimientos contraculturales. Otros plantean lo juvenil en el ámbito de las culturas populares o culturas de masas. Y finalmente, quienes plantean la cultura juvenil desde sujetos sociales específicos (los y las jóvenes) o grupos marginales o marginados dentro de un conjunto social más amplio. La definición sobre “tribus urbanas” de Michel Maffesoli fue la más conocida porque identificó el nomadismo de la época y las nuevas formas de agrupamiento e identificación de los sujetos.⁸⁸ Se refería a tribus urbanas como aquellas “comunidades emocionales donde sus miembros comparten los mismos gustos, las mismas orientaciones sexuales o religiosas, o la misma forma de consumir”. Los estudios sobre las tribus urbanas siguieron lineamientos similares a las discusiones sobre cultura y culturas juveniles. Además de no mostrar unanimidad en las concepciones, es fácilmente

84 Bernstein, Basil (1993) *Clases, códigos y control. Vol. IV. La estructura del discurso pedagógico*, Madrid: Morata, p. 53.

85 Bernstein, Basil (1988) *Clases, códigos y control. Vol. II. Hacia una teoría de las transmisiones educativas*, Madrid: Morata, p. 167.

86 Barthes, Roland (1987) *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*, Buenos Aires: Paidós, p. 20.

87 Bendit, René y Miranda, Ana (2017) “La gramática de la juventud. Un nuevo concepto en construcción”, en: *Última Década*, n° 46, 4-43.

88 Maffesoli, Michel (1988) *El tiempo de las tribus: El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, México: Siglo XXI. Y también Maffesoli, Michel (2004) “Juventud: el tiempo de las tribus y el sentido nómada de la existencia”, en: *Revista de Estudios sobre Juventud*. Año 8, n. 20. México, pp. 28-41.

perceptible su carácter peyorativo cuando se asigna el mote “tribu” a ciertos grupos caracterizados de jóvenes, según contextos sociales y culturales de cada país.

A diferencia de las “tribus”, los agrupamientos juveniles se comprenden como espacios de articulación de hábitats específicos, formas de apropiación de lo urbano, relaciones de cambio y conflictos intergeneracionales, circuitos y lógicas urbanas, trayectorias y subjetividades juveniles en la ocupación del ocio y el trabajo en las grandes ciudades, preferentemente.⁸⁹ Los agrupamientos juveniles poseen dinámicas que se construyen preferentemente en los circuitos urbanos transitados por las subjetividades, las interacciones que establecen con otros pares y con el espacio público, y las diferencias que elaboran sus propias identidades desplazándose respecto de las identidades prescritas por las instituciones.⁹⁰

Los agrupamientos de la década de los setenta como punks, heavy metals, rockeros; la explosión de los noventa desde los emos y dark, pasando por *floggers* y *skaters* o también los reggaetoneros, cumbieros y traperos, con cierta connotación peyorativa. Cuando los grupos caracterizados como “tribus” parecía que desaparecía del horizonte, surgieron nuevos agrupamientos colectivos. Recientemente, sin las formas de agrupamientos, compartir y disputar territorios, rituales y encuentros juveniles de los años noventa, aparecieron los *instagramers*, *youtubers*, *podcasters*, *tiktokers* y *twitchers*, entre otros, todos nacidos y crecidos en la era digital y en la era de la precariedad del trabajo. Estos últimos colectivos juveniles se relacionan sin necesidad de copresencia física, prescindiendo de la conquista del espacio urbano. Vinculados por tecnologías, plataformas y redes, las juventudes disputan otros territorios, crean nuevas identidades variables y ritualidades provisorias.

Todas estas caracterizaciones de jóvenes muestran un aspecto ineludible para el análisis cultural y la comprensión del fenómeno juvenil: el carácter nómada de la existencia, la mutación constante de las identidades y el movimiento persistente de las pertenencias subjetivas. Las nuevas identidades juveniles están atravesadas por espacios virtuales, dispositivos electrónicos y consumos culturales que generan tensiones irresolubles para las generaciones precedentes acostumbradas a otras modalidades de la presencia. Esas caracterizaciones sobre los jóvenes, sus formas de agrupamientos, los prejuicios sobre las identidades colectivas y el tratamiento despectivo de sus pertenencias móviles responden más a una etiqueta de los adultos (para comprender el fenómeno juvenil y contracultural) que la autopercepción de los jóvenes sobre sí mismos. Las subjetividades colectivas son auto comprendidas como identidades móviles, atravesadas por dinámicas que se superponen; identidades a las que ya no corresponden características como estable, inmutable y permanente.

89 Véase Reguillo, Rossana (2012) *Culturas juveniles, Formas políticas del desencanto*, Barcelona: Siglo XXI.

90 Chaves, Mariana y Segura, Ramiro (ed) (2015) *Hacerse un lugar. Circuitos y trayectorias juveniles en ámbitos urbanos*, Buenos Aires: Biblos.

La era digital las subjetividades surgidas en esta época se caracterizan por el acceso universal a las nuevas tecnologías (con excepciones, por supuesto), la erosión de las fronteras tradicionales entre lo público y lo privado, con procesos de globalización cultural y digitalización de la vida cotidiana (educación, trabajo, dinero, afectos, etc.). Lo que trae acarreado formas de la sociabilidad fugaces, temporalidades lábiles, identidades personales y colectivas provisorias y autopercebidas.

4.7. De modas a estilos juveniles

Solía decirse que la juventud es “una enfermedad que se cura con el tiempo” y se identificaba esa enfermedad con ciertas modas pasajeras y consumos culturales de los jóvenes, considerados inapropiados (vestimenta, corte de cabello, uso de accesorios, música, tecnología; en fin, sus prácticas sociales.). Las modas hacen referencia a la relación con los objetos, su uso y el tipo de actividades desarrolladas por los jóvenes que producen cierta identificación grupal que opera como diferenciación de la generación adulta y sus formas culturales. Ciertamente los estilos son relativos porque el sistema de significados y representaciones sociales están históricamente contextualizados, pero no son modas porque trascienden la mera relación con los objetos.

Los estilos son manifestaciones simbólicas (representaciones e imaginarios) de las experiencias juveniles, representativos de una identidad colectiva en el espacio público. En términos de Feixa, son “manifestaciones simbólicas de las culturas juveniles, expresada en un conjunto más o menos coherente de elementos materiales e inmateriales, que los jóvenes consideran representativos de su identidad grupal”.⁹¹ Generalmente, los estilos son difundidos por los medios de comunicación y el mercado de consumos ante la emergencia de un nuevo sujeto social, potencial consumidor de esos bienes y servicios. Sin embargo, los estilos son creados por los jóvenes, no por los medios y el mercado. Las condiciones sociales y culturales permiten la emergencia de los estilos -generalmente difusos y diluidos- mediante el reordenamiento y recontextualización, dotando de nuevos significados a prácticas, objetos y sociabilidades, la estructura del tiempo y las maneras de habitar el espacio, todas ellas determinaciones anteriores.⁹²

Mariana Chaves, en el cruce de gramáticas y estilos, prefiere denominar “prácticas culturales” de jóvenes a aquellas experiencias compartidas que rigen las pautas de comportamiento y

91 Feixa, Carles (1996) “De culturas juveniles a los estilos”, en: *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, n° 50, p. 81.

92 Charke, John (2010) “Estilo”, en: Hall, Stuart y Jefferson, Tony (edd) *Resistencia a través de rituales. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de la postguerra*, La Plata: Universidad Nacional de La Plata, p. 313.

valoración. Los estilos son los modos de estar, sentir y hacer, y configuran la dimensión cultural de las prácticas sociales de los y las jóvenes.⁹³

4.8. De creyentes practicantes a creyentes peregrinos

Hervieu-Leger, en un estudio pionero, descubrió que cuando la religión está en movimiento, las instituciones quedan desfasados del tiempo; los practicantes y los conversos, aferrados a las costumbres y tradiciones, a un sistema cerrado de doctrinas y a prácticas morales consuetudinarias son figuras de creyentes que adhieren a instituciones estáticas.⁹⁴ No pasa lo mismo con el peregrino —un creyente errante— que reivindica su autonomía respecto de las estructuras religiosas y prefiere la pertenencia a grupos y redes de sociabilidad que privilegian la fluidez de las relaciones y los vínculos que validan sus experiencias religiosas en vez de formas de organización más rígidas: “La figura del peregrino, en la que se inscriben los rasgos de una religiosidad en movimiento, es pues ante todo la del ‘buscador espiritual’ cuyo recorrido, a menudo largo y sinuoso, se estabiliza, al menos por un tiempo, en una afiliación comunitaria escogida que vale tanto como identificación personal y social cuanto religiosa”.⁹⁵

Como efecto de la era digital, algunas perspectivas insisten en la pérdida de la religiosidad, de los rituales, de los vínculos, de la comunicación a causa de la desaparición, o al menos del recorte de la comunicación, de los contactos físicos y de la proximidad espacial. Sin embargo, se ha perdido lo que tenía que perderse, lo demás se ha transformado. Al contrario de la progresiva desaparición de los rituales acarrea el desgaste de la comunidad y la desorientación del individuo.⁹⁶ En todo caso, se desgasta y desordena a los sujetos y comunidades si el ethos cultural es tan rígido que no se percata del cambio e insiste en permanecer en lo mismo, aunque todo se haya transformado. Son las reglas del juego para la sobrevivencia de la especie. Lo que predominaba en la prehistoria de la humanidad (no hace muchos años) era una ritualidad simbólica apegada al tiempo y al espacio físico en la que la religiosidad se nutría de gestos y prácticas asociadas a la “presencia real” (lo digo entre comillas para asociarlo a la cuestión sacramental). La comunidad consistía en la congregación de los miembros en lugares comunes y en la proximidad de los cuerpos, aunque los cuerpos no importan lo suficiente. No había comunidad sin cuerpos en contacto, aunque no se tocasen o lo hicieran poco.

93 Chaves, Mariana (2010) *Jóvenes, territorios y complicidades. Una antropología de la juventud urbana*, Buenos Aires: Espacio Editorial, p. 187.

94 Hervieu-Léger, Danielle (2004) *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México: Ediciones del Helénico.

95 Fresia, Iván A. (2016) *Jóvenes errantes y declive de la pastoral*, op.cit., p. 67.

96 Byung-Chul, Han (2020) *La desaparición de los rituales*, Barcelona: Herder.

Con la hipermediación de las tecnologías, ciertamente estas formas de ritualidades se han perdido, pero la ritualización no desapareció; sino al contrario, se transformó en nuevas ritualidades donde la fluidez de los intercambios, el uso de los dispositivos y las posibilidades inverosímiles de conexión hicieron obsoletas las ritualidades anteriores. Los rituales tradicionales más rígidos y asociados a un tiempo determinado y espacio fijo no tuvieron la flexibilidad apropiada para la época multicanal, multimodal y multiplataforma. Desaparecen los rituales pero no las ritualidades. Porque la mutación de la era digital produce nuevas ritualidades, que son percibidas como desajustadas para una concepción ligada al “siempre se hizo así”, se vuelve un desafío acompañar la época, acompasar los tiempos a las mutaciones y re proponer la religión, la fe, la sociabilidad y el compromiso social y religioso en un nuevo contexto.

Los jóvenes como creyentes errantes ponen de manifiesto otras maneras de creer, formas de la identidad y del compromiso que ofrece elementos para replantear las formas de estar y pertenecer a una determinada comunidad. Encontrar otras formas para ver a los/as jóvenes, sus modo de acción, de creencias, sus valores y las formas que adquiere el compromiso social y religioso que salga de esas posturas pesimistas y estigmatizadoras de los/as jóvenes y su cultura, sus códigos y sus lenguajes, de sus creencias y sus maneras de practicar.

5. A modo de cierre

“Nuestro pensamiento nos ata todavía al pasado, al mundo tal como existía en la época de nuestra infancia y nuestra juventud. Nacidos y criados antes de la revolución electrónica, la mayoría de nosotros no entiende lo que ésta significa”.⁹⁷

Hasta hace unos treinta o cuarenta años, quizá ayer no más, cuando buscábamos una respuesta acudimos a nuestros abuelos o a padres y madres, la generación adulta. Pero entre aquella generación y esta, existen muchas diferencias: el mundo cambió rotundamente en un abrir y cerrar de ojos. Los adultos de hoy preguntan a sus hijos o a sus nietos. O, antes o después, también a Google. Las certezas se resquebrajan, no existe más aquel piso firme para asegurar los pies, resignadamente para mucho no queda más que adaptarse al modo como lo hicieron dejando la Olivetti y adoptando el teclado de la computadora. Ocurre que son tan veloces los cambios que cuando los adultos, con mucho esfuerzo, comienzan a acostumbrarse a algo de todo aquello y comienzan a sentir el gusto de una cierta seguridad, aparece alguna nueva aplicación o un dispositivo y actualizaciones que, al instante siguiente, lo cambian todo. La realidad de cambios vertiginosos, de conexiones e interfaces, de redes y

97 Mead, Margaret (1971) *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Buenos Aires, Granica, p. 105.

plataformas, de aplicaciones y virtualidad es un terreno movedizo e inestable. O mejor, con un tipo de estabilidad no conocida por la generación adulta.

Entonces, se produce cierta atmósfera enrarecida entre los adultos que no salen de su asombro y estupor ante las nuevas experiencias juveniles en esta época de conexiones, pantallas y redes. Se mueven entre la descalificación de esas experiencias como no apropiadas y el determinismo rigorista para hacer que los jóvenes sean “como tienen que ser” siguiendo el modelo adultocéntrico. En el marco de sustancias, dogmas, estructuras establecidas y sostenidas en el tiempo, mientras pataleamos contra lo relativo, la fluidez y lo emergente, nos estamos perdiendo el nacimiento de una nueva era (no creo exagerar). Asunto que no hace más que confirmar la idea de que los adultos somos extranjeros en este nuevo mundo. La obsesión adultocéntrica no da lugar a reconocer la belleza de lo nuevo (sólo remarca los límites y peligros) ni propicia la apertura de posibilidades que otorga la virtualidad, los dispositivos móviles, las plataformas y redes para atarse a formas culturales perimidas en la creencia de que “todo tiempo pasado fue mejor”. En cambio, propongo reaprender y preguntarse por el cambio cultural y la mutación de las costumbres para reconocernos -como adultos- en un nuevo territorio en movimiento y asumir las pasiones múltiples que nos atraviesan.

Tal vez haga bien ponernos nerviosos y despotricar contra todos los cambios juntos y de una vez. ¿Pero qué hacer además? Esperar? Esperar qué, si estuvimos pensando que esto era una moda que ya iba a pasar y eso no ha ocurrido. Resistir a los embates de las tecnologías y la era digital involucionando hacia mundos anteriores, hacia la prehistoria de la humanidad, para ponernos a salvo de las pantallas, las conexiones y las app, aunque alguno piense el retorno a la naturaleza al modo de Robinson Crusoe, no parece ser una buena idea. La posición más promisorio a la que podríamos aspirar sería asumir el papel de aprendices en una nueva época de la humanidad. Posición que nos conduzca a abandonar los esquemas de interpretación que nos atan al pasado para abrírnos a nuevos marcos de comprensión del presente porque -de manera ambivalente y paradójica- nos “descubrirnos portadores del dolor pleno y de la belleza siempre frustrada del pasado, [y] constructores de una morada nueva, más radicalmente humana y luminosa en el futuro”.⁹⁸

Tenía razón Baricco cuando comentaba que “protegidos por las cosas que hay que salvar, reposamos, depositamos los huevos y aquietamos los tiempos futuros, posponiendo todo lo posible el próximo ataque de hambre que nos empujará fuera de las guaridas”.⁹⁹ Salir de la guarida, exponerse a las mutaciones de la era digital, pensar la novedad histórica y asumir las subjetividades, es una invitación a aceptar la inutilidad de aferrarse a un tiempo que ya se escurre entre los dedos. Y ante nuestra vista.

98 Burucúa, José Emilio (2002) *Historia. Arte. Cultura*, op.cit., p. 148.

99 Baricco, Alessandro (2019) *The game*, op.cit., p. 15.

Bibliografía

Libros y artículos

Agamben, Giorgio (2004) *Infancia e historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Algranti, Joaquín y Bordes, Mariana (2020) “Apuntes para una sociología de las adhesiones débiles: análisis de las formas de pertenencia a las terapias alternativas y el evangelio en Buenos Aires, Argentina”, en: Giménez Béliveau, Verónica, *La religión ante los problemas sociales. Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina*, Buenos Aires, 49-74.

Algranti, Joaquín; Mosqueira, Mariela y Setton, Damián, (2018) “Instituir lo sagrado: observaciones para la comprensión del hecho institucional en contextos religiosos”, en: *Sociedad y Religión* n° 50, Vol. XXVIII, p. 108-115.

Arribas, Amaia e Islas, Octavio (2021) “El prosumidor en la economía colaborativa: nueva manera de participar en el mercado de consumo”, en: *Palabra Clave*, 24(2), e2427. <https://doi.org/10.5294/pacla.2021.24.2.7>

Badiou, Alain (2008) *Teoría del sujeto*, Buenos Aires: Prometeo.

Baricco, Alessandro (2019) *The game*, Barcelona: Anagrama.

Barthes, Roland (1987) *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*, Buenos Aires: Paidós.

Bendit, René y Miranda, Ana (2017) “La gramática de la juventud. Un nuevo concepto en construcción”, en: *Última Década*, n° 46, 4-43.

Beraldi, Franco (2017) *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Buenos Aires: Caja Negra.

Berger, Peter (2016) *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca: Sígueme.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas (2001) *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu.

Berger, Peter (1975) *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona: Herder.

Bernstein, Basil (1988) *Clases, códigos y control. Vol. II. Hacia una teoría de las transmisiones educativas*, Madrid: Morata.

- Bernstein, Bási (1993) *Clases, códigos y control. Vol. IV. La estructura del discurso pedagógico*, Madrid: Morata.
- Birulés, Fina (1996) “Del sujeto a la subjetividad. Duro deseo de durar”, en: Cruz, Manuel, *Tiempo de subjetividad*, Buenos Aires: Paidós, 223-234
- Braidotti, Rosi (2015) *Lo posthumano*, Barcelona: Gedisa.
- Burucúa, José Emilio (2002) *Historia. Arte. Cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Byung-Chul, Han (2020) *La desaparición de los rituales*, Barcelona: Herder.
- Charke, John (2010) “Estilo”, en: Hall, Stuart y Jefferson, Tony (edd) *Resistencia a través de rituales. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de la postguerra*, La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 310-325.
- Chartier, Roger (2021) *Lectura y pandemia. Conversaciones*, Buenos Aires: Katz editores.
- Chaves, Mariana (2010) *Jóvenes, territorios y complicidades. Una antropología de la juventud urbana*, Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Chaves, Mariana y Segura, Ramiro (ed) (2015) *Hacerse un lugar. Circuitos y trayectorias juveniles en ámbitos urbanos*, Buenos Aires: Biblos.
- Cubides, Humberto; Laverde Toscano, María Cristina y Valderrama, Carlos Eduardo (edd) (1998) *Viviendo a Toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Di Virgilio, María Mercedes; Otero, María Pía y Boniolo, Paula (coords) (2010) *Pobreza y desigualdad en América Latina y el Caribe*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
- Duarte Quapper, Claudio (2012) “Sociedades adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción”, en: *Última Década*, n° 36, 99-125.
- Feixa, Carles (1996) “De culturas juveniles a los estilos”, en: *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, n° 50, 71-89.
- Feixa, Carles (1999) *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*, Barcelona: Ariel.
- Feixa, Carles (2015) *De la generación @ a la #generación. La juventud en la era digital*, Barcelona: Ned ediciones.
- Feixa, Carles y Oliart Patricia (coords.) (2016) *Juvenopedia. Mapeo de las juventudes iberoamericanas*, Barcelona: Ned ediciones.
- Fresia, Iván A. (2016) *Jóvenes errantes y declive de la pastoral. Hacia nuevas perspectivas de pastoral con jóvenes*, Buenos Aires: Parmenia.
- Fresia, Iván A., (2018), *No siempre se hizo así. Para construir una pastoral con los jóvenes*, Buenos Aires: Don Bosco

- Fresia, Iván A. (2019) *Haceme el aguante. Subjetividades y mapas juveniles*, Buenos Aires: Ediciones Don Bosco Argentina.
- García Canclini, Néstor (2013) “Lectores, espectadores e internautas”, en: *Comunicación*, n° 163-164.
- Gendler, Martín (2021) “La gubernamentalidad algorítmica”, en: *Telos. Cuadernos de Comunicación e Innovación*, n° 116, 96-100.
- Giménez Béliveau, Verónica (2012) “Los márgenes de la religión. Indiferencia y católicos desafiliados desde perspectivas metodológicas cruzadas”, en: Ameigeiras, Aldo (coord.), *Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político religiosas en Latinoamérica*, Buenos Aires: Clacso, 191-206.
- Goyes Morán, Adriana (2015) (ed) *¿Qué piensan, que quieren y esperan los jóvenes de hoy? Investigaciones sobre las creencias de los estudiantes de colegios oficiales de Bogotá*, Universidad La Salle, Bogotá.
- Gutiérrez Bonilla, Marta Reyes Fernández, Natalia y otros (2021) *Juventudes colombianas 2021. Preocupaciones, intereses y creencias*, Bogotá: Fundación SM
- Habermas, Jürgen (2008) “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad”, en: *Diánoia*, Vol LIII, n° 60, 3-20.
- Hervieu-Léger, Danielle (2004) *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México: Ediciones del Helénico.
- Maffesoli, Michel (1988) *El tiempo de las tribus: El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, México: Siglo XXI .
- Maffesoli, Michel (2004) “Juventud: el tiempo de las tribus y el sentido nómada de la existencia”, en: *Revista de Estudios sobre Juventud*. Año 8, n. 20, México, 28-41.
- Magnani, José Guilherme (1999) *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*, São Paulo: Studio Nobel.
- Manzano, Valeria (2017) *La era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mallimaci, Fortunato; Giménez Béliveau, Verónica; Esquivel, Juan Cruz & Irrazábal, Gabriela (2019) *Sociedad y religión en movimiento. Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina*. Informe de Investigación, no 25. Buenos Aires: CEIL-CONICET.
- Martín-Barbero, Jesús (1987) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona: Gilli.
- Martín-Barbero, Jesús (2017) *Jóvenes entre el palimpsesto y el hipertexto*, Barcelona: Ned Ediciones.
- Martín Criado, Enrique (1998) *Producir la juventud. Crítica de la sociología de la juventud*, Madrid: Istmo.

- Martín Criado, Enrique (2005) “La construcción de los problemas juveniles”, en: *Nómadas*, n° 23, 86-93.
- Mead, Margaret (1971) *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Buenos Aires: Granica.
- Nilam, Pan y Feixa, Carles (2015) ¿Una juventud global? Identidades híbridas, mundos plurales, en: Feixa, Carles, *De la generación @ a la # generación. La juventud en la era digital*, Barcelona: Ned Ediciones, 33-46.
- Luckmann, Thomas (1973) *La religión invisible*, Salamanca: Sígueme.
- Oliart, Patricia y Feixa, Carles (2016) “De jóvenes, mapas y astrolabios”, en: Feixa, Carles y Oliart, Patricia, *Juvenopedia. Mapas de las juventudes iberoamericanas*, Barcelona: NED Ediciones, 13-32.
- Parsons, Talcott (2008) “La edad y el sexo en la estructura social de Estados Unidos”, en: Pérez Islas, José Antonio; Valdez González, Mónica y Suárez Zozaya, María Herlinda (coords.) *Teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos*, México: Porrúa, 47-60.
- Quevedo, Luis Alberto (2007) *Portabilidad y cuerpo. Las nuevas prácticas culturales en la sociedad del conocimiento*. Seminario sobre Desarrollo Económico, Desarrollo Social y Comunicaciones Móviles en América Latina, Buenos Aires, 20 - 22 de abril.
- Reguillo, Rossana (2012) “Intimidades selectivas. Espacio inmunitario en la metrópolis”, en: *Telos. Cuadernos de Comunicación e Innovación*, n° 93, 93-95.
- Reguillo, Rossana (2012) *Emergencia de culturas juveniles: estrategias del desencanto*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Reguillo, Rossana (2017) *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*, Barcelona: Ned Ediciones.
- Reguillo, Rossana (2017) “Epílogo”, en: Martín-Barbero, Jesús, *Jóvenes entre el palimpsesto y el hipertexto*, Barcelona: Ned Ediciones, 217-221.
- Rivera, Astrid (2018) “Jóvenes mexicanos no se identifican con religiones”, en: *El Universal*, 01/04/2018. [Consulta <https://www.eluniversal.com.mx/mundo/jovenes-mexicanos-no-se-identifican-con-religiones>]
- Semán, Pablo (2021) *Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Scolari, Carlos (2008) *Hipermediaciones. Elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*, Barcelona: Gedisa.
- Scolari, Carlos (2015) (ed.) *Ecología de los medios. Entornos, evoluciones e interpretaciones*, Barcelona: Gedisa.
- Scolari, Carlos (2022) “El último tango de Byung-Chul Han”, en: <https://hipermediaciones.com/2022/01/29/ultimo-tango-byung-chul-han/>

- Spadaro, “Svegliate il mondo. Un colloquio del Papa sulla vita religiosa”, en: *La Civiltà Cattolica*, 3925, anno 165, 4 geneaio 2014
- Trigo, Pedro (2003) “Fenomenología de las formas ambientales de religión en América Latina”, en: Durán Casas, Vicente; Scannone, Juan Carlos y Silva, Eduardo (comp) *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Bogotá: Siglo del Hombre/Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, 37-121.
- Tyack, David y Cuban, Larry (2001) *En busca de la utopía. Un siglo de reformas en las escuelas públicas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Zafra, Remedios (2015) “Educación y cultura-red: potencias y contradicciones para una transformación necesaria”, en: *Profesorado. Revista de curriculum y formación del profesorado*, Vol 19, nº 2, 11-24.
- Zafra, Remedios (2017) “Itinerarios del yo en un cuarto propio conectado”, en: Cruces, Francisco (dir) (2017) *¿Cómo leemos en la sociedad digital? Lectores, booktubers y prosumidores*, Madrid: Ariel, 81-102.
- Zafra, Remedios (2019) “Carne, píxeles y revolución”, en: Penny, Laurie. *De esto no se habla*, Madrid: Continta me tienes. Consultado en https://www.remedioszafra.net/Prologo_RZafra_De-esto-no-se-habla-2017.pdf
- Viotti, Nicolás (2018) “La espiritualidad en América Latina”, en Esquivel, Juan Cruz y Giménez Béliveau, Verónica, *Religiones en cuestión: Campos, fronteras y perspectivas*, Buenos Aires: Ciccus, 233-236.
- Wacquant, Loic (2007) *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Documentos

- Papa Francisco, *Evangelii Gaudium* (2013)
- Papa Francisco (2017) “Conversaciones entre el Papa y jesuitas colombianos”, Cartagena de Indias, 28 de septiembre de 2017.
- Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México*, 2016.
- Next Generation Colombia. (2018) Amplificando la voz de los jóvenes*, British Council Colombia, Universidad de los Andes y Universidad del Rosario, Colombia.
- Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina*, Buenos Aires: 2019.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2019) *Panorama Social de América Latina*, Santiago, CEPAL.

