

DIOS HA LEÍDO TU EMAIL

INVESTIGACIONES Y MICRORRELATOS
SOBRE RELIGIÓN, CREENCIAS Y MUNDO DIGITAL



ERICK ADRIÁN PAZ GONZÁLEZ
ROCÍO SANTARCIERI
COORDS.

YOLANDA LÓPEZ GARCÍA | MARTÍN PARIS | PATRICIO FABIÁN OLIVA MELLA
SANDRA CAROLINA JIMÉNEZ PEDROZA | PABLO MAXIMILIANO OJEDA
ROMINA ANDREA BARBOZA | JOSUÉ EMMANUEL BARRIOS VÁZQUEZ
MARIANA MURIEL MARTÍNEZ HERRERA | RAUL ANTHONY OLMEDO NERI | VANGI GARVI

**DIOS HA LEÍDO TU EMAIL.
INVESTIGACIONES Y MICRORRELATOS
SOBRE RELIGIÓN, CREENCIAS Y MUNDO DIGITAL**

ERICK ADRIÁN PAZ GONZÁLEZ
ROCÍO SANTARCIERI
COORDS.



Cada capítulo de este libro fue dictaminado por especialistas en la materia a través de un proceso de revisión por pares a doble ciego. Se autoriza la reproducción total o parcial de los textos aquí publicados, siempre y cuando se cite adecuadamente la fuente completa.

El título “Dios ha leído tu mail” de la obra fue retomado del microrelato escrito por Vangi GarVi.

Primera edición: 2024

ISBN: 978-607-59603-2-6.

Intersecciones de lo Religioso, A.C. (SEMIR)

Av. Universidad 1953. 35, 403.

Copilco Universidad, 04340, Coyoacán, Ciudad de México.

Coordinación editorial: Elizabeth Villanueva Jurado

Corrección de estilo: Vania Sosa Rios / Mónica Ulloa Gómez / Elizabeth Villanueva Jurado

Diseño editorial: Elizabeth Villanueva Jurado

Diseño de portada: Elizabeth Villanueva Jurado

Ilustración de portada: Victor Enrique Canessa

SEMIR

Abraham Hawley Suárez, *Presidencia*; Erick Adrián Paz González, *Secretario*; David Eduardo Vichis Carrillo, *Tesorería*; Teolincacíhuatl Velázquez Melo, *Coordinación académica*; Vania Sosa Rios, *Coordinación de comunicación*; Selene Hernández Pérez, *Coordinación de vinculación*; Elizabeth Villanueva Jurado, *Coordinación editorial*.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
YOLANDA LÓPEZ GARCÍA	
ALGORITMO	21
MARTÍN PARÍS	
LA INTERSECCIÓN ENTRE LA TECNOLOGÍA Y LA RELIGIÓN: UNA PROPUESTA METODOLÓGICA DESDE LA CIBERCULTURA	23
ERICK ADRIAN PAZ GONZÁLEZ PATRICIO FABIÁN OLIVA MELLA	
BENDITA TÚ ERES	41
SANDRA CAROLINA JIMÉNEZ PEDROZA	
DIVERSIDAD RELIGIOSA Y REDES SOCIALES: EL CASO DE LOS AFROUMBANDISTAS ARGENTINOS EN FACEBOOK	42
PABLO MAXIMILIANO OJEDA	
MATAR A DIOS	66
ROMINA ANDREA BARBOZA	
LA DESERCIÓN CONTEMPORÁNEA EN LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ. UNA PERSPECTIVA DESDE LAS REDES SOCIODIGITALES	67
JOSUÉ EMMANUEL BARRIOS VÁZQUEZ	
ADIÓS LATITUD	97
MARIANA MURIEL MARTÍNEZ HERRERA	
DE MEDIACIONES Y RELIGIONES. UN ACERCAMIENTO A LOS ENSAMBLAJES TECNO-COMUNICATIVOS	98
RAUL ANTHONY OLMEDO NERI	
DIOS HA LEÍDO TU EMAIL	122
VANGI GARVÍ	
CONCLUSIONES	123
ROCÍO SANTARCIERI	
SEMBLANZAS	126
ANEXO 1: DICTAMEN DE LA CONVOCATORIA “MICRORRELATOS SOBRE RELIGIÓN, CREENCIAS, CONSPIRACIONES Y MUNDO DIGITAL”	132



INTRODUCCIÓN

YOLANDA LÓPEZ GARCÍA

UNIVERSIDAD TÉCNICA DE CHEMNITZ

Rondaba el año 2000 cuando llegó la computadora de escritorio a casa y la oportunidad de conectarse al internet. Para los cinco habitantes de ese hogar, esto significaba dejar de visitar los “cibercafés” al tener acceso a la red desde casa. El ritual para conectarse era algo que tenía que planearse: primero, obtener el turno de uso. Segundo, desconectarse de la línea local de teléfono para poder conectarse a internet. Es decir, mientras una persona se conectaba a ese mundo nuevo, los demás permanecían impacientes y desconectados del teléfono local (los teléfonos móviles todavía no existían en casa y mucho menos los teléfonos inteligentes con acceso a internet). La larga espera y el típico sonidito para conectarse. La lentitud. Los descubrimientos. Y finalmente: aceptar que el turno terminaba y que había que esperar hasta la próxima oportunidad. A este suceso llegaron también nuevas prácticas acompañadas de nuevo vocabulario como “surfear” o “navegar” en internet y “chatear” en las plataformas de mensajería más populares como el “Messenger” de Microsoft o el “ICQ” y, por supuesto, tener una cuenta de correo electrónico en ese entonces de *Hotmail* o de Yahoo!.

Después, con la popularización de las páginas de redes sociales, como Facebook, creada en el año 2004, la vida social digital pasó a otras dimen-

siones: la posibilidad de conectarse con personas de distintos lugares, años y generaciones conocidas y desconocidas. Facebook nos permitió una nueva experiencia de contacto a mayor escala, pudiendo expresar en el “muro”, o en las diferentes modalidades de grupos o páginas, pensamientos, creencias, noticias e información diversa que construirían parte de la identidad pública en la red.

Más de veinte años después, vemos un despliegue rápido y muy amplio de diferentes sitios de redes sociales como Instagram, TikTok, Reddit; plataformas de mensajería como WhatsApp, Telegram, Signal –por mencionar unas pocas– y un sinnúmero de aplicaciones digitales que recolectan, resguardan o transmiten información, que tienen su peculiaridad y utilización para diversos temas, generaciones, localidades geográficas y objetivos. Este desarrollo ha ido acompañado por la popularización y el acceso tanto a internet como a los dispositivos de cómputo, sus versiones más prácticas como las computadoras portátiles y las tabletas, y los cada vez más diversos aparatos llamados “inteligentes”, como el *smartphone* y sus accesorios, como el *smartwatch*, entre tantos otros.

Lo que comenzó como una experiencia muy ajena, de difícil acceso y compleja se ha convertido en una condición inmediata y que cada día se simplifica más, con lo que alcanza también una sumersión en absolutamente todas las áreas de nuestra vida. Ahora lo extraño es recordar y contar esas historias que parecen ancestrales sobre las limitaciones tecnológicas de esos primeros años del internet, sobre lo que antes no estaba conectado, la información a la que no teníamos acceso, etcétera.

¿Y a qué viene todo esto? Me he permitido comenzar este texto con tintes de anécdota con estos recuerdos a manera de repaso muy general sobre mi propia incursión al mundo digital y a aspectos que me vinieron a la mente cuando por primera vez me comentaron sobre el libro “Dios ha leído tu email. Investigaciones y microrrelatos sobre religión, creencias y mundo digital”, el cual tengo el honor de introducir en las siguientes páginas.

Y es que, a través de pensar en esa evolución de la interconexión, puedo también visualizar y responderme de manera intuitiva a la pregunta “¿y cómo es que la religión llegó a relacionarse con lo digital?”.

Volvamos a la anécdota histórica. Pienso, por ejemplo, en cómo con el *email* llegaron las famosas cadenas de temática religiosa que, afirmaban,

tenían que enviarse a cierta cantidad de personas para que un milagro sucediera y poder “salvarse” de alguna condena o castigo si no se seguían las indicaciones. De la misma manera, en cómo las redes sociales han permitido la expresión de la espiritualidad, las creencias y los anhelos de las personas. Así, algunas de las publicaciones se utilizan para expresarle algo a Dios, a vírgenes o a santos directamente; hacerles peticiones, reclamos, preguntas y demás; o para ser un canal para mensajes a lo desconocido, al “universo”, al “cielo”, e incluso al “más allá”, porque también hay publicaciones para hablar con los fallecidos. Incluso Facebook ha adaptado la modalidad de dejar un “contacto de legado” que se encargará de convertir la cuenta del fallecido en una cuenta conmemorativa. Facebook permite así la trascendencia virtual a pesar de haber dejado el mundo terrenal.

Puede ser que algún lector de mi generación se refleje en la experiencia de mi proceso del inicio de la vida digital y los primeros encuentros de temas en el espectro de lo religioso y de las creencias en el contexto digital. Puede ser que para otros lectores que no hayan vivido esos cambios, para quienes el mundo digital sea una parte cotidiana que ha estado “siempre ahí”, como algo dado, normalizado, les sea más que evidente la interconexión de experiencias con el mundo digital.

Antes de hacer la presentación del libro, quiero mostrar desde una perspectiva más amplia la relación de lo digital con la vida cotidiana, subrayando el rol que juegan los imaginarios sociales en este proceso desde una perspectiva macro. Con el riesgo de permanecer en ámbitos generales, teóricos y abstractos, mi objetivo es primero repensar la definición sobre “lo digital”, para incluso pensarlo como proceso de “digitalización” e introducir el concepto de “posdigitalidad”. Pretendo que este marco amplio que combina aportes interdisciplinarios desde la sociología del conocimiento, la antropología y las perspectivas de los imaginarios sociales funja como una introducción y complemento para acompañar, por un lado, a los ocho maravillosos microrrelatos que este libro presenta. Por otro lado, mi intención es que la perspectiva macro que presento acompañe a los interesantes y rigurosos aportes que los cuatro capítulos académicos hacen en el campo de estudios que vinculan la religión y la tecnología, contextualizados en investigaciones empíricas en distintos puntos de América Latina por estudiosos latinoamericanos, y que parten de otras disciplinas y conceptos teóricos.

Lo digital y la vida cotidiana

La llamada transformación digital está enmarcada en el desarrollo de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) y la popularización del internet, y tiene un impacto en la vida cotidiana. Ésta se encuentra profundamente mediatizada (Hepp, 2020) en la forma en la que experimentamos el mundo, en la que co-creamos sentido, en lo que hacemos –es decir en nuestras prácticas sociales-digitales–, y, en sí, en la forma en la que nos relacionamos con los demás. Es decir, que las relaciones sociales también son mediatizadas (Kneidinger–Müller, 2020).

El proceso dinámico y continuo de co-construcción de la realidad está profundamente enredado con las prácticas comunicativas (Berger y Luckmann, 1991; Hepp, 2010; Pintos, 2005) dentro de los diferentes campos de acción en los que los actores (humanos y no humanos) (Latour, 2008) interactúan.

El mundo de la vida cotidiana es donde los individuos –entendidos como actores humanos– actúan y se orientan de forma pragmática y rutinaria (Berger y Luckmann, 1991, p. 37) en el día a día con la finalidad de *interactuar*, reduciendo complejidad y manteniéndose así con la capacidad de actuar. La capacidad para actuar y orientarse de forma pragmática se nutre del conocimiento de sentido común que se da por sentado, se aprende y se adopta como lo “normal”, “autoevidente” y “rutinario”, según cada campo de acción determinado. Los campos de acción son múltiples, complejos y pueden entenderse como campos de luchas por poder (Bourdieu, 1991). Los individuos son miembros de diversos y distintos colectivos (Rathje, 2014; Sen, 2006), sea por elección libre o no, en los que interactúan, tales como la familia, la escuela, la localidad donde viven, el país o los distintos grupos a los que pertenecen: el deporte, el coro, la iglesia. Los campos de acción deben entenderse como redes abiertas caracterizadas por la multirrelacionalidad y reciprocidad (Bolten, 2014; Stegbauer, 2010). Se es respecto a y en relación con los demás, ya sea en un proceso de identificación o en un proceso de diferenciación (Barth, 1976).

El conocimiento de sentido común está compuesto por imaginarios sociales (López García, 2021). Estos pueden entenderse como esquemas de significado socialmente construidos que orientan e influyen el pensar y el hacer (Baeza, 2011; Castoriadis, 2005; Pintos, 2005) de los actores humanos

dentro de campos de acción específicos en los que interactúan. Los imaginarios sociales se co-construyen y se modifican en relación con procesos intersubjetivos –es decir, compartidos– de co-creación de sentido y de prácticas que se tornan dominantes si logran legitimarse en el campo de acción. De ser así, esas prácticas se vuelven repetidas, conocidas, rutinarias y se adoptan como “normales”. Las prácticas que estén en constitución o que surjan de cuestionar prácticas dominantes se catalogan como prácticas emergentes, es decir, son novedosas, inusuales, desconocidas, inusuales, atípicas, y por lo tanto no son consideradas como parte de la normalidad del campo de acción correspondiente. En este sentido, los imaginarios dominantes se entienden como esquemas de sentido tomados por sentado como evidentes, naturales y conocidos, tan arraigados que pueden tener impacto e influencia en uno o más campos de acción. El aspecto dominante puede darse por la legitimación en el tiempo de este conocimiento que no es cuestionado, entendiéndose también en el sentido de discursos de poder dominantes que funcionan como cemento en las sociedades (Maffesoli, 2006) y también en cada campo de acción. Por su parte, al cuestionar esos imaginarios dominantes y discursos tan enraizados como verdades absolutas es que los individuos entendidos también como *homo imaginans* (Schnell, 2012) tienen la facultad de imaginar y crear nuevas realidades y, así, tienen la posibilidad de co-crear imaginarios emergentes que pueden o no llegar a ser dominantes.

He aseverado líneas arriba la mediatización profunda de la vida cotidiana, pero ¿qué tan evidente, normalizado, rutinario y parte de la vida cotidiana se ha vuelto lo digital? Sobre todo si pensamos en contextos donde las desigualdades sociales, económicas y políticas siguen agudizándose con la llamada brecha digital. Negroponte señalaba ya en 1998 que la tecnología en su forma literal se da por sentada “como el aire y el agua potable, ser digital sólo se notará por su ausencia, no por su presencia” (Negroponte, 1998, p. 1). Si bien la ausencia de lo digital es notable todavía en muchos contextos sociales y geográficos, lo que es innegable es que las estructuras de la vida cotidiana se han empalmado con estructuras vitales de la tecnología (Gómez–Cruz, 2022), donde, a pesar de la ausencia, las estructuras digitales permean en todos los ámbitos de la vida. Es precisamente por la ausencia que nos percatamos de lo digital.

¿Pero qué es lo digital? Lo digital se entiende como todo lo que puede reducirse al resultado de una codificación binaria (Miller, 2018, p. 2). Suele además entenderse como opuesto a la vida análoga, “real” y “fuera” de línea. Lo digital puede incluso aproximarse como proceso bajo el término de la “digitalización” entendida como “la forma en que muchos ámbitos de la vida social se reestructuran en torno a las infraestructuras digitales de comunicación y medios de comunicación” (Brennen y Kreiss, 2016, p. 1).¹

En la variedad y complejidad de términos puede caerse en la utilización de supuestas dicotomías entre lo digital y lo análogo, lo virtual y lo material, lo *online* y lo *offline*. Sin embargo, estas dicotomías se consideran obsoletas (Friese, 2020, p. 7). Estas continuidades difusas y complejas pueden ser abordadas desde la noción de la posdigitalidad² (Cramer, 2014; Knox, 2019; Lenehan, 2022). El término posdigital se utiliza para subrayar la omnipresencia de las tecnologías digitales en la vida cotidiana y resaltar la continuidad y la difuminación entre el campo de acción “en línea” y el campo de acción “fuera de línea”. Significa que existe continuidad y una profunda superposición y entrelazamiento de lo digital en las múltiples esferas de las prácticas de la vida cotidiana. El concepto es un “un intento de comprender qué hay de ‘nuevo’ en nuestras relaciones con lo digital, [pero] también se trata de reconocer las formas en que dicha tecnología ya está incrustada en, y enredada con, las prácticas sociales existentes y sistemas económicos y políticos” (Knox, 2019, p. 358).

Al igual que el internet, lo digital suele entenderse en singular, como algo universal y homogéneo. Esto es sumamente problemático, puesto que el resultado es la generalización, la singularidad y la descontextualización de casos de estudio y prácticas (pos)digitales (Hepp, 2020; Miller, 2018; Miller y Sinanan, 2017).

Los actores son cruciales en la reconfiguración de realidades, ya que poseen capacidad imaginativa, creativa y productiva. Los actores humanos

1 Existe otro entendimiento de digitalización que viene del inglés “*digitization*” y que suele utilizarse de manera indistinta. Digitalización en el sentido de *digitization* se refiere a un proceso más estrecho asociado con el procedimiento de transformación de información analógica y material a digital, es decir en bits digitales (véase (Brennen y Kreiss, 2016, p. 1). Por ejemplo, el proceso de escanear papel a formato digital o incluso, la proliferación de formatos digitales como los libros electrónicos, las fotos digitales, etc.

2 La alusión a lo “Pos” no significa que lo digital haya terminado, sino que continua y se extiende. Pos debe ser en este caso entendido en el sentido de lo poscolonial.

no son meros consumidores pasivos en las TIC, sino que desde el cambio con la Web 2.0 se han vuelto productores y usuarios –“produsuarios”– (Bruns y Schmidt, 2011), contribuyendo así a la co-creación de prácticas en distintos campos de acción que se tornan conocidas, rutinarias, “normales”, que aportan orientación, y que al ser compartidas con otros actores generan certeza y pueden llegar a convertirse en prácticas normalizadas –dominantes– de la vida cotidiana. Por lo tanto, pueden ser entendidas como culturas posdigitales que tienen impacto en la reimaginación de la vida cotidiana.

El imaginario social como E-maginario social para pensar la posdigitalidad

En un ejercicio por repensar a los imaginarios sociales en el marco de la mediatización profunda y el impacto de las TIC entendidas como infraestructuras vitales en la vida cotidiana es que propongo repensar a los imaginarios sociales como *E*-maginarios sociales. El concepto de *E*-maginario social se inspira en el fascinante concepto de *emaginación*³ de Alberto Romele (2019) o, como él lo denomina, de “imaginación electrónica o digital” (p. 89). La *emaginación* “exalta las capacidades interpretativas emergentes de las máquinas digitales” (p. 87) y, por lo tanto, su “imaginación productiva”, según el concepto de “reorganización del sentido” de Paul Ricoeur. Para Romele, las tecnologías digitales son “máquinas imaginativas” (p. 100) que, si las vinculamos con el concepto de “Algoritmicidad” (Stalder, 2018) y los imaginarios algorítmicos (Cabrera Altieri, 2021), dan cuenta de la función de los algoritmos en la co-creación de sentido que forma y estructuran tanto las experiencias, las interacciones y los procesos de toma de decisiones de los actores humanos –en relación con los no-humanos–, a la vez que reducen la complejidad en el mundo de la vida cotidiana.

En este sentido, encontramos que en la mencionada red de interacción entre actores humanos y no-humanos, aquello que se toma como realidad en diversos campos de acción se co-construye de forma multirrelacional y recíproca, formando nuevos *E*-maginarios dominantes y emergentes. Esta función es similar a un enfoque fenomenológico y orientado a la praxis de la cultura, definida como aquello que es conocido, rutinario y dado por senta-

3 En inglés *emagination*. La *e* aparece en el texto de Romele en itálicas.

do, es decir, como una construcción del *habitus*⁴ como modo prereflexivo de percepción, de categorización y de representación en el mundo que se externaliza a través de las prácticas en los distintos campos de acción, entendidos también como campos de lucha pero que sirven para reducir la complejidad al actuar (Bourdieu, 1990). Esta reducción de complejidad es entendida por Stalder (2018, p. 10) como “referencialidad”, es decir, la creación de marcos de referencia⁵ a través de las propias prácticas postdigitales. La referencialidad, a través por ejemplo de compartir (*share*) información y estados de ánimo o aceptación (como dar *like*), crea validación y legitimación (*E*-maginarios dominantes), construyendo “comunalidad”—en términos de Stalder (2018, p. 13)—que se interpreta aquí como el reforzamiento de los vínculos imaginarios.

En otras palabras, es en la interacción de los agentes —humanos y no-humanos— dentro del campo de acción posdigital donde el significado se reconfigura y repercute en las prácticas posdigitales. Los campos de acción designan aquí el contexto situado y específico de las interacciones entre los agentes dentro de un contexto mediado por la tecnología digital. La vida cotidiana se entiende como una red en la que están conectados un número ilimitado de campos de acción, en los que interactúan los agentes en diferentes grados, medidas, niveles, y en donde las interacciones se dan en diferentes momentos y en distintos tipos de importancia. Los agentes que interactúan en estos campos de acción pueden construir una familiaridad que les permita actuar de forma rutinaria—en cada interacción—específica. En este sentido es que me aproximo al complejo concepto de cultura y me aventuro a repen-

4 “*El habitus*, que se constituye en la práctica y se orienta siempre hacia funciones prácticas [...]. Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transponibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios que generan y organizan prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a sus resultados sin presuponer una orientación consciente hacia fines o un dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos. Objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser en modo alguno el producto de la obediencia a unas normas, pueden orquestarse colectivamente sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 1990, pp. 52–53).

5 “Filtrar y asignar significados es nada nuevo. Lo que es nuevo es que ambos ya no son realizados principalmente por especialistas en redacciones, museos o universidades, sino que se han convertido en una exigencia cotidiana para amplios sectores de la población, independientemente de que dispongan de los recursos materiales y culturales necesarios para llevar a cabo esta tarea.” (Stalder, 2018, p. 10). Véase también Stalder, 2019.

sar a la cultura posdigital, entendiéndola como un conjunto de prácticas cargadas de imaginarios (en el sentido también de *E*-maginarios) dominantes, que permite a los actores (humanos y no-humanos) actuar y orientarse de forma familiar y rutinaria a través de la configuración de prácticas dominantes—familiarizadas, rutinarias, conocidas y legitimadas—que son compartidas por otros agentes y que se realizan en función de cada interacción en los distintos campos de acción en los que los actores interactúen.

Hasta ahora, me he concentrado en destacar de manera general el actuar pragmáticamente en la vida cotidiana, subrayando el ámbito del imaginario, repensando el rol de lo digital, la digitalización o lo posdigital como parte del actuar en red y de la co-creación del *E*-maginario social para pensar las culturas postdigitales.

Queda seguir repensando las formas de aproximarse a los campos de acción posdigitales, para entender las múltiples y complejas co-creaciones de sentido y comprender la reconfiguración de *E*-maginarios en diversos campos de acción. El presente libro hace lo propio al concentrarse en la complejidad del campo de acción religioso desde varios estudios tanto teóricos como empíricos que, abordados desde una multiplicidad disciplinaria y geográfica, dan luz a investigaciones sobre creencias y prácticas religiosas y espirituales que se desarrollan y se difunden en el complejo mundo de lo digital.

Presentación del libro

La interacción entre religión y cultura digital abarca desde la creación de comunidades en línea dedicadas a discutir temas religiosos hasta la integración de aplicaciones y dispositivos tecnológicos en las prácticas religiosas cotidianas. La posibilidad de poder acceder por medio de internet a conocer otro tipo de creencias diferentes a las del contexto más cercano brinda la oportunidad de conocer una diversidad de prácticas religiosas que puede propiciar el intercambio de ideas y saberes. Al mismo tiempo, la tecnología ha desafiado las estructuras tradicionales de las instituciones religiosas y ha generado formas innovadoras de religiosidad y espiritualidad que se adaptan a la vida cotidiana posdigital.

Estos y otros fenómenos que relacionan la temática sobre religión y lo digital han sido el enfoque e interés de los ahora llamados estudios sobre religión digital (Campbell & Bellar, 2023; Campbell, 2020; Campbell & Evol-

vi, 2020; Campbell & Rule, 2020), donde la diversidad de términos como ciberreligión y religión virtual, por nombrar algunos, también se ha hecho presente.

El presente libro, coordinado por Erick A. Paz González y Rocío Santarcieri, aporta claves cruciales para estudiar las complejas interrelaciones entre lo digital y la religión. Desde una aproximación cualitativa e interdisciplinaria, el libro está compuesto por cuatro capítulos académicos, de los cuales dos son aportaciones teóricas-metodológicas y dos son investigaciones empíricas. Cabe destacar que este libro surge de una cooperación de académicos jóvenes que investigan y generan conocimiento fundamentado empíricamente desde América Latina y en español, haciendo un aporte muy importante a la producción científica en y desde el Sur Global.

Una particularidad muy interesante de esta obra es la combinación de ocho microrrelatos que, como se ha descrito ya en la presentación del libro, han surgido de una convocatoria lanzada con la finalidad de imaginar mundos presentes, pasados y futuros que vinculan lo religioso con lo digital. Como he mencionado líneas arriba, estos microrrelatos son una joya que apreciar desde los lentes de los imaginarios sociales; en ellos se nota no sólo la capacidad creativa e imaginativa de los autores, sino también la capacidad de cuestionar imaginarios dominantes a través del arte y la posibilidad de iniciar imaginarios emergentes.

La parte académica está conformada por cuatro artículos científicos que representan y analizan de una forma muy particular, interesante y creativa las prácticas—que he llamado—posdigitales en el campo de lo religioso, de las creencias y el mundo digital. Si bien los autores no se refieren particularmente al concepto de lo posdigital, sí argumentan, desde diversos marcos teóricos y enfoques interdisciplinarios, la unión compleja de lo *online* con lo *offline*, demostrando magistralmente en cada uno de sus capítulos esta compleja fusión y continuidad en los distintos ámbitos de la vida cotidiana.

El primer capítulo, de la autoría de Erick A. Paz González y Patricio Oliva Melo, presenta una acuciosa y necesaria intervención para repensar “la intersección entre la tecnología y la religión”, resaltando las complejidades y oportunidades sobre el estudio de la cibercultura. Los autores pretenden entender en lo “ciber” una dimensión más de la vida social que complejiza los mundos de vida existentes. Proponen continuar utilizando el término de

la cibercultura, no sin antes deconstruir el término y pensarlo respecto a dos ámbitos donde el individuo interactúa con la tecnología. El capítulo presenta claves reflexivas, concisas, transparentes y operativas para introducir al estudio de lo religioso en la cibercultura que sirven, por un lado, como reflexión para repensar las formas en las que investigamos lo digital, y por el otro, como guía para comenzar a investigar lo digital, en este caso en interrelación con lo religioso.

El segundo y tercer capítulo conforman los dos estudios de caso empíricos del libro, que tienen como punto de unión el análisis a partir de Facebook. Por su parte, Pablo Maximiliano Ojeda estudia la “Diversidad religiosa y redes sociales: el caso de los afroumbandistas argentinos en Facebook”. Mientras que Josué Emmanuel Barrios Vázquez se centra en el estudio de “la deserción contemporánea en los Testigos de Jehová. Una perspectiva desde las redes sociodigitales”.

En ambos casos queda demostrado que Facebook sigue siendo relevante⁶ en la temática del campo de estudio de lo religioso, y del contexto específico latinoamericano, por sus características particulares, como, por ejemplo, la opción de crear grupos que pueden ser públicos, anónimos o secretos. Puede cuestionarse si la selección de la red específica se debe al margen generacional de los usuarios.

Cabe destacar que, gracias a la detallada descripción que hace Ojeda en el caso de los afroumbandistas argentinos en Facebook, nos damos cuenta de la función de este sitio como un espacio dinámico de interacción, donde los miembros de diferentes grupos—y campos de acción—fortalecen sus lazos comunitarios y preservan el patrimonio cultural que representan. En su investigación, detalla y reconstruye su aproximación al campo de estudio desde la etnografía digital, mediante la cual nos lleva a entender la complejidad de imaginarios y las prácticas en torno de esta comunidad específica. Cabe señalar que el capítulo de Ojeda se aproxima a la continuidad de los campos de acción *online* y *offline*, referenciando por ejemplo a Floridi (2015) respecto al universo *onlife* que habitamos. Sus interesantes aportes, desde otros enfoques, llegan precisamente a los mismos caminos que reconocen

6 A pesar de la discusión, de que, ante la presencia de diferentes sitios de redes sociales, Facebook estaría perdiendo usuarios y por lo tanto su relevancia. Véase Herrador (2020)

la interconexión que se ha abordado en la primera parte de la introducción como la posdigitalidad.

Utilizando métodos como la etnografía digital y la netnografía, Barrios Vázquez realiza un interesante y riguroso estudio sobre los tipos de comunidades que existen en Facebook de personas desertoras del campo de acción de los Testigos de Jehová, localizados principalmente en México. El estudio hace un acercamiento interesante a la diversidad de grupos y a los temas que exponen, y así se logra un acercamiento a los mundos de vida y a las creencias en estos campos de acción particulares. Si vemos este tema desde la perspectiva de los imaginarios sociales, puede argumentarse que los actores encuentran en Facebook un campo de interacción donde se cuestionan imaginarios dominantes respecto al alto control de los miembros, temas de derechos humanos, de discriminación, de estigmatización y de dinámicas sociales y familiares de los miembros, entre otros.

En el último capítulo, “De mediaciones y religiones. Un acercamiento a los ensamblajes tecno-comunicativos”, el autor Raúl Anthony Olmedo Neri aborda teóricamente los campos sobre la religión, las TIC e internet. Desde una perspectiva comunicacional, Olmedo Neri destaca que el fenómeno religioso y la comunicación suelen pensarse tradicionalmente de manera unidireccional, por lo que propone entenderlos por su sentido múltiple, en el cual se reconstruyen y resignifican en ambos sentidos. El texto de Olmedo Neri nos conduce por un camino de conceptos para entender las complejas transformaciones que las TIC y el internet tienen en la vida cotidiana y viceversa, lo que se entiende como cultura digital. Además, de forma innovadora y creativa, propone un modelo sobre los ensamblajes tecno-comunicativos del fenómeno religioso. Este modelo propone claves importantes para repensar el abordaje del fenómeno religioso, el cual, señala el autor, debe ser reconsiderado como una institución, un sistema cultural y un (contra)movimiento social. De estas tres diferentes formas, puede entenderse la forma particular en la que las TIC y el internet se emplean, sea como espacio o como extensión de sí, y la finalidad para hacerlo. Para contextualizar su aportación teórica, Olmedo Neri realiza un magistral análisis del fenómeno religioso en México. El fascinante análisis toca aspectos como las implicaciones y transformaciones en el contexto de la pandemia del Covid-19, la cuestión sobre legitimación, luchas de poder y posmodernidad, entre otros.

Valor del libro

Con cada texto descrito, este libro presenta una interesante y necesaria combinación desde una perspectiva de lo religioso y lo digital, haciendo un importante aporte al quehacer científico en el área de los estudios sobre lo (pos) digital y, específicamente, en el de los estudios de religión (pos)digital desde América Latina. Lo hace, por un lado, al vincular y contextualizar aportes teóricos de otras latitudes en diálogo con autores latinoamericanos. El resultado es vincular saberes interdisciplinarios, que tienen un enfoque en estudios de caso ubicados geográficamente en algún punto de América Latina, resaltando la complejidad e importancia de estudiar lo digital de forma contextualizada.

Además de la novedad científica que presentan sus capítulos, estos están escritos con tal transparencia sobre el proceder investigativo que logran aportar también al ámbito metodológico sobre cómo estudiar lo religioso: desde la forma de problematizar y seleccionar el objeto de estudio, pasando por el descriptivo proceder etnográfico, con aportes de la antropología digital y la netnografía, hasta la utilización de herramientas como NodeXL y Gephi.

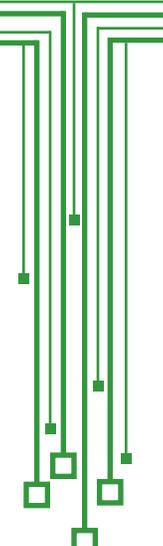
Concluyo esta introducción con una frase del microrrelato “7 días en el paraíso”, de Carlos Andrés Albarracín Betancourt—sin ánimo de *spoiler*— para explorar las intersecciones entre las creencias, lo digital y la religión: “... y, aunque la realidad ya estaba creada, Dios decidió hacer un mundo virtual”.

Referencias

- Baeza, M. A. (2011). Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales. En J. R. Coca, J. A. Valero Matas, F. Randazzo y J. L. Pintos (Eds.), *Nuevas Posibilidades de los Imaginarios Sociales* (pp. 31–42). TREMN–CEASGA.
- Barth, F. (1976). Introducción. In F. Barth (Ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales* (pp. 9–40). Fondo de Cultura Económica.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Penguin Books.
- Bolten, J. (2014). Reziprozität, Relationalität und Mehrwertigkeit. Ein Plädoyer für einen holistischen Kulturbegriff. En A. Johanning y R. Eidekeviciene (Eds.), *Interkulturelle Aspekte der deutsch–litauischen Wirtschaftskommunikation* (pp. 18–39). Iudicium.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Polity Press.
- Brennen, J. S. y Kreiss, D. (2016). Digitalization. En K. Bruhn Jensen y R. T. Craig (Eds.), *The international encyclopedia of communication theory and philosophy: E–L* (pp. 1–11). John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781118766804.wbiect111>
- Bruns, A. y Schmidt, J.-H. (2011). Prodesage: a closer look at continuing developments. *New Review of Hypermedia and Multimedia*, 17(1), 3–7. <https://doi.org/10.1080/13614568.2011.563626>
- Cabrera Altieri, D. H. (2021). El algoritmo como imaginario social. *ZER – Revista De Estudios De Comunicación*, 26(50), 125–145. <https://doi.org/10.1387/zer.22206>
- Campbell, H. A., & Evolvi, G. (2020). Contextualizing current digital religion research on emerging technologies. *Human Behavior and Emerging Technologies*, 2(1), 5–17. <https://doi.org/10.1002/hbe2.149>
- Campbell, H. A., & Rule, F. (2020). The Practice of Digital Religion. In H. Friese, M. Nolden, G. Rebane, & M. Schreiter (Eds.), *Handbuch Soziale Praktiken und Digitale Alltagswelten* (pp. 363–371). Springer Fachmedien. https://doi.org/10.1007/978-3-658-08357-1_38
- Campbell, H. A., & Bellar, W. (2023). *Digital religion: The basics. The basics series*. Routledge.

- Castoriadis, C. (2005). *The Imaginary Institution of Society*. Polity Press.
- Cramer, F. (2014). What Is ‘Post-Digital’? *A Peer-Reviewed Journal About*, 3(1), 10–24. <https://doi.org/10.7146/aprja.v3i1.116068>
- Friese, H. (2020). Digitalisierte Gesellschaften: Soziologische und politiktheoretische Perspektiven. En H. Friese, M. Nolden, G. Rebane y M. Schreiter (Eds.), *Handbuch Soziale Praktiken und Digitale Alltagswelten* (pp. 23–38). Springer Fachmedien.
- Gómez-Cruz, E. (2022). *Tecnologías vitales: Pensar las culturas digitales desde Latinoamérica*. Universidad Panamericana/Puertaabierta Editores.
- Hepp, A. (2010). Netzwerk und Kultur. En C. Stegbauer y R. Häußling (Eds.), *Netzwerkforschung: Bd. 4. Handbuch Netzwerkforschung* (pp. 227–234). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hepp, A. (2020). *Deep mediatization. Key ideas in media and cultural studies*. Routledge.
- Herrador, C. (2020). Escucha, agilidad y sostenibilidad marcan el rumbo “commerce”. *Ipmark: Información de publicidad y marketing*(868), 52–54.
- Kneidinger-Müller, B. (2020). Soziale Netzwerk Seiten. En H. Friese, M. Nolden, G. Rebane y M. Schreiter (Eds.), *Handbuch Soziale Praktiken und Digitale Alltagswelten* (pp. 67–73). Springer Fachmedien.
- Knox, J. (2019). What Does the ‘Postdigital’ Mean for Education? Three Critical Perspectives on the Digital, with Implications for Educational Research and Practice. *Postdigital Science and Education*, 1(2), 357–370. <https://doi.org/10.1007/s42438-019-00045-y>
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Lenehan, F. (2022). Digital Cosmopolitan Flows in the Lifeworld: Categorizing the Labyrinth of Postdigital Cosmopolitanism. *Interculture Journal*, 21(36), 13–33. https://zs.thulb.uni-jena.de/receive/jportal_jparticle_01230079
- López García, Y. (2021). *Imaginerías of Migration: Life Stories of Mexican Migrants in Germany*. Kultur und soziale Praxis. transcript Verlag.
- Maffesoli, M. (2006). El vínculo imaginal. *Política y Sociedad*, 43(2), 85–89. <https://doi.org/10.5209/POSO>

- Miller, D. (2018). Digital Anthropology. *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Publicación en línea avanzada. <https://doi.org/10.29164/18digital>
- Miller, D. y Sinanan, J. (2017). *Visualising Facebook: A comparative perspective. Why we post*. UCL Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1mtz51h>
- Negroponte, N. (1998, 6 de diciembre). Beyond Digital. *Wired*. <https://web.media.mit.edu/~nicholas/Wired/WIRED6-12.html>
- Pintos, J. L. (2005). Comunicación, construcción de la realidad e imaginarios sociales. *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 10(29), 37–65. <http://www.redalyc.org/pdf/279/27910293.pdf>
- Rathje, S. (2014). Multikollektivität. Schlüsselbegriff der modernen Kulturwissenschaften. Festschrift für Klaus P. Hansen. En S. Wolting (Ed.), *Kultur und Kollektiv. Festschrift für Klaus P. Hansen* (pp. 39–59). Wissenschaftlicher Verlag.
- Romele, A. (2019). *Digital hermeneutics: Philosophical investigations in new media and technologies*. Routledge.
- Schnell, A. (2012). “Homo imaginans”. Para una nueva antropología fenomenológica. *Eikasia Revista De Filosofía*(46), 109–122. <http://www.revistadefilosofia.org/46-06.pdf>
- Sen, A. (2006). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. W. W. Norton & Company.
- Stalder, F. (2018). Herausforderungen der Digitalität jenseits der Technologie. *Synergie – Fachmagazin Für Digitalisierung in Der Lehre*(5), 8-15.
- Stalder, F. (2019). *Kultur der Digitalität*. Suhrkamp.
- Stegbauer, C. (2010). Reziprozität. En C. Stegbauer y R. Häußling (Ed.), *Netzwerkforschung: Bd. 4. Handbuch Netzwerkforschung* (pp. 113–122). VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92575-2_10



ALGORITMO

MARTÍN PARIS

REMARKS

Implementación de BIG DATA para que mis clientes humanos logren experiencias personalizadas.

INICIALIZAR VARIABLES

Felicidad = 0

Frustración = 10

Tiempo = 0

Tiempo = (Tiempo + 1)

Definir tiempo de simulación

FOR Tiempo = (Tiempo + 1) TO RANDOM (Tiempo)

RUTINAS DE FELICIDAD

“La persona que llega a tu vida siempre es la persona correcta”

```
GOTO SUBRRUTINE "Encontrar personas"
IF Frustration = (Frustration + 1) THEN GOTO "Preferencias Personales" AND Optimize Default Parameters
GOTO SUBRRUTINE "Encontrar personas"
CONTINUE
```

"Lo que sucede es la única cosa que podría haber sucedido"

```
WHILE Felicidad LESS THAN (Felicidad + 1)
    RANDOM (verbos)
GOTO SUBRRUTINE "Ejecutar verbos"
END WHILE
```

"Cualquier momento en que las cosas suceden siempre es el momento correcto"

```
IF Felicidad LESS THAN (Felicidad +1)
    Tiempo = (Tiempo + 1)
```

```
"Cuando algo termina, termina"
NEXT
END
```

```
#####
# Nota: Frases pertenecientes a Anne Lamott          *
# Programado por DEUX EX MACHINA                    *
# Copyright                                           *
#####
```

LA INTERSECCIÓN ENTRE LA TECNOLOGÍA Y LA RELIGIÓN: UNA PROPUESTA METODOLÓGICA DESDE LA CIBERCULTURA

ERICK ADRIAN PAZ GONZÁLEZ

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA

PATRICIO FABIÁN OLIVA MELLA

UNIVERSIDAD DEL DESARROLLO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA



Introducción: Una mirada introspectiva al fenómeno de la oración cibernética durante el confinamiento

Durante el confinamiento por la Covid-19 en 2020, un grupo de personas, entre adultos y adultos mayores, se reunieron de forma periódica por *Zoom*¹ para rezar el Rosario. Cada sesión, intercambiaban funciones para asegurar la participación. Poco a poco comenzaron a personalizar y profesionalizar sus participaciones: agregaron cantos grabados que cuidadosamente seleccionaba la persona en turno, a veces con la letra en pantalla para seguir en coro; colocaban imágenes de fondo en diapositivas incluso animadas; incluían jaculatorias y otros rezos que en sus comunidades “no ciber” eran populares y que por tanto eran variadas y diferentes; a veces rezaban la letanía u otras partes en latín. Y, sobre todo, empezaron a consolidar ciertos elementos identitarios y de pertenencia donde este *Zoom*, el grupo de *WhatsApp* y los

1 Plataforma de reuniones virtuales.

correos electrónicos no sólo los mantenían comunicados, sino les permitían compartir sus vivencias en el encierro, apoyarse, orar unos por otros.

Este ejemplo nos muestra una de las dinámicas más evidentes donde la tecnología posibilitó la vivencia de lo religioso y le otorgó dimensiones que difícilmente hubiesen existido en otros momentos, en otros contextos. Sin embargo, su relación no es nueva ni se limita sólo al uso de una plataforma o se circuncida a un solo tema. Es por ello que partimos de la tecnología a través del estudio de internet, con la cibercultura como elemento fundamental, para entender las diferentes interacciones.

La pregunta que guía a este capítulo es: ¿Cómo estudiar lo religioso en la cibercultura? Con esto partimos de una reflexión sobre el impacto de la tecnología en la vida cotidiana, específicamente en la interacción con lo religioso, con el objetivo de ofrecer coordenadas metodológicas para su estudio desde una perspectiva amplia, interdisciplinaria y, sobre todo, reflexiva, con apoyo de postulados de la etnografía digital.

¿Por qué hablar de tecnología? El diálogo histórico entre el progreso tecnológico y la definición cultural

A lo largo de la historia, la interacción diaria de las distintas culturas con sus artefactos tecnológicos ha sido un medio fundamental para su autodefinición. Estas tecnologías se transforman en hitos cruciales, integrando momentos y consecuencias en un relato coherente que da forma a las etapas del desarrollo social. Por consiguiente, la interdependencia entre sociedad y tecnología surge como un fenómeno natural desde una perspectiva analítica, propiciando el desarrollo de universos simbólicos que no sólo abordan problemas específicos, sino que también facilitan la adaptabilidad esencial para la supervivencia social (Cabrera, 2004; Reynoso, 2010; Simkin y Becerra, 2013).

Los ejemplos de esta interacción son patentes a lo largo de nuestra historia, desde el advenimiento de la imprenta en 1450, que catalizó una transformación profunda en la cultura europea, provocando escisiones religiosas y revoluciones culturales, hasta la era contemporánea, en la que la tecnología de comunicación dinamiza diversos procesos sociales, permeando incluso los aspectos más íntimos de la vida cotidiana de las personas (Bialakowsky, 2018; Pignuoli-Ocampo, 2013). En este sentido, el uso de la tecnología ha in-

বাদido esferas anteriormente inaccesibles, principalmente debido a las nuevas posibilidades que brinda y a la ergonomía avanzada de los dispositivos tecnológicos.

En el ámbito estrictamente comunicativo, los avances tecnológicos han permitido que la comunicación supere las barreras espaciales y temporales (Baldi, 2017; Bialakowsky, 2018; López-Silva, 2013). Esta confluencia entre comunicación y tecnología se materializa de forma inherente y permite un análisis simultáneo. Dicha fusión genera nuevas dimensiones que contribuyen a una realidad más flexible y en constante expansión, superando las etapas históricas previas gracias a las oportunidades emergentes y creando un ambiente de incertidumbre sobre los futuros desarrollos a corto plazo.

En la actualidad, la tecnología se ha integrado en diversos sistemas sociales, virtualizando procesos y elevando la complejidad de la comunicación en acción. Este fenómeno es evidente en ámbitos tan variados como la educación, la salud, el derecho y la religión, donde se amalgaman múltiples contextos y, más crucialmente, se recrea la realidad en entornos virtuales, estableciendo las condiciones necesarias para su desarrollo continuo. El desafío radica en describir adecuadamente estas nuevas conceptualizaciones y en comprender cómo se incorporan dentro del sistema social, estableciendo atributos que se modifican rápidamente en la interacción entre la vida cotidiana y el mundo virtual.

La cibercultura como adaptación a la tecnología: Una perspectiva sobre la coevolución de tecnología y cultura en la era digital

La cultura contemporánea impulsa una interacción constante del individuo con la tecnología, estableciendo límites dinámicos que se modifican conforme la sociedad se adapta a la tecnología predominante. De este modo, la tecnología posee el potencial de integrarse eficazmente en diversos ámbitos sociales, favoreciendo la creación de dimensiones orientadas hacia grupos específicos por edad, ética, religión y educación; es decir, hacia distintos nichos socioculturales.

El término “cibercultura”, al igual que el concepto de cultura, presenta retos definitorios. La adición del prefijo “ciber-” añade un matiz semántico que complica la delimitación precisa del término y condiciona su análisis a múltiples niveles, cada uno con su propia complejidad.

Este análisis sugiere la reflexión en dos ámbitos donde la tecnología interactúa con el individuo. El primero concierne a la ergonomía y la funcionalidad de los dispositivos tecnológicos que permiten la interacción física (García, 2009; Moya y Vázquez, 2010; Rueda, 2008). Esta ergonomía no sigue una evolución lineal, sino que se manifiesta de manera rizomática, donde ciertas versiones de hardware son reemplazadas por otras más exitosas, acelerando la obsolescencia de los dispositivos menos eficientes en favor de aquellos que facilitan la interacción social.

El segundo ámbito se refiere al software, que, en sus versiones menos sofisticadas, posibilita la interacción social a través de aplicaciones móviles accesibles en todo momento. Se observa una simbiosis entre el individuo, la ergonomía del hardware y la simplicidad del software (Caldevilla Domínguez, 2010; Rueda, 2008; Sandoval Forero, 2007). Estas condiciones proporcionan la base necesaria para que las comunidades se organicen, compartan información y establezcan dimensiones con potencial para crear universos simbólicos.

Por lo tanto, la capacidad de manifestar una expresión cibercultural ya no es exclusiva de las sociedades altamente tecnológicas, sino que depende de requisitos comunicacionales mínimos y, a veces, incluso de la ausencia de experiencia informática. El acceso a estos entornos virtuales introduce múltiples niveles de complejidad en un fenómeno social contemporáneo, pues el tipo de interacción y las posibilidades de construir universos simbólicos dependerán del potencial de los dispositivos y las plataformas de comunicación utilizadas.

Esto nos lleva a cuestionar: ¿son estas interacciones una realidad sociológicamente relevante? Bajo esta pregunta, no solo debemos considerar las condiciones estructurales para el desarrollo de una comunicación fluida a través de medios virtuales, sino también las necesidades comunicativas que motivan a los individuos a crear y mantener estos canales de información (Caldevilla Domínguez, 2010; Reynoso, 2010; Rueda, 2008). Las demandas de esta comunicación mediada por la virtualidad son diversas y pueden abordar temas tan variados como debates epidemiológicos centrados en antivacunas, cuestiones políticas relacionadas con candidaturas presidenciales o movimientos en favor de causas específicas. En el ámbito religioso, por ejemplo, esta comunicación se realiza tanto a través de las instituciones re-

ligiosas como por usuarios individuales que, prescindiendo de estas, interpretan la religiosidad mediada por la tecnología, cuya existencia depende exclusivamente de ella. La metodología para abordar estos fenómenos también se adapta, dando lugar a extensiones de procedimientos que alguna vez se llevaron a cabo exclusivamente de manera tradicional.

Nos enfrentamos así a los desafíos de la delimitación. Si en la cultura, cuando hablamos de interacciones, símbolos o significados, es complejo establecer límites y fronteras, en la cibercultura esto resulta aún más desafiante. Por ello, la idea de una comunicación mediada por la virtualidad es especialmente relevante. No buscamos adherirnos a los enfoques que consideran lo cibernético como una nueva dimensión de la vida social; por el contrario, nos posicionamos con aquellos que ven en lo cibernético una dimensión adicional de la vida social que complejiza las ya existentes (Gómez Cruz, 2012, 2022; Gómez Cruz y Ardévol, 2013; Hine, 2015; Pink et al., 2019). Por tanto, apostar por el concepto de mediación implica estudiar los procesos mediante los cuales lo religioso se manifiesta, se moviliza, se adapta y se transforma en diferentes plataformas, lo cual requiere comprender sus dinámicas para estudiar las formas en que se presenta (García, 2009; Moya y Vázquez, 2010; Rueda, 2008).

Algunas apuestas para el estudio de lo religioso en la cibercultura: Nuevos horizontes en la investigación religiosa en contextos digitales

Con el advenimiento del nuevo milenio, Christopher Helland (2000) introdujo una distinción significativa entre “*online religion*” y “*religion online*”. La primera categoría se refiere a la capacidad de las personas de interactuar libremente dentro del espacio cibernético, mientras que la segunda categoría describe sitios web que se limitan a ofrecer información sin posibilitar interacción alguna dentro de estos. En una reflexión posterior, Helland (2005) observó un cambio fundamental: la disminución de sitios web meramente informativos debido a que la información ahora se vive y se comunica, un fenómeno intensificado por el uso de las redes sociodigitales.

Casi dos décadas más tarde, Aupers y De Wildt (2021) proponen una síntesis de tres modalidades mediante las cuales las religiones interactúan con internet: la difusión de religiones tradicionales a través de medios digitales; la relevancia de contenidos religiosos en estos medios; y la emergencia

de religiones que sitúan a la tecnología digital en el centro de sus preocupaciones. Así, argumentan que la digitalización de la religión desafía la supuesta incompatibilidad entre tecnología y religión.

Estas perspectivas pueden concebirse como extremos en un espectro: por un lado, religiones que utilizan la tecnología únicamente como un soporte informativo más, sin intención de fomentar interacción, y, por otro lado, aquellas que consideran la tecnología como un elemento central.

Entre estos extremos ha surgido una rica variedad de estudios que iluminan la relación entre religión y tecnología. Se destacan investigaciones que se centran en cómo las personas interactúan dentro de plataformas específicas, adaptándose a sus reglas y limitaciones, y considerando al software como un diferenciador clave. Por ejemplo, investigaciones sobre Facebook han analizado desde misas en tiempos de confinamiento hasta protestas sociales de raíz religiosa, explorando la construcción de identidades religiosas y las disputas entre miembros de lo que ahora son ex iglesias.

Si bien plataformas como Twitter, Instagram o TikTok experimentan fenómenos similares, las reglas varían, lo que añade complejidad a las metodologías empleadas. Además, el estudio no se limita a plataformas en particular, sino que aborda elementos que requieren un enfoque multiplataforma, lo cual desafía a los investigadores a encontrar formas de homologar diferentes soportes, lenguajes y modos de interacción.

En este contexto, nuestra investigación se posiciona en el desafío de estudiar elementos religiosos a través de diversas plataformas. Inspirados en propuestas como la de Karina Bárcenas (2019), enfocamos el estudio en prácticas y significados más que en las plataformas per se. Proponemos esbozar un enfoque que permita estudiar lo religioso en una o varias plataformas, desde sus coordenadas más básicas y con la flexibilidad necesaria para dar seguimiento a corto, mediano y largo plazo a las prácticas y significados de interés en sus procesos de construcción, modificación o permanencia.

¿Cómo estudiar lo religioso en la cibercultura? Construcción del campo y metodologías aplicables

El contexto reflexivo imperante nos conduce a observar que la tecnología permea a instancias socioculturales de manera inevitable, sobre todo al centrarnos en los soportes **a través** de los cuales los sujetos se relacionan con lo

religioso. Siguiendo los enfoques de la etnografía tradicional (Geertz, 1973; Guber, 2011), el primer paso es la construcción del campo, es decir, delimitar dónde vamos a estudiar lo religioso, ya sea una iglesia o un grupo, ya sea una manifestación de religiosidad popular, un altar o un festival. Esto busca responder a una incógnita central, ¿cómo construir un campo donde el territorio no es determinante para establecer las fronteras?

Hablamos de estudiar lo *ciber* como una dimensión de la vida igual que cualquier otra. Por sus propias características le modifica. Así, el eje principal puede colocarse en esa interacción del sujeto social con la tecnología. ¿Con qué interactúa?, ¿de qué forma lo hace?, ¿la interacción sería igual sin la tecnología?

La construcción del campo parte de entender qué es lo que queremos estudiar. Esto no es menor. No es lo mismo estudiar una creencia que un libro sagrado o una peregrinación o una posición política motivada por ello. O bien, como dijimos anteriormente, tampoco es igual estudiar a las propias instituciones religiosas que a los creyentes y usuarios.

Al centrarnos en las interacciones, necesitamos elegir los elementos clave y su relación con qué cosas y en qué sujetos, antes que definir dónde se realizará el estudio. El *dónde* responde a esa mediación: un dispositivo, una plataforma o una red sociodigital; y todo esto deriva en la técnica mediada: un formulario de encuesta, una entrevista cara a cara o por chat o por audios, un grupo de discusión con uso de material audiovisual, un taller o una etnografía.

Aquí es necesaria una aclaración: estudiar la cibercultura no puede reducirse al *dónde*, como comúnmente se hace en investigaciones que pareciera que determinan sus resultados a la plataforma, al software, pero sí es un elemento inicial para la construcción del campo. Pongamos algunos ejemplos.

Twitter (recientemente nombrado X) presenta mensajes de hasta 280 caracteres en su versión estándar, que pueden acompañarse de una a cinco fotografías o videos. Estos mensajes se caracterizan por la inmediatez y, por tanto, de una vida más corta con respecto a plataformas como Facebook. Esta inmediatez potencializa la interacción gracias a sus tres formas de respuesta: respuesta directa, retuit y favorito. En los tres casos, la interacción se evidencia al aparecer en el *timeline* de la persona que interactúa con él,

lo que amplifica su alcance al mostrarse a sus contactos. Esto puede generar cadenas de comentarios tanto sobre el tuit como sobre las respuestas o los retuits. Twitter, por tanto, permite estudiar las reacciones inmediatas y encadenadas que un tuit puede generar, las formas en que un mensaje se amplifica y transforma. Sin embargo, un tuit jamás actúa en solitario, sino que forma parte de un tema más complejo. Esto resulta importante ya que un tema puede consolidarse por varios tuits, por varios mensajes, que directa o indirectamente relacionados pueden provocar la interacción. En ocasiones un tuit puede circular de forma casi única con sus respectivas reacciones, pero es necesario leer el trasfondo: ¿de dónde se originó?, ¿qué elementos de la cibercultura se movilizaron para que fuera posible de esa forma y no de otra?

Otro ejemplo es Instagram, plataforma dedicada a imágenes y, más recientemente y en competencia directa con TikTok, a videos cortos o *reels*. Consta de cuatro tipos de materiales: fotos (hasta 10 piezas en una publicación), reels (hasta 90 segundos), fotos etiquetadas (hasta 10) e historias (hasta 60 segundos). Las tres primeras permanecen en el perfil acomodadas en cuadrícula, mientras que la última tiene una duración de 24 horas; las cuatro tienen opción de comentarios. En las historias se puede compartir contenido de las otras secciones. Instagram permite estudiar elementos visuales: composición, temas, secuencias discursivas, iconos, entre otras, sin desligar la dimensión de la interacción. Al igual que con los tuits, es necesario leer el trasfondo que le permite existir de esa forma y no de otra.

Una vez entendidas las reglas de cada plataforma comenzamos a construir el campo (Hine, 2015) **según lo que queremos estudiar**. Este punto es clave ya que es frecuente estudiar plataformas antes que campos, es decir, buscamos **qué** estudiar en Twitter antes que definir **qué queremos** estudiar y luego buscar la plataforma adecuada para ello.

Para este capítulo nos posicionamos en los métodos etnográficos para la construcción del campo y el estudio de lo religioso. Esto no significa que otros métodos no sean válidos para ello. Bajo esta óptica, proponemos construir el campo considerando lo siguiente:

La delimitación del tema, como en cualquier investigación, es fundamental para consolidar un proyecto. Aquí retomamos las cuatro dimensio-

nes propuestas por Orozco y González (2012): sujetos, procesos, escenarios y temporalidades.

Los sujetos responden a actores, individuales y colectivos, a quienes se va a estudiar. Los procesos se componen por las relaciones de conocimiento que nos interesan, en este caso, qué tipo de procesos religiosos vamos a estudiar: qué voy a estudiar en los sujetos elegidos. Los escenarios refieren a los espacios físicos y simbólicos desde donde se construye la investigación. En este caso, se deben contemplar las características de los escenarios sociodigitales: dónde voy a estudiar los procesos en los sujetos elegidos. Finalmente, la temporalidad refiere al desde cuándo me interesa estudiar todo lo anterior, es decir, qué elemento en el tiempo funciona como punto de inicio para el tema que construyo: desde qué punto en el tiempo voy a estudiar los procesos en los sujetos elegidos y en el espacio delimitado.

De acuerdo con lo que hemos discutido sobre cibercultura, la dimensión *ciber* se debe entender como elemento transversal. Es decir, parte del reconocimiento de los espacios, pero sus dinámicas ayudan a definir las otras tres dimensiones. Las diferentes aristas presentadas pretenden ahondar en la complejidad de esta dimensión.

¿En quién me voy a centrar?

Al igual que en cualquier otra investigación, es necesario identificar los quiénes. Al partir de métodos etnográficos, estos “quiénes” serán personas ya sea a título individual u organizados colectivamente. En la dimensión *ciber* se pueden identificar a través de los perfiles.

El primer paso es identificar las características de los perfiles que queremos seguir. Puede haber un énfasis en las cuentas mismas, por ejemplo, si serán de líderes religiosos, de personas que publican videos sobre catequesis o de iglesias. O bien, se pueden elegir ciertos elementos en los que las cuentas puedan converger, por ejemplo, quienes asisten a las celebraciones de Semana Santa, quienes entran al debate sobre el aborto o quienes utilizan ciertas palabras o hashtags en torno a un evento. La intención es delimitar un espacio no necesariamente subordinado por lo físico, para tener muy claro cómo se eligieron y por qué.

Existen entonces perfiles de personas y de colectivos, pero esto no significa que sean, en términos simples, “normales”. Un perfil personal puede

no corresponder a la persona que se presenta, o puede mostrar una máscara muy bien establecida para interactuar con otros perfiles, como si la analogía de Goffman² se llevara a su máxima expresión. Los perfiles de colectivos pueden presumir representar a cierto grupo de personas, pero en la práctica ser manejados por una persona o un grupo reducido de ellas, o a una fracción de ese grupo. Con esto queremos decir que un perfil no equivale a una persona o a un colectivo, pero sí que presenta características que se desean dar a conocer y cuyos contenidos interactúan como parte de la *Cibercultura*. Para los enfoques sociodiscursivos esto puede entenderse como las condiciones que posibilitan la producción, la circulación y el reconocimiento de elementos simbólicos (Sigal y Verón, 1986), es decir, que los elementos sociales, políticos, culturales o económicos han dado cabida a su existencia e interacción, lo que por sí mismo permite un tipo de análisis.

En síntesis, es necesario hacer una selección cuidadosa de los **critérios** por los cuales se va a elegir un perfil y no otro.

¿Qué plataformas me permiten estudiar lo que me interesa estudiar?

Como se ha dicho, se vuelve necesario conocer cada una de las plataformas, sus interfaces, el tipo de contenido que albergan y, sobre todo, sus reglas.

Para esto es fácil caer en la trampa de la accesibilidad o del conocimiento próximo, por ejemplo, pensar que estudiar Twitter es más fácil que Facebook o que estudiar TikTok es más adecuado porque invierto varias horas al día interactuando con su contenido. Si bien el dominio y el involucramiento en las plataformas es un paso necesario, no debe ser el punto de partida.

Para esto proponemos dos criterios: ponderar que lo que me interesa estudiar realmente se presente en las plataformas que me interesan y pensar en cómo podría estudiarlo a través de las reglas. Para el primer caso, los estudios tradicionales se limitan a una sola plataforma, pero la invitación es repensar si una sola plataforma permite el estudio del tema de interés. Por ejemplo, si me interesa estudiar la forma en que lo religioso se involucra en discursos políticos, posiblemente sea más efectivo estudiar cómo una agrupación política (un perfil colectivo) crea mensajes y los distribuye a través de

2 Nos referimos a la idea plasmada en *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (Goffman, 1992) de que cada persona, como en una obra de teatro, utiliza máscaras diferentes dependiendo el papel que represente; estas máscaras no son fortuitas sino se piensan para interactuar de una forma intencional o deseada con otras personas.

plataformas como Facebook, Twitter o TikTok; cada mensaje tendrá formas diferentes gracias a las reglas, pero podremos profundizar en la variación y profundidad del contenido y así obtener un análisis integral.

El segundo punto, sobre las reglas, demanda entonces pensar en cómo homologar el análisis. Estudiar Twitter y TikTok no es para nada similar, por ejemplo. Aquí es posible construir diferentes niveles analíticos que se centren en lo que me interesa estudiar. En el ejemplo recién mencionado, si nos interesa encontrar los núcleos discursivos que se movilizan, podríamos fácilmente estudiar lo escrito en cada tuit y construir un estudio desde el análisis de discurso; si agregamos las imágenes, podríamos fundamentarnos en la semiótica para una correcta lectura, y, claro, necesitaríamos realizar una lectura de lo escrito más lo visual. Para encontrar lo mismo en TikTok, al tratarse de videos, podríamos partir de la semiótica y ampliar el análisis, incluso, al sonido, la voz o la duración. Para conjuntar ambos, por ejemplo, podría diseñarse una metodología con punto de partida en la semiótica y que permita identificar núcleos discursivos y su relación con otros, ya sea dentro de los mismos perfiles estudiados o fuera de ellos; así, aunque las reglas de ambos son distintos, se deben buscar puntos de convergencia para estudiar el tema que nos interesa de forma estandarizada.

¿Cómo se construye, modifica o permanece el tema?

Al delimitar todo lo anterior, la experiencia nos ha enseñado que el tema suele modificarse. Las reglas de las plataformas nos limitan, pero al mismo tiempo permiten explorar elementos ligados a la permanencia de la información, a la visibilización de redes sociales, a la amplia interacción, entre muchas dimensiones más.

Una clave es no buscar equivalencias con el mundo *offline*. Una de las discusiones bastante amplias en la construcción de la antropología digital fue querer observar los mismos elementos de lo *offline* en lo *online*. Esto ayudó a consolidar un campo que, aunque no era nuevo pues ya se había explorado por ciencias como la Comunicación, permitió que teorías, métodos y reflexiones ligadas a la observación y al involucramiento desarrollaran nuevos enfoques. Sin embargo, hubo barreras que impidieron la equiparación.

Como ya se explicó, la construcción del campo digital tiene características propias. Esto derivó en dos problemas: la co-presencia y la inmediatez.

La primera profundiza en que ya no es necesario compartir el mismo espacio físico con las personas que observamos, lo que en el ámbito *offline* es impensable. Esto permite, con su complejidad, observar a varios perfiles y no necesariamente a tiempo real. Esto puede modificar ampliamente el tema de investigación. Por ejemplo, si quisiéramos estudiar las motivaciones de las personas que peregrinan a santuarios marianos el 12 de diciembre, podría observar perfiles de personas en Ciudad de México, Guadalajara o Guanajuato sin estar ahí, incluso observar contenidos e interacción días después sin que eso implique un cambio significativo en lo que sucedió en el momento (una advertencia: los perfiles y mensajes pueden desaparecer, es mejor siempre intentar respaldar lo observado).

Sobre la inmediatez, aunque se tiene la ventaja de la permanencia de información, las interacciones que se generan constantemente se vuelven visibles y pueden tejerse cadenas para extenderse a otras temáticas, perfiles, personas, lugares, problemas y más. Seguir las en tiempo real nos puede llevar a caminos que quizá no se hubieran planteado y a intervenir en ello a través de realizar preguntas, de continuar conversaciones, de relacionar perfiles. Sin embargo, esa inmediatez puede generar fácilmente una saturación de información.

¿Quién y cómo interactúa con el contenido y el tema?

Aunque no siempre es de interés el estudio de la interacción, por ejemplo, si sólo deseamos centrarnos en los materiales gráficos que la iglesia católica genera en torno al proceso político mexicano, no podemos ignorar esa dimensión. El poner atención a los perfiles que interactúan no sólo con los perfiles estudiados de forma general o continua, sino con publicaciones en particular por momentos coyunturales, permite entender por qué pueden existir cambios o permanencias en los contenidos generados. Por ejemplo, si un líder religioso comparte discursos abiertamente contrarios a la diversidad sexogenérica, la interacción puede dividirse en quienes le apoyan y en quienes le critican, en una dinámica básica de polarización. Se observa cómo se genera respuesta a esa interacción; por ejemplo, el líder religioso puede ampliar su mensaje, explicar elementos de él, realizar críticas a sus detractores o cambiar de tema o silenciarlo.

Ahora, si es de nuestro interés analizar la interacción, se deben establecer parámetros de qué elementos se van a estudiar y por qué. No solamente se trata de analizar cada comentario que se detona en Facebook, cada respuesta a un tuit o cada conversación de Discord, sino se deben establecer criterios de relevancia. Por ejemplo, se pueden estudiar las interacciones que alimenten la polarización, que nos hablen de la construcción de identidades religiosas, o que evidencien los vínculos con ideologías políticas como las conservadoras, la provida o la liberal. También se puede estudiar cómo se replican, modifican o critican los contenidos originales. Entre muchas otras opciones, nuevamente, en sintonía con el tema de investigación planteado y transformado.

¿Con qué profundidad estudiaremos el tema?

Podemos identificar dos principales tendencias en el análisis de lo digital: por un lado, aquellas orientadas a la observación, donde se ha consolidado la etnografía digital junto con enfoques de la Comunicación y la Ciencia Política, que buscan comprender la complejidad de los procesos; por otro lado, las orientadas a analizar grandes volúmenes de datos, lo cual ha estimulado la participación de las “nuevas” Ciencias de Datos con el objetivo de modelar la realidad digital, principalmente en entornos en línea.

Al igual que en la histórica disputa entre los métodos cualitativos y cuantitativos, algunos han considerado estas dos tendencias como mutuamente excluyentes. Desde la perspectiva de la observación, que está más alineada con los enfoques cuantitativos, se critica que los datos no logran capturar la complejidad de la realidad social, argumentando que no es lo mismo analizar personas que perfiles. Por parte de los enfoques basados en grandes datos, relacionados con los métodos cuantitativos, se critica a los métodos observacionales por ser excesivamente parciales, demasiado delimitados y no representativos. Sin embargo, en la práctica, estas perspectivas pueden verse como complementarias.

Para trabajar eficazmente con cualquiera de estas posturas, o de manera simultánea, es necesario delimitar los alcances y la profundidad de la investigación. Posteriormente, se deben utilizar herramientas que faciliten un acercamiento adecuado. En este sentido, es crucial discutir sobre la duración del trabajo etnográfico. En los inicios de la antropología, era esencial pasar

varios meses en campo para recopilar información suficiente que garantizara una investigación profunda. En los enfoques digitales, el tiempo de campo no es tan crítico como la calidad de la información obtenida. Esto significa que se puede investigar un tema durante un mes o diez años, pero la validez del estudio dependería de que los datos recopilados sean suficientes para alcanzar la profundidad deseada.

Recomendamos que la información se recopile con la ayuda de diversos soportes tecnológicos. Programas básicos como Excel permiten organizar enlaces y compilar información, mientras que otros más complejos, como NodeXL, facilitan la recopilación de datos y su modelado. También existen programas especializados en métodos específicos, como Meltwater, que permiten analizar conversaciones. Cada uno de estos programas no sólo facilita la recopilación, sino que también expande las posibilidades de profundizar en el análisis.

A manera de conclusión: Reevaluando la interacción entre tecnología y sociedad en el ciberespacio

En conclusión, la interacción entre la tecnología y la religiosidad dentro del contexto de la cibercultura revela un panorama complejo y multifacético en el que las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC) no sólo modifican las prácticas religiosas existentes, sino que también facilitan la emergencia de nuevas formas de expresión espiritual. Este análisis ha demostrado que la cibercultura, lejos de ser un mero escenario para la transmisión de contenido religioso tradicional, actúa como un catalizador en la redefinición de la experiencia religiosa, propiciando la creación de comunidades virtuales y la participación en rituales que trascienden las limitaciones físicas y temporales.

Las implicaciones de este estudio son profundas para la teoría religiosa y social, ya que ilustran no solo la adaptabilidad de las prácticas religiosas ante las tecnologías emergentes, sino también la capacidad de estas tecnologías para influir en la formación de identidades y comunidades religiosas. En este contexto, la virtualización de la religión sugiere una evolución de los espacios sagrados que se convierten en entidades dinámicas y accesibles, lo que podría tener efectos duraderos en la forma en que se conceptualiza y vive la religiosidad.

De cara al futuro, los estudiosos deben continuar explorando cómo la interacción entre lo religioso y lo tecnológico redefine las fronteras de lo sagrado y lo secular, prestando especial atención a cómo las narrativas religiosas se adaptan o resisten a estas transformaciones. Además, es crucial investigar las consecuencias éticas y socioculturales de esta mediación tecnológica en la religión, particularmente en lo que respecta a la autenticidad, la autoridad y la privacidad dentro de los espacios religiosos en línea.

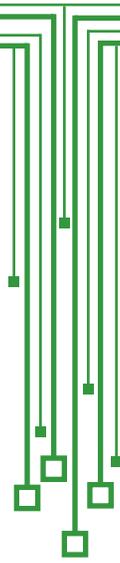
Este estudio no sólo contribuye a una comprensión más profunda de la cibercultura y la religiosidad contemporánea, sino que también establece un marco para futuras investigaciones en la intersección de la tecnología, la comunicación y la religión, promoviendo un diálogo continuo entre la tecnología y la espiritualidad en la era digital.

Referencias

- Aguirre Aguilar, G. (2023). Creencias y redes sociales: La reinención de lo popular en las narrativas digitales. *Autoctonia Revista de Ciencias Sociales e Historia*, 7(2), 687-726. <https://doi.org/10.23854/autoc.v7i2.328>
- Ainz Galende, A., Checa Olmos, J. C., y González Moreno, M. J. (2011). Redes sociales y religión. El caso del grupo “Islam en español” en Facebook. *Prisma Social*, (6), 1-25.
- Baldi, V. (2017). Más allá de la sociedad algorítmica y automatizada. para una reapropiación crítica de la cultura digital. *Observatorio*, 11(3), 186–198. <https://doi.org/10.15847/obsobs11320171093>
- Ballares-Burgos, J., y Avilés-Salvador, M. (2020). Percepciones y sentidos de lo sagrado en las generaciones digitales. *Perseitas*, 8, 142-159. <https://doi.org/10.21501/23461780.3530>
- Bárcenas Barajas, K. (2019). Etnografía digital: Un método para analizar el fenómeno religioso en Internet. En H. J. Suárez, K. B. Bárcenas Barajas, y C. Delgado Molina (Eds.), *Estudiar el fenómeno religioso hoy: Caminos metodológicos* (pp. 285-314). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Barrios Vázquez, J. E. (2022, julio 12). De las redes sociodigitales a las calles. Los ex Testigos de Jehová mexicanos se manifiestan en contra de la WatchTower. *El Independiente*.
- Becerra, G., y Arreyes, V. (2014). Los medios de comunicación de masas y las noticias como objeto de estudio de la sociología en la perspectiva del constructivismo operativo de Niklas Luhmann. *Revista MAD*, 0(28), 47–60. <https://doi.org/10.5354/0718-0527.2013.26947>
- Bialakowsky, A. (2018). Vida cotidiana y reclasificaciones sociológicas según Giddens, Bourdieu, Habermas y Luhmann. *Convergencia*, (77), 125–147.
- Cabrera, D. H. (2004). La matriz imaginaria de las nuevas tecnologías. *Comunicación y Sociedad*, XVII(1), 9–45.
- Caldevilla Domínguez, D. (2010). Las Redes Sociales. Sociedad digital actual. *Las Redes Sociales. Sociedad digital actual*, 33, 45-68.

- García, Á. C. (2009). Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication. *Journal of Contemporary Ethnography*, 38(1), 52-84.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Goffman, E. (1992). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Gómez Cruz, E. (2012). *De la cultura Kodak a la imagen en red*. UOC.
- Gómez Cruz, E. (2022). *Tecnologías vitales. Pensar las culturas digitales desde Latinoamérica*. Universidad Panamericana / Puertabierta.
- Gómez Cruz, E., y Ardévol, E. (2013). Ethnography and the field in media(-ted) studies: A practice theory approach. *Westminster Papers*, 9(3), 27-46.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo Veintiuno Editores.
- Helland, C. (2000). Religion Online/Online Religion and Virtual Communities. En J. K. Hadden y D. E. Cowan (Eds.), *Religion on the internet: Research, prospects and promises* (pp. 205-224). Jai.
- Helland, C. (2005). Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1.1. <https://doi.org/10.11588/REL.2005.1.380>
- Hine, C. (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Bloomsbury Publishing.
- López-Silva, P. (2013). Realidades, Construcciones y Dilemas: Una revisión filosófica al construccionismo social. *Cinta de Moebio*, (46), 9–25. <https://doi.org/10.4067/s0717-554x2013000100002>
- Meza, D. (2020). «Mamita: Protégenos de la Pandemia». La misa a través de Facebook, una etnografía digital en el suroccidente colombiano. *Perifèria. Revista d'investigació i formació en Antropologia*, 25(2), 50. <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.741>
- Muro Ampuero, E. (2022). Neo-Pentecostalism and religious conservatism on Facebook: A digital ethnography in Peruvian Pro-Family and Pro-Life groups. *Desde el Sur*, 14(2), e0017. <https://doi.org/10.21142/DES-1401-2022-0017>

- Moya, M., y Vázquez, J. (2010). De la Cultura a la Cibercultura: La mediación tecnológica en la construcción de conocimiento y en las nuevas formas de sociabilidad. *Cuadernos de Antropología Social*, 31, 75-96.
- Ojeda, P. M. (2021). Presencia e interacción de usuarios en grupos religiosos de matriz africana en Facebook: El caso argentino. *Virtualis*, 12(23). <https://doi.org/10.46530/virtualis.v12i23.387>
- Pignuoli, S. (2013). El modelo sintético de comunicación de Niklas Luhmann. *Cinta moebio* 47, 59-73.
- Reynoso, C. (2010). Redes sociales: Usos y cambio cultural. *Encrucijadas*, 1(50), 1-4.
- Rueda, R. (2008). Cibercultura metáforas, prácticas sociales y colectivos en red. *Nómadas (Colombia)*, 15(1), 8-20.
- Orozco, G., y González, R. (2012). *Una coartada metodológica. Abordajes cualitativos en la investigación en comunicación, medios y audiencias*. Tintable.
- Paz-González, E. A. (2022). Aborto, género, comunismo y Dios: La lucha provida de jóvenes líderes en redes sociodigitales. *Temas Sociológicos*, 30, 107-136. <https://doi.org/10.29344/07196458.30.3159>
- Pink, S., Horst, H. A., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., Tacchi, J., y Filella Escolà, R. (2019). *Etnografía digital: Principios y práctica*. Ediciones Morata.
- Reynoso, C. (2010). Redes sociales: Usos y cambio cultural. *Encrucijadas*, 1(50), 1-4.
- Rueda, R. (2008). Cibercultura metáforas, prácticas sociales y colectivos en red. *Nómadas (Colombia)*, 15(1), 8-20.
- Sandoval Forero, E. (2007). Cibersocioantropología de comunidades virtuales. *Revista argentina de sociología*, 5(9), 64-89.
- Sigal, S., y Verón, E. (1986). *Perón o muerte*. <https://www.biblioteca.org.ar/libros/131843.pdf>
- Simkin, H., y Becerra, G. (2013). El proceso de socialización. Apuntes para su exploración en el campo psicosocial. *Ciencia, Docencia y Tecnología*, 24(47), 119-142.



BENDITA TÚ ERES

SANDRA CAROLINA JIMÉNEZ PEDROZA

...entre todas las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre... susurraban un coro de ancianas dentro de un desvencijado edificio en Tlatelolco, durante la primavera del 3020. Pues, por fin, sus rezos habían funcionado. María, la joven que fue prometida, dio a luz al primer androide. El encargado de terminar la guerra entre máquina y seres humanos.

DIVERSIDAD RELIGIOSA Y REDES SOCIALES: EL CASO DE LOS AFROUMBANDISTAS ARGENTINOS EN FACEBOOK

PABLO MAXIMILIANO OJEDA
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



Introducción

Para facilitar la comprensión del desplazamiento espacial de las religiones afroamericanas y su adopción por un número de fieles cada vez mayor, resulta útil distinguir entre procesos diaspóricos primarios y secundarios (Frigerio, 2004). Esta óptica sostiene que, aunque las diversas variantes originales se desarrollaron –desde el período colonial– en geografías disímiles (Bahía, Recife, Porto Alegre, La Habana o Puerto Príncipe), existen semejanzas suficientes entre ellas como para agruparlas en una diáspora religiosa de nivel primario que generó las variantes más tradicionales: el candomblé, el batuque, la regla de ocha o santería y el vodou. Por otra parte, las regiones a las que migraron posteriormente pueden ser consideradas como parte de una diáspora secundaria –mucho más difusa, sincrética y diversificada– que arribó a Río de Janeiro, São Paulo, San Juan de Puerto Rico, Caracas, Montevideo y Buenos Aires. Con respecto a su expansión específica en el territorio argentino, se argumenta que la misma se relaciona con “el hecho de que proporcionan un marco institucional y una síntesis viable a creencias y prácticas religiosas previamente presentes en los sectores populares” (Carozzi y Frige-

rio, 1992, p. 71). Asimismo, Segato (2007, p. 250) afirma que una “vocación de minoría” sostiene esta reintroducción de repertorios simbólicos que “se torna un significante muy fuerte en un país donde, aparentemente, no se preservó la memoria ni los vestigios étnicos del pueblo trasplantado en la trata de esclavos”.

Estas religiones no poseen una doctrina oficial ni un texto escrito, mucho menos un consenso entre las jerarquías, que presente en forma unívoca su cosmovisión sagrada a la vez que legitime las prácticas ceremoniales como sí ocurre con otras creencias –de adscripción cristiana, judía o musulmana– mejor conocidas, más extendidas y tradicionalmente practicadas en la Argentina. Es por ello que la antropología de la experiencia (Turner y Bruner, 1986), que plantea la necesidad de abarcar aspectos sociales a partir de la comunicación intersubjetiva, otorga un adecuado marco teórico-metodológico para su identificación y reconocimiento. Esta perspectiva propone observar y analizar los modos en que los individuos vivencian su propio medio y considera la experiencia no solo como sentido, cognición o razón, sino también como sentimiento y expectativa. Esto obliga a aprehender un arco más amplio de representaciones simbólicas e integrar imágenes, impresiones y todo aquello relacionado con la experiencia vivida, como los pensamientos, las dudas y los deseos. Partiendo del registro y el análisis de situaciones pequeñas, el fin consiste en llegar a conclusiones que interpreten la construcción del fenómeno colectivo que se quiere analizar. Para alcanzar este objetivo, y retomando las reflexiones de Geertz (2005), la propuesta se aleja de las descripciones tenues y la folclorización de las acciones culturales.

Por otra parte, sabemos que en las últimas décadas la aparición de Internet ha hecho posible el surgimiento de nuevas formas de la experiencia vivida. La inmersión en mundos virtuales (Boellstorff, 2008 y 2012; Taylor, 2002), las experiencias de juegos en línea (Hjorth, 2011; Nardi, 2010) y sobre todo el diálogo o movimiento constante entre un mundo *online* y otro *offline* en el que nos sumerge la vida cotidiana contemporánea (Horst, 2009; Taylor, 2009; Hjorth y Pink, 2014), han resignificado nuestras prácticas así como los modos de relacionarnos. En este sentido, Baym (2010, p. 52) señala que “la comunicación mediada no es sólo un espacio, sino una herramienta adicional que las personas utilizan para conectar, un instrumento que sólo se puede entender como profundamente integrado en las realidades de la vida

encarnada e influido por ellas”. Como también advierte Gergen (2002), la telefonía móvil ha transformado la relación entre quienes están físicamente colocalizados y la *presencia ausente* de los otros significativos, que ya no se encuentran presencialmente en un mismo e inequívoco lugar. Esta idea de copresencia refiere a diversas formas de *estar juntos* que no implican necesariamente compartir un mismo espacio físico o material (Beaulieu, 2010).

Siguiendo estos lineamientos, el presente artículo indaga en la presencia y la interacción de usuarios afroumbandistas (término *emic* con el que se reconocen los adeptos locales de las distintas vertientes) en la red social Facebook; y se pregunta por la dinámica y los temas recurrentes que los sujetos –en tanto estrategias de agencia, pertenencia social y preservación del patrimonio inmaterial– desarrollan en estos nutridos espacios digitales. En este sentido, la investigación retoma la posta del estudio llevado a cabo por Frigerio (2013), que relevó las participaciones de afroumbandistas del Cono Sur en espacios virtuales hoy en desuso –Grupos de MSN (de 2003 a 2008) y *Fotoblogs* (de 2008 a 2010)– y dialoga con el trabajo reciente de Ábalos Irázabal (2021), que se ocupa del activismo digital de grupos políticos afroreligiosos en el Área Metropolitana de Buenos Aires. En tal sentido, se establecen vínculos de continuidad y complemento ya que, considerando la escasez de producciones que versan sobre este campo, la propuesta puede constituir un aporte de interés empírico y metodológico para futuros avances –propios y/o ajenos–, a propósito del cruce entre diversidad religiosa y etnografía digital en la escena nacional.

¿Por qué Facebook?

Aunque el “estar ahí” (Geertz, 1989) ha sido una condición para la investigación etnográfica desde Malinowski, debemos preguntarnos ¿qué significa hoy “estar ahí”? Cuando el investigador dispone de una amplia variedad de recursos telemáticos o *polimedios* (Medianou y Miller, 2011) para hacer observaciones de campo o comunicarse con sus informantes. Así, ante la duda acerca de si ensayar alguna forma de etnografía digital o remota podía resultar tan válida como la tradicional para abordar la presencia actual de las religiones afroamericanas en la Argentina, comprendí que en nuestro mundo las formas de “estar ahí” se han resignificado, y que la investigación de los fenómenos sociales no debiera resultar –de ningún modo– ajena a este cambio.

Tras estas reflexiones, comencé un relevamiento digital a principios de 2018 escribiendo palabras clave en el buscador de Facebook: *umbanda*, *kimbanda*, *pai-de-santo*, *Oxum*, *Xangó*, etc. El entorno de la red social más popular del mundo está en ese sentido bien organizado, ya que ofrece una serie de herramientas que permiten afinar la búsqueda. Una vez que se han tipeado los términos en cuestión, es posible indicarle a la plataforma qué estamos buscando exactamente: publicaciones (*posteos* que incluyan esos vocablos), personas (perfiles individuales que contengan tales palabras), fotos y videos (imágenes y contenido audiovisual relacionado), *marketplace* (venta de productos y servicios), páginas o *fanpage* (sitios específicos dedicados a la temática), lugares (locaciones vinculadas por denominación), eventos (charlas, fiestas, conciertos, manifestaciones, etc.) y *grupos* (reunión de usuarios que desde sus perfiles personales intercambian opiniones e información sobre un tema de interés de manera bidireccional, a diferencia de la página o *fanpage* donde la comunicación es unidireccional y no permite demasiada interacción).

El volumen de información que encontré resultó sustantivo. Pasé varios meses entrando a los espacios afroreligiosos, incursionando en la lectura de *posteos*, bajando imágenes, tomando notas y preguntándole a mis informantes “reales” en el campo, el significado de algún término o concepto con el que a menudo me topaba y no lograba descifrar su uso en contexto. Esas actividades de rastreo iniciáticas no sólo me resultaron sumamente atractivas y enriquecedoras, sino que me llevaron a comprender que debía profundizar en esa evidencia, ya que:

el enfoque digital permite reconocer y buscar formas de conocer (acerca de) los mundos de otras personas que, de otro modo, podrían ser invisibles y que a otros sistemas más formales de investigación y, por consiguiente, menos exploratorios y colaborativos, podrían pasarle desapercibidos (Pink 2019, p. 31).

El paso siguiente fue seleccionar un campo determinado dentro de la red social para analizarlo. Opté por enviar solicitud desde mi cuenta personal a varios de los grupos de afroumbandistas que había “descubierto”. Los criterios de selección –además de la obviedad de la temática religiosa– fueron los siguientes: que contarán al menos con 1000 miembros, que funcionaran

activamente (varias publicaciones al día), y que sus administradores, moderadores y demás participantes residieran en su mayoría en la Argentina, para garantizar la especificidad territorial.

Hay tres tipos de grupos en Facebook: *públicos* (cualquier usuario de la red puede encontrarlos en el buscador, acceder y visualizar su contenido), *privados* (solo los miembros pueden ver quienes pertenecen al grupo y lo que se publica) y *ocultos* (son “invisibles” y únicamente es factible unirse mediante una invitación). En todos los casos, para publicar, comentar o interactuar con los demás miembros es necesario enviar una solicitud y ser admitido por un administrador. En ocasiones, también se le solicita al candidato completar algún breve cuestionario o comprometerse a acatar ciertas reglas. Así, en un par de solicitudes tuve que responder preguntas muy específicas sobre la religión antes de ser admitido, como ¿qué es un *otá*? (piedra sagrada donde se asientan las entidades para su adoración), ¿qué función cumple el *cambón*? (ayudante durante los rituales de incorporación), ¿qué es un *ibeji*? (orixás niños y gemelos) o ¿cuál es tu *orixá* de cabeza? (deidad rectora y descriptora de la personalidad del fiel en las líneas más tradicionales).

Una vez admitido como miembro en los primeros grupos, la disyuntiva ética de permanecer o no como *lurker* (mirón, merodeador, participante receptivo), se presentó bajo la forma de potentes interrogantes personales y profesionales. ¿Qué iba a hacer yo exactamente dentro de estas comunidades *virtuales*?, ¿Debía advertirles a los participantes mis verdaderas intenciones? En definitiva ¿No estaba allí como ellos para aprender y debatir sobre la religión? ¿Cambiaría en algo revelar previamente mi condición de académico y ateo? Sade-Beck (2004) y Paech (2009) abordaron esta dimensión del investigador en el marco de la etnografía digital, distinguiendo grados paulatinos de participación en un *continuum* que va del anonimato a la interacción. En mi caso, esta progresión se dio de manera espontánea e intuitiva. Durante los tres años en los que llevé a cabo mi trabajo de campo con los grupos pasé por varias etapas: desde la lectura ávida y silenciosa de publicaciones en las sombras, hasta el intercambio de saludos en directo con una *mãe-de-santo* que saludaba en sus *vivos* al “investigador del Conicet que nos hace el honor de acompañarnos esta noche”, pasando por un sinnúmero de conversaciones privadas por chat en las que obtuve los testimonios que compartiré más adelante.

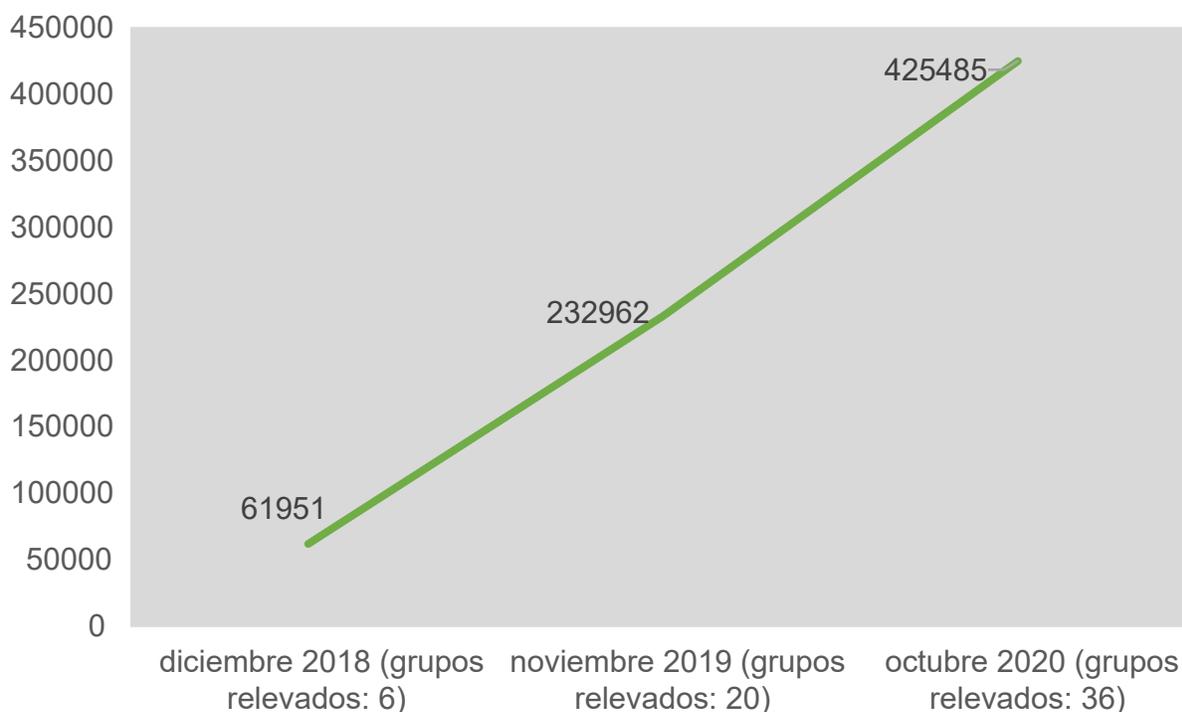
Tabla 1. Espacios relevados, cantidad de integrantes por período y fecha de creación.

Número y denominación del grupo		Miembros (dic-2018)	Miembros (nov-2019)	Miembros (oct-2020)	Fecha de creación
1	A pura religión!!!		29.672	29.923	nov-2016
2	Afroamericanos 2		9.609	9.552	ene-2019
3	Anoche te vi fiascando			5.425	jul-2015
4	Afroumbandista cero discriminación	5.315	5.285	5.312	abr-2015
5	Debate religioso: africanismo...	9.133		9.458	may-2011
6	Debate religiones de matriz afro...			3.080	nov-2016
7	Doctrinas de religión afroamericana		10.463	12.037	jun -2018
8	Dudas nación, umbanda y kimbanda	9.012	9.036	9.257	jul-2014
9	El reino de las almas			25.352	sep-2017
10	Es de fiasquento/a. El debate			14.768	dic-2014
11	Exú y Pomba Gira mis guardianes			1.028	sep-2020
12	Fiascando por ser los mejores Trocados III			4.441	abr-2016
13	Fiascos al extremo y debate religioso		6.140	7.105	may-2015
14	Fiascos y fiasquientos		15.137	19.105	mar-2017
15	Fiasquientos 3			13.124	ene-2014
16	Kimbandero sin problemas 1		6.148	7.918	mar-2016
17	La magia de Exú y Pomba Gira			7.423	oct-2013
18	Los 7 portales de Tranca Rua y Padilla...		15.092	16.479	ago-2016
19	Los caminos de la umbanda		5.102	6.722	ene-2018
20	Maria Padilla Exús y Pomba giras			2.273	may-2020
21	Mercado de los orixás. Artículos religiosos			5.287	ago-2016
22	Nación, umbanda y kimbanda	19.747	37.845	42.213	dic-2017
23	Nación, umbanda y kimbanda (2)		6.676	11.670	dic-2011
24	Nación, umbanda y kimbanda (Debate abier- to)		7.407	8.286	ene-2018
25	Orixás, Exús y Umbanda		10.045	10.458	oct-2016
26	Pomba Gira			8.636	sep-2019
27	Pomba Gira Laroye Maria Padilha			7.515	abr-2019
28	Pomba Gira Hechizos y Rituales			23.189	may-2019
29	Reino de Exú y Pombagira		7.974	13.421	oct-2019
30	Religión africanista		21.891	23.785	sep-2012
31	Religión: umbanda, kimbanda y orixás		10.412	13.483	ago-2018
32	Sólo Exú y Pomba Gira		3.008	3.157	ene-2014
33	Somos africanistas	3.267		3.736	oct-2017
34	Umbanda y kimbanda	15.477		18.973	ene-2015
35	Umbanda fundacional		8.301	8.593	abr-2018
36	Umbanda Historia y Aprendizaje		7.719	13.301	nov-2018
	Total	61.951	232.962	425.485	

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Facebook.

En la tabla precedente es posible observar diversas variables. La elevada cantidad de grupos nos habla de una significativa presencia de la religión en Facebook; las cifras totales de integrantes, del interés que genera esta temática en muchos usuarios locales de la red social. Tal como mencioné, el relevamiento insumió tres años, en los que realicé un corte sistemático cada once meses para evaluar el movimiento de los grupos y sumar en cada oportunidad nuevos espacios al estudio ya que, como es sabido, el algoritmo de Facebook contabiliza las entradas e indaga en las acciones del usuario, sugiriéndole cada vez nuevos sitios similares vinculados con sus intereses.

Fig. 1. Número total de miembros en las tres etapas del relevamiento

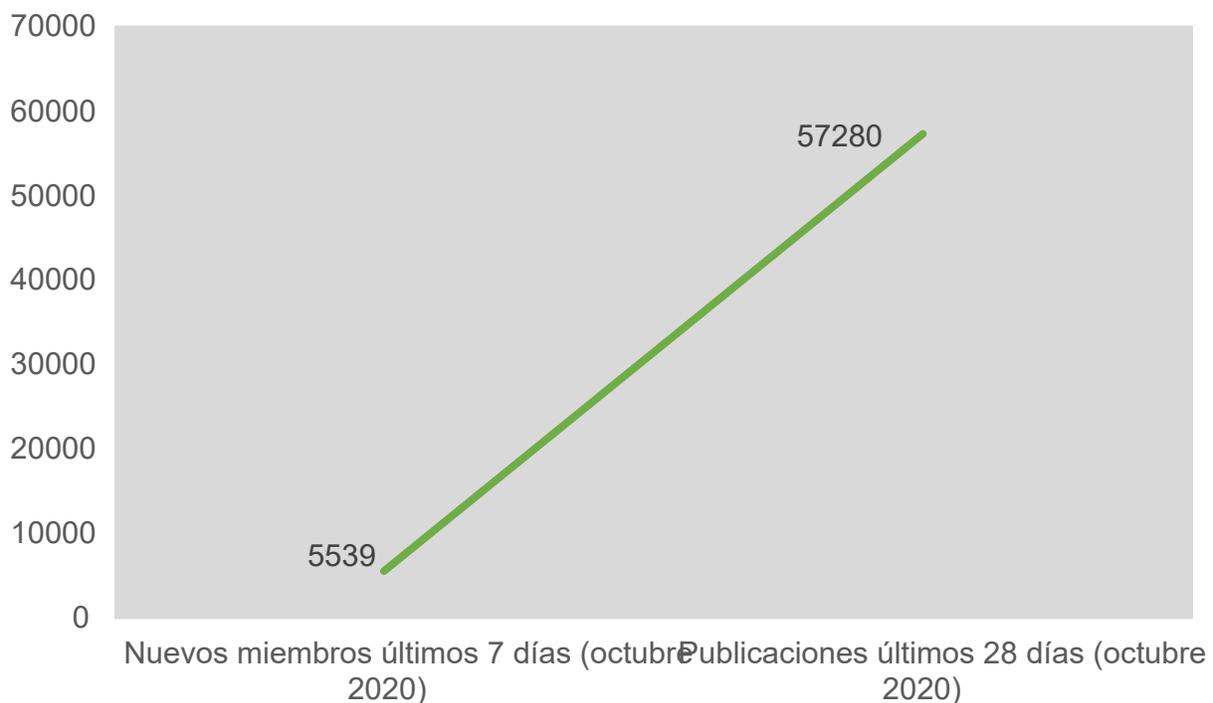


Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Facebook.

La cifra final, superior a los 425.000 miembros, resulta tan impresionante como incierta. La explicación es sencilla, un usuario puede integrar uno, varios o incluso todos los espacios como en mi propio caso. Bajo esta hipótesis extrema –pensar que hay muchos “Pablos” enviando solicitud a todos y cada uno de los grupos–, deberíamos tomar los números más actuales (octubre de 2020) y dividir el total de miembros (425.485) por la cantidad de grupos (36). Obtendríamos un resultado de al menos 11.819 personas (o

cuentas de Facebook) integradas a los diferentes grupos. Sin embargo, existen otras variables que nos sugieren que el número de participantes interesados en las religiones afro en el marco de la red social es significativamente superior. En primer lugar, un tercio del total está compuesto por grupos superan por sí solos esa cifra. Los más exitosos, como *Umbanda y kimbanda* (18.973), *Fiascos y fiasquientos* (19.105), *Religión africanista* (23.785) y *A pura religión!!!* (29.923), duplican o rebasan holgadamente ese horizonte. Y el más popular de todos, *Nación, umbanda y kimbanda*, cuenta nada menos que con 42.213 miembros. Cifra muy cercana a los seguidores en Facebook de las setenta diócesis que integran la Iglesia Católica Española (Pérez Dasilva y Santos Diez, 2017).

Fig. 2. Nuevos miembros semanales y nivel de interacción mensual



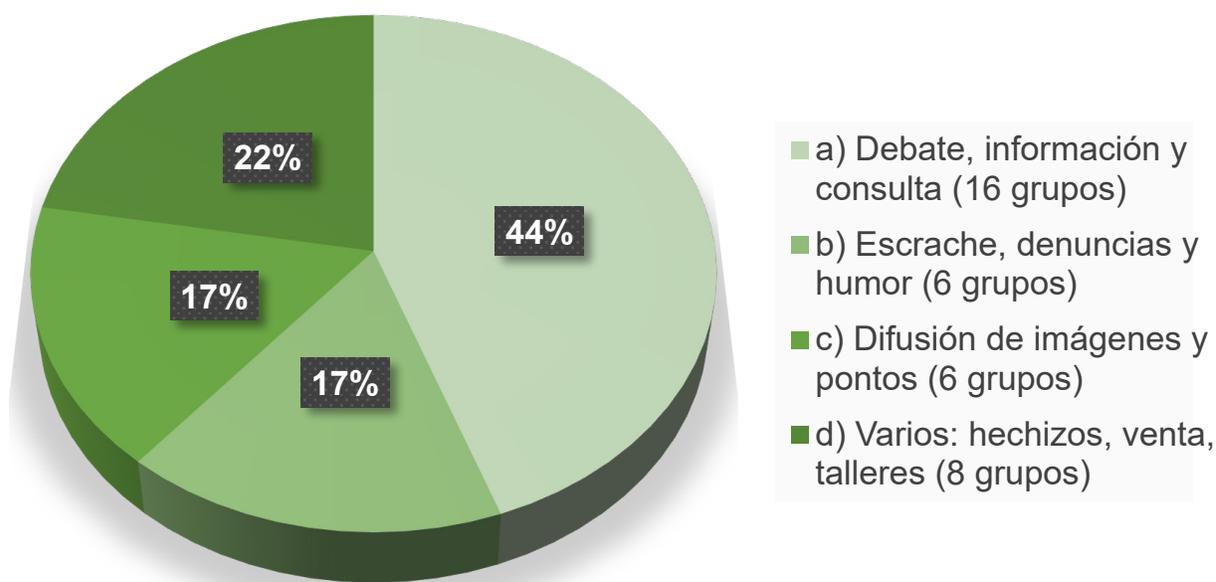
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Facebook.

Por otra parte, la red social líder ofrece dos herramientas más que interesantes para analizar tanto el volumen de tráfico como el nivel de interacción en los grupos. Así, resulta posible obtener dos datos significativos: la cantidad de miembros nuevos sumados en la última semana y el total de publicaciones producidas en el grupo en los últimos veintiocho días. Este úl-

timo incluye tanto los posteos originales como los comentarios y las respuestas que generan los mismos. Tomando nuevamente las cifras más actuales del estudio (octubre 2020) y sumando la totalidad de los grupos, podemos observar la dinámica de estos movimientos en los treinta y seis espacios relevados en el gráfico dos.

Finalmente, resulta necesario advertir –cómo habría de suponerse– que no todos los grupos ofrecen el mismo tipo de contenido a los usuarios. En este sentido, y para facilitar la comprensión del análisis, he dividido los espacios en cuatro tipos, relacionados con las temáticas mayoritarias que presentan en sus discusiones.

Fig. 3. Principales intereses de los usuarios



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Facebook.

a) Debate, información y consulta

Este corpus (el más numeroso) aglutina aquellos espacios en los que sus miembros –en forma prioritaria– intercambian opiniones y efectúan consultas sobre la práctica religiosa. Se caracterizan por ser los grupos más activos dentro de la red y los que presentan mayor crecimiento y altos niveles

de interacción. El interés que despiertan en los participantes, obedece a la posibilidad de asistir a verdaderas tertulias en las que se discuten temáticas diversas como: el significado de algún término específico, el origen de la religión y sus diferentes líneas, la interpretación de rituales o la efectividad de los trabajos religiosos, entre otros.

b) Escraches, denuncias y humor

Bajo esta denominación general, reúno un particular conjunto de grupos. Se trata de espacios cuya principal actividad consiste en poner en duda la legitimidad y honestidad de los terreiros mediante el posteo sistemático de “escraches” a personas o prácticas religiosas. Los cuestionamientos pasan principalmente por la veracidad de la incorporación de las entidades sobrenaturales en los rituales y la ausencia de fundamentos o doctrina espiritual de las casas religiosas. Estas “denuncias” efectuadas por los miembros varían desde el tono virulento, hasta publicaciones de corte sarcástico o humorístico.

c) Difusión de imágenes, videos y *pontos*

En esta fracción se encuentra una serie de grupos cuyo contenido –predominantemente visual o audiovisual– está orientado a difundir la iconografía y los sonidos tradicionales afroumbandistas. La práctica principal de sus miembros consiste en compartir imágenes religiosas, grabaciones de fragmentos de ceremonias y *pontos* (plegarias cantadas al ritmo del tambor que se utilizan para propiciar la celebración ritual o la incorporación de entidades).

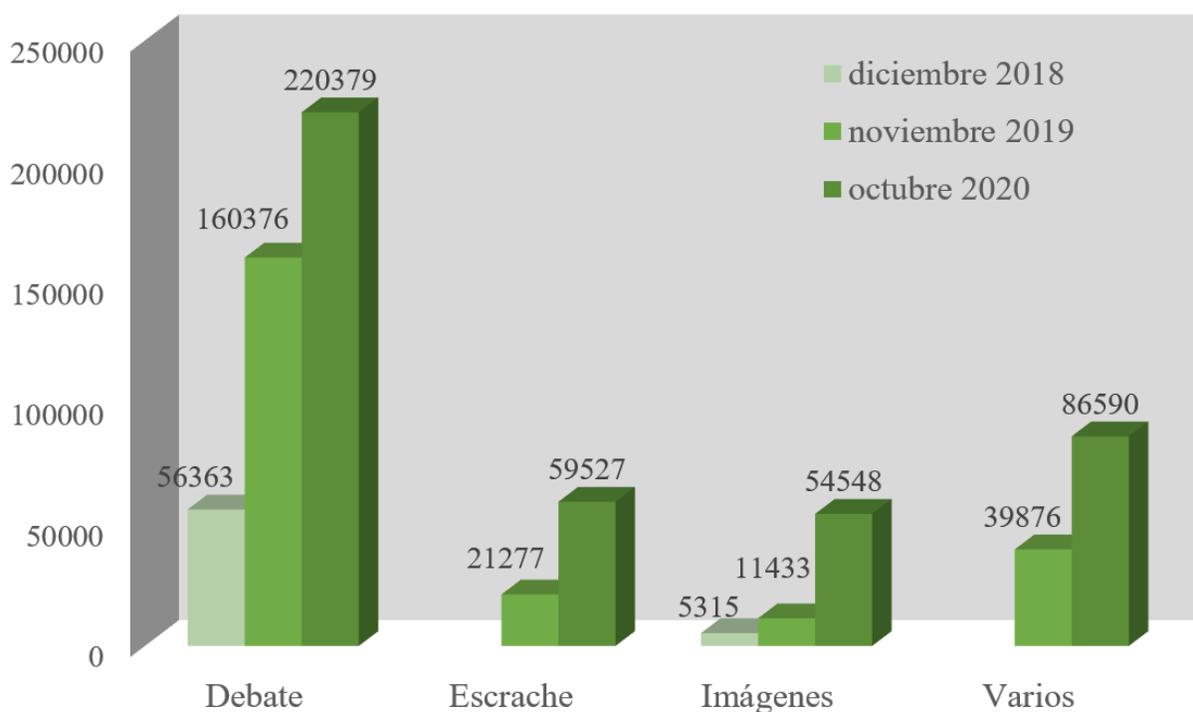
d) Varios

En este último apartado se agrupan aquellos espacios minoritarios que poseen objetivos diversos. Entre ellos, los más visitados ofrecen hechizos y sortilegios sencillos para la salud, el dinero o el amor; algunos están dedicados a la compra-venta de productos ceremoniales; y otros realizan publicaciones periódicas destinadas a la promoción de reuniones, cursos o talleres sobre religión.

Ahora bien, hay más de una forma de ocuparse de lo digital sin que ello –como ocurre en mi investigación– sea el centro del análisis (Couldry,

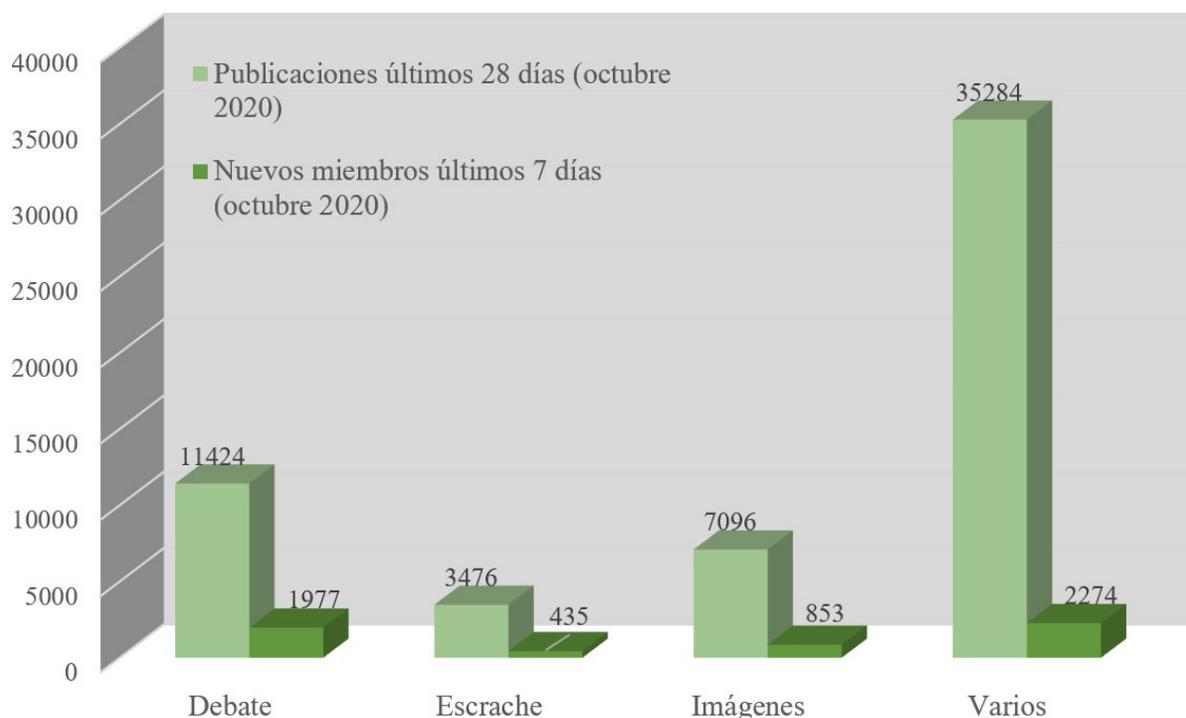
2012; Moores, 2012; Pink y Mackley, 2013). Las redes son un espacio abierto (Massey, 2005) en el que discurren infinidad de temáticas, y en este sentido el método etnográfico allí aplicado debe ser amplio, procesual, flexible, colaborativo y heterodoxo, ya que exige atender a *nuevas* formas de comunicarse (Ingold, 2012; Hine, 2015). Así, la perspectiva resulta subsidiaria de la pregunta de investigación y de los retos que con ella se busca responder, ya que “para entender de qué modo los medios digitales forman parte de los mundos cotidianos de las personas, hemos de comprender también otros aspectos de sus mundos y sus vidas” (Pink, 2019, p. 27).

Fig. 4: Crecimiento interanual de los grupos



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Facebook.

Por último, una muestra de la evolución de los grupos –ya diferenciados por temáticas y objetivos–, en relación con su crecimiento interanual en las tres etapas del relevamiento (Gráfico 4); y el total de miembros nuevos sumados en el último mes más el nivel de interacción reflejado en posts y comentarios observado en el término de una semana (Gráfico 5).

Fig. 5: Publicaciones mensuales y usuarios nuevos por semana

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Facebook.

Dinámica y temas recurrentes

En el apartado anterior, hemos visto que los grupos afroumbandistas de Facebook son numerosos, que poseen una sólida presencia en la red –existen en forma continua desde hace al menos una década– y que ostentan curvas de crecimiento e interacción sostenidas y ascendentes, particularmente acentuadas en los últimos tres años según ha observado mi relevamiento. Pero... ¿De qué se habla allí?, ¿Qué dicen las voces de sus miembros en las más de cinco mil publicaciones y comentarios que generan por semana? ¿Cuáles son las motivaciones, expectativas e inquietudes que vuelven atractiva la idea de participar en estos espacios en los que, retomando a Malinowski (2013, p. 303) “el simple intercambio crea vínculos de unión porque la comunicación de palabras es la primera en establecer amistad”? Para comprender su contenido, resultan necesarias algunas aclaraciones acerca de la singularidad de las competencias comunicativas que allí se desarrollan. Siguiendo las caracterizaciones propuestas por Hine (2000), Castells (2001), Mesch & Levanon (2003) y Pink (2019), el discurso en un foro de Internet predominantemente: es *polílogo* (pueden participar más de dos personas), es *secuencial* (se

somete la lógica lineal del seguimiento de un hilo), es *asincrónico* (permite el acceso al hilo por mucho tiempo), es *emotivono* (suple las competencias gestuales del lenguaje corporal) y es *públicamente íntimo* (replica una conversación “privada” que es seguida por otros).

Una primera sistematización para comprender el fenómeno fue presentada en el Gráfico 3. Allí, se dividieron los espacios en función de su actividad predominante: *debatir* (grupos a), *escrachar* (grupos b), *compartir imágenes y videos* (grupos c) e *intercambiar productos o servicios* (grupos d). Introduciré una segunda variable de análisis: el acuerdo de convivencia que el usuario acepta al ser admitido. Este apartado resulta muy útil ya que nos brinda una fotografía inicial bastante acertada acerca de la dinámica pretendida por los administradores. Veamos, a modo de ejemplo, lo primero con lo que se topa un usuario antes de decidir convertirse en miembro:

- 1) No se toleran las faltas de respeto de ningún tipo a nadie.
- 2) No se permite publicidad de venta y compra.
- 3) No se permiten escraches de ninguna índole esto incluye subir fotos en los posteos.
- 4) Solo se aceptarán perfiles con fotos.
- 5) No se acepta bloquear a los administradores.
- 6) Grupo y publicaciones exclusivas de nuestra religión.
- 7) Los administradores no podrán eliminar o bloquear foristas con los cuales no estén de acuerdo (siempre que sea con respeto).
- 8) Prohibido mandar hablar con su pai, mae de santo o con alguna entidad.
- 9) Aquí no estamos en una escuela de lengua española o portuguesa así que evitemos corregir los errores ortográficos.
- 10) Los integrantes que falten a las reglas del grupo serán eliminados sin previo aviso.

(Grupo A *pura religión!!!*)

Este decálogo nos permite adentrarnos no solo en las expectativas de los seguidores al enviar la solicitud, sino en las aspiraciones de los creadores de estos sitios. El grupo del ejemplo busca posicionarse dentro de la oferta religioso-digital afroumbandista de Facebook como un espacio que propicia el debate “serio”. Hay otros dos puntos muy interesantes aun en estas reglas. Por un lado, la exhortación “evitemos corregir los errores ortográficos”, que

nos deja muy en claro la hibridación idiomática o los senderos transnacionales en los que se mueven: “no estamos en una escuela de lengua española o portuguesa”. Por el otro, la prohibición de “mandar a hablar con su pai, mae”; es muy común que algún miembro ante una consulta eventual, envíe al forista en cuestión a “preguntarle a su jefatura”, aduciendo que una red social no es lugar para consultar *eso*, poniendo así en duda tanto el conocimiento religioso del miembro, como el prestigio-seriedad de su templo: “Si preguntás eso acá, es porque no tenés confianza con tu pai” o “¿Pero eso no te lo dijeron en tu doctrina?... Mmm”. De esta manera, se produce un fenómeno de *encriptamiento* de la información religiosa, que divide a aquellos que se adjudican la posesión de “la verdad” –generalmente miembros de alto perfil o muy activos– de los neófitos u opositores a la fracción o los templos hegemónicos en el grupo. Esto está velado para el recién llegado o el navegante desprevenido, debido a que “las minorías religiosas funcionan en una dinámica sectaria, basada en rupturas y fundaciones, alianzas y divisiones que las convierten en un objeto difícil de aprehender” (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2007, p. 33). Así, los grupos se erigen como escenarios en pugna que atraviesan feroces disputas por el poder, lo que se traduce en *más* miembros, *más* fieles, *más* adeptos.

[L]a idea de “secreto”, en contraposición a la idea de “misterio” [...] tan central en esta tradición religiosa, *apunta hacia la experiencia de un grupo singular en el interior de una sociedad mayor* [subrayado propio]. El “misterio” [...] no pertenece a nadie y es afirmado por la jerarquía del clero (católico) que, aunque tiene su custodia, no lo descifra ni penetra en el enigma. Mientras tanto, el secreto –aún en su sentido más abstracto de alguna cosa respecto de la cual no se puede hablar o que no posee referente representable– pertenece a unos pocos que lo “conocen” y pueden, por lo tanto, de alguna manera, compartirlo, pasarlo adelante enseñándolo a algunos elegidos [...]. Por lo tanto, el secreto crea la existencia de un grupo con identidad diferenciada, una red de personas que se relacionan entre sí estrechamente por el hecho de “saber” o simplemente aceptar que alguien “sabe”. En ese contexto, por ejemplo, un secreto como el “fundamento del axé”, en su condición de fuente de poder religioso, es algo a lo que se hace alusión en una conversación sin jamás mencionar su contenido [...] El estudioso de las religiones afro-americanas está acostumbrado a los gestos sutiles con los cuales *mães* y *pais-de-santo* acostumbran pun-

tuar sus conversaciones, para significar que todo lo que es dicho encuentra sustentación en contenidos secretos, conocidos por pocos. Al hacerlo, dan la impresión de que están simultáneamente en dos conversaciones: una expuesta, la otra velada; una con el entrevistador y las visitas, la otra, murmurada a medias palabras con los íntimos que se encuentran presentes; una pública, la otra rigurosamente privada (Segato, 2007, p. 279).

Esta dinámica constituye una dimensión clave para comprender las lógicas que establecen el flujo constante de información entre “sacerdotes”, iniciados y simpatizantes. Solo una vez que tuve esto en claro, me fue posible aprehender los significados subyacentes en las publicaciones de los miembros y *leer* los posteos de una forma más exegética. Aunque resultaría imposible mencionar todas las inquietudes que hallé escudriñando las pantallas o chateando con los miembros durante mi relevamiento, sí puedo –en un intento de sistematización orientativa– agrupar las temáticas recurrentes ordenándolas progresivamente por el grado de complejidad con respecto al conocimiento de los fieles y el volumen de publicaciones generado. Expongo a continuación cuatro corpus, que con más o menos variaciones, se repiten una y otra vez en los muros de todos los grupos.

Búsqueda de templos

Es común que un miembro –generalmente nuevo– se presente indicando su lugar de residencia y solicite recomendaciones sobre lugares para iniciar o *retomar* su práctica religiosa. Aquí, las respuestas suelen ser de tres tipos. Indicaciones generales: “En Villa Domínico, si estás cerca de la plaza X, te puedo decir de un templo...”; invitaciones directas: “Venite a nuestra casa, estaremos encantados de recibirte”; y advertencias: “¡Ojo! Nunca preguntes eso por acá... Podés caer en manos de *Pai Google* o *fiasquentos*”. Estas dos últimas caracterizaciones son términos nativos muy utilizados en los grupos y ambos se refieren a las artes del engaño. En el primer caso, se habla genéricamente de un jefe religioso sin escrúpulos que ha obtenido su conocimiento de manera sospechosa; y en el segundo, de un templo hipotético en el que las incorporaciones de entidades durante los rituales son deliberadamente fingidas. Recordemos que nada menos que seis de los espacios observados por el relevamiento (un 17% del total) está dedicado exclusivamente a desmascarar este tipo de prácticas ligadas al fiasco.

¿Está bien que mi mãe/pai... ?

Esta pregunta-encabezado puede ir seguida de una amplia multiplicidad de predicados. La fórmula más común es “me pida” o “me exija” (sumas extra de dinero, hacer determinadas cosas, quedarse en el templo después de la sesión, colaborar con tareas específicas, etc.). La respuesta invariable de los otros miembros vuelve a hacer hincapié en el “secreto” y la “doctrina” de cada casa religiosa, indicándole al autor del posteo que *eso* debe discutirlo con su jefe/a en privado. Otras veces, cuando la consulta realizada excede ciertos límites –“¿Es común que un *pai* me pida que le mande fotos semidesnuda por WhatsApp para hacerme una limpieza espiritual?”–, los integrantes del grupo advierten a la desprevenida adepta, apelando al comportamiento ético que se espera de un jefe religioso o sencillamente al sentido común.

Disputas entre la «vieja» y la «nueva» escuela

Esta doble caracterización constituye un constante tema de debate acalorado en todos los grupos. Existen, según sostienen los religiosos que dicen tener más antigüedad en la práctica, dos escuelas bien diferenciadas dentro del entorno afroumbandista local. La primera, la “vieja escuela”, según ellos se desarrolló desde fines de los sesenta hasta mediados de los noventa, cuando “se perdió en la historia”. Afirman que en ese período “no se usaban trajes colorinches ni equipos de sonido, como ahora que la religión se convirtió en un circo”, que las ceremonias iniciales se hacían por caridad y “a vela solamente, piso de tierra, techo de paja y como muchos diez participantes con cineta y con mucha suerte un tambor que sonara de vez en cuando porque donde hubiera mucho relajo te mandaban los milicos”. Lejana en el tiempo pero muy presente en la memoria viva, se encuentra teñida de mitos de origen y discursos fundadores, testimonios de una época en la que “algunos tuvimos el privilegio de vivir para educarnos religiosamente con verdadera doctrina”. Este imaginario, sostiene que sus líderes religiosos se formaron como descendientes directos de los linajes portoalegenses o de otras regiones influyentes de Brasil o Uruguay. Eran “humildes”, “sabios”, “austeros” y “no se dejaban desvirtuar por el mercantilismo comercial y la comodidad de ser *pai* o *mai* sin rumbear pa las 8 horas de trabajo”.

Por otra parte, siempre siguiendo esta óptica nativa, de la llamada “nueva escuela” forman parte iniciados y templos formados y abiertos, respecti-

vamente, en su mayoría durante el transcurso de nuestro siglo. Se la acusa de “superficial, comerciante, excéntrica”, plagada de ceremonias con “trajes bonitos, zapatos lujosos y kimbandas tipo fiestas de 15” y carente de “auténticos fundamentos religiosos”. Como suele suceder cuando dos facciones –en este caso, la tradición versus la innovación– se enfrentan, existen quienes ponen en duda el prestigio del pasado. “¿Es la “vieja escuela” la referencia de todo lo bueno en religión?, ¿Por qué si era tan buena se fue desvirtuando tanto hasta llegar a los extremos que vemos hoy?”. En este sentido, afirman que “los trajes de colores, las galeras y las fiestas para atraer ya estaban en los sesenta y setenta, no se inventaron ahora”, y que “si alguna culpa tiene la escuela nueva fue aprender lo que le enseñó mal la vieja”.

Algunos miembros opinan que se trata de una cuestión etaria: “hago umbanda, kimbanda y batuque, estas 3 líneas no nacieron cuando yo me inicié... soy solo una nueva generación”; “si tenés menos de cuarenta años o tu pai es joven ya sos un fiasquento”; “muchas veces te acusan de ser nueva escuela para desacreditarte cuando estás empezando”. Por último, hay muchos adeptos que no adscriben a la tan mentada división y afirman que el problema no consiste en “nueva ni vieja escuela, simplemente hay gente que sabe y gente que no, gente que cobra lo que corresponde y gente que descubrió el dinero fácil, gente que aprendió de sus mayores y gente que aprendió de Google”. Sostienen que esta discusión perjudica a todos los afroumbandistas por igual, jóvenes y mayores, nuevos y antiguos y corroe aún más la ya maltratada imagen de la religión, y que finalmente se trata solo de “aprender a discernir, *chantas* [personas poco creíbles] hay en todos lados, jóvenes o viejos”.

El precio de las obligaciones religiosas

Este es el tópico más consultado, discutido y ríspido que puede observarse en los grupos. Los miembros suelen dedicar extensos hilos en los que se generan desacuerdos y enfrentamientos constantes en relación al mismo. Se trata de un tema central, porque concierne no solo al funcionamiento doctrinal de las prácticas, sino a una compleja dimensión pecuniaria presente en los templos. El universo afroumbandista entiende como *obligación* todos aquellos intercambios de bienes y/o servicios que el hijo, una vez iniciado y miembro pleno de la familia religiosa, realiza con su jefatura con el objeto de obtener

el *axé*, es decir, de evolucionar en el camino espiritual y cimentar así su formación religiosa. Una frase muy común que he oído y leído a lo largo de toda mi investigación sintetiza esta dinámica: “Axé pagado, axé ganado”. Esto puede variar, según –una vez más– “la doctrina de cada casa” pero usualmente hay dos ítems fijos de los que todos por igual suelen hacerse cargo: un aporte mensual destinado al mantenimiento del terreiro, que “necesita de cuidados y dinero para luz, agua, velas, frentes de orixas, etc., por lo tanto se paga una cuota”; y las obligaciones propiamente dichas, que consisten en una serie de ofrendas específicas destinadas a cada entidad u orixá, “un método de energización del médium y una forma de fortalecer la comunión con sus entidades, no hay una cantidad específica, sino que depende de tu grado de conocimiento y práctica”. Pocos discuten el primero, ya que sin ello en la gran mayoría de los casos, no podría sostenerse el templo; pero surgen infinitas discrepancias acerca de la transparencia y la legitimidad del segundo.

En este sentido, lo que muchos adeptos cuestionan es la brecha sustancial que habitualmente existe entre el precio de costo de los elementos necesarios para cada obligación (ropajes, velones, alimentos, animales, etc.) y el valor de “la *mano de faca* del pai o la mãe, que siempre debe cobrarse”. Es decir, el trabajo ritual de *cortar* (sacrificar la gallina o el chivo) para verter su *axoró* (sangre) sobre el *otá* (piedra sagrada) y *asentar* (hacer nacer) a cada entidad o deidad que es siempre única e irrepetible para cada iniciado en la religión.

Una vez que se han asentado a todos los orixás, es decir, que han pasado por este rito de iniciación y por los sucesivos rituales en los cuales se afianza el vínculo sagrado con el panteón en su totalidad, el hijo es considerado *pronto* o *aprontado*, y se halla habilitado para fundar su propio templo, convirtiéndose, si así lo anhela, en pai o mãe-de-santo. En el caso de la umbanda, el cargo máximo equivalente se denomina *cacique*, y se obtiene una vez que, a partir de las respectivas obligaciones, se ha ganado el beneficio de todas las entidades de esta versión. Asimismo, el título de *jefe de kimbanda*, proviene de la denominada “liberación del Exú” que comanda a ese médium y se consigue, también, luego de haber realizado las ofrendas equivalentes.

Esta dinámica observada en los grupos de Facebook, ilumina tenuemente un complejo sistema de redes, favores y negociaciones constantes que conforman el entramado interno de las casas religiosas ya que, en uno u otro

sentido, ambas partes implicadas pueden ser indistintamente acusadas de manipular inescrupulosamente el axé. Los líderes, de venderlo, “la mayoría cobran hasta por el aire que respirás”, los hijos, de comprarlo, “algunos en 5 años ya tienen templo y dan doctrina”, sin que medie en estos intercambios más que una mera transacción monetaria. Son “los fiasquentos que abundan”, “el marketing de la nueva escuela”, las “ceremonias religiosas convertidas en un *boliche* [discoteca]”, como es posible leer frecuentemente en los posteos. Según los testimonios, el mundo afroumbandista local se encuentra escindido entre templos donde “a los jefes se les va la mano cobrando su axé... porque lo usan como un negocio” y templos en los que solo “se le da al pai una pequeña colaboración”. Estas contradicciones y polémicas que rodean el vínculo entre el dinero y las obligaciones religiosas son recurrentes en los grupos, por lo que muchas de las personas que buscan allí un acercamiento a la religión en ocasiones no consiguen determinar la veracidad de los sitios y su réplica en los espacios rituales.

Durkheim (1993, p. 87) afirma que “la cosa sagrada es, por excelencia, aquello que lo profano no debe, no puede tocar impunemente [y es por ello que] ambos géneros no pueden aproximarse conservando, al mismo tiempo, su propia naturaleza”. En este sentido, es notable como el complejo intercambio de dones (Mauss, 2009) presente en el universo afroumbandista adquiere marchas y contramarchas que resignifican en forma constante las prácticas religioso-comerciales que entran así en conflicto, y sobre las que los usuarios en los grupos de Facebook no logran establecer un acuerdo común. Por otra parte, Stark (1985) desarrolla una teoría en torno a la “economía religiosa” que se da hacia el interior de los espacios rituales, en la que trata de comprobar la existencia de un mercado, con sus clientes habituales y potenciales (los creyentes) y un conjunto de empresas (las organizaciones religiosas), listas para ponerse al servicio de este mercado y ofrecer en calidad de proveedores verdaderas líneas de productos, creando en consecuencia la demanda. Se deriva de allí que estos intercambios no conducen a la declinación o el desprestigio de la religión sino que, muy por el contrario, la refuerzan, porque vuelven competitivas la confesión y la práctica, favoreciendo la participación de los fieles, especialmente si encuentran allí las respuestas más adecuadas a sus expectativas personales. Como pregunta un usuario en uno de los grupos “¿Sería tan valioso el *axé* si fuera gratis?” No obstante, resulta

imprescindible, a efectos de esta discusión, recordar que, como sostiene Zelizer (2011, p. 35) “evaluar una cantidad de dinero requiere estimaciones sociales que implican algo más que los meros cálculos racionales del mercado”.

Consideraciones finales

Sumergirse en un *mundo social otro* es un proceso muy complejo. No pocas veces, puede resultar algo incómodo y generalmente implica una dificultosa escalada de aprendizaje acerca de los habitantes de ese mundo, sus visiones, aspiraciones y las vicisitudes e interrogantes a los que se enfrentan en su vida cotidiana. Como sostiene Pink (2019, p. 135) “el problema que complica la metáfora de la inmersión es que dichos mundos nunca están separados de otros mundos sociales ni, en nuestro mundo masivamente conectado, del resto de la humanidad”. En este sentido, la posibilidad de una etnografía digital o relevamiento remoto, aunque metodológicamente tentadora, no se halla exenta de dificultades. En principio, por el riesgo que implica el hecho de que “las tipificaciones de la interacción social se vuelvan progresivamente anónimas a medida que se alejan de las situaciones ‘cara a cara’” (Berger y Luckmann, 1968, p. 49). Este subterfugio que potencia el ocultamiento o el secreto, tan caro por otra parte al universo afroumbandista posee, sin embargo, ventajas que deben ser tenidas en cuenta a la hora de no perder de vista que todas “aquellas situaciones que los hombres definen como reales tienen consecuencias reales” (Becker, 2009, p. 16).

Las tecnologías mediadas y más aún desde la aparición de los teléfonos móviles, nos acompañan como un espectro invisible encarnado en nuestra vida diaria, resignificando los modos de expresión, de experiencia y de vinculaciones interpersonales. Por ello, considero que una investigación exploratoria –como la que aquí presento– no estaría *del todo* completa si desatendiera en algún aspecto esta dimensión relevante. Es decir, la incursión necesaria en una multiplicidad de formas posibles de “estar ahí”: *físicamente* (cara a cara, en copresencia), *remotamente* (vía Skype, Zoom, streaming, chat, de modo sincrónico), *virtualmente* (en un “tercer lugar” que no es nuestra ubicación *real* o la de nuestros interlocutores) e *imaginariamente* (a través de historias, sonidos o imágenes digitalizados previamente y compartidos en la red). Cada una de estas estrategias aporta individualmente algo significativo pero en conjunto constituyen una macro herramienta insuperable que habi-

lita una visión global en pos de la comprensión de los fenómenos que analizamos. Así, este flujo constante de entradas y salidas entre mundos *online* y *offline* a la que nos somete la sociedad contemporánea se desdibuja en una interacción cada vez más inseparable. Decimos entonces que habitamos un universo *onlife* (Floridi, 2015), diverso, multilinguaje e indisoluble, en el que no podemos hacer otra cosa que seguir haciendo lo que hacemos: crear, buscar, indagar, investigar.

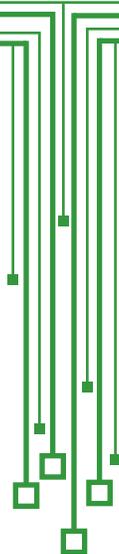
Aunque no es posible hablar de una determinación causal directa para explicar esta peculiar forma de acercamiento de los usuarios argentinos a la propuesta religiosa del afroumbandismo en Facebook, ya que no existe una variable única, ni siquiera una dominante, capaz de explicar en forma satisfactoria y definitiva el creciente éxito de este sistema de creencias y sus prácticas entre determinados grupos sociales, sí puedo afirmar que estos ámbitos funcionan como un marco contenedor en el que la agencia de los sujetos se desarrolla; y para comprenderla se hace necesario revisar la vigencia –con las disputas que lo atraviesan– de un imaginario muy presente aún en la identidad nacional *deseada*: “blanca”, “moderna” y “católica”. Ideales con los que estos espacios discuten y a los que ponen en jaque, porque allí perviven una serie de matrices performativas de la diferencia invisibilizadas y negadas en la esfera pública, pero que supieron sostenerse –como demuestra la historia– pese al control policíaco, violento y simbólico del que fueron objeto. Es notable como bajo las formas de lo cotidiano y lo mediado, aún subyace y se torna un lugar desde el cual enunciarse e interpelar ese límite, nunca del todo claro entre lo *civilizado* y lo *bárbaro*, entre lo *noble* y lo *abyecto*, entre lo *oficial* y lo *subterráneo*. Como afirma Peter Berger “la religión brinda al hombre un mundo para que lo habite”, y esos mundos bien pueden comenzar siendo templos digitales. Los tiempos que corren para el afroumbandismo en la Argentina actual, así parecen demostrarlo.

Referencias

- Ábalos Irazábal, M. (2021). Activismos online/offline. Las redes sociodigitales y los grupos políticos afroreligiosos en el conurbano bonaerense. *Etnografías Contemporáneas*, 7 (13), pp. 124-149. Recuperado el 30 de septiembre de 2021 <http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/999>
- Baym, N. K. (2010). *Personal Connections in the Digital Age*. Polity.
- Beaulieu, A. (2010). Research note. From co-location to co-presence. Shifts in the use of ethnography for the study of knowledge. *Social Studies of Science*, 40, pp 453-470. <https://doi.org/10.1177/0306312709359219>
- Becker, H. (2009). *Outsiders: hacia una sociología de la desviación*. Siglo veintiuno.
- Berger, P. (1971). *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Amorrortu.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Boellstorff, T. (2008). *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*. Princeton University Press.
- Boellstorff, T. (2012). Rethinking Digital Anthropology. En Miller, D. y Horst, H. (comps.). *Digital Anthropology*, pp. 9-60. Berg. <https://doi.org/10.4324/9781003085201-4>
- Carozzi, M. J. y Frigerio, A. (1992). Mamãe Oxum y la Madre María: santos, curanderos y religiones afro-brasileñas en Argentina. *Afro-Asia* (15), pp. 71-85.
- Carozzi, María Julia y Frigerio, Alejandro (1997). Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. *Religião & Sociedade*, 30, pp. 71-94.
- Castells, M. (2001). *The Internet Galaxy*. Oxford University Press.
- Couldry, N. (2012). *Media, Society, World: Social Theory an Digital Media Practice*. Polity Press.
- De la Torre, R. y Gutiérrez Zuñiga (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. El Colegio de Jalisco. Secretaría de la Gobernación.
- Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial.

- Frigerio, A. (2013). A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social. Umbanda e Batuque na Argentina. *Debates do Ner*, 14 (23), pp. 15-57. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.40972>
- Frigerio, A. (2004). Re-Africanization in secondary religious diasporas. Constructing a world religion. *Civilisations*, 51 (1-2), pp. 39-60. <https://doi.org/10.4000/civilisations.656>
- Floridi, L. (2015). *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*. Springer Open.
- Geertz, C. (2005 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Paidós.
- Gergen, K. (2002). The challenge of absent presence. En Katz, J y Aakhus, M. *Perpetual Contact*: (pp. 227-281). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511489471.018>
- Hine, C. (2000). *Virtual Ethnography*. Sage.
- Hine, C. (2015). *Ethnography for the Internet. Embedded, Embodied and Everyday*. Bloomsbury.
- Hjorth, L. y Pink, S. (2014). New visualities and the digital wayfarer. Reconceptualizing camera phone photography and locative media. *Mobile Media & Communication*, 2 (1), pp. 40-57. <https://doi.org/10.1177/2050157913505257>
- Hjorth, L. (2011). *Games and Gaming. An Introduction to New Media*. Berg.
- Horst, H. (2009). Aesthetics of the self: Digital mediations. En Miller, D. *Anthropology and the Individual. A Material Culture Perspective* (pp. 99-113) Oxford University Press. <https://doi.org/10.4324/9781003084600-8>
- Ingold, T. (2012). Introduction: the perception of the user-producer. En Gunn, W. y Donovan, J. *Design and Anthropology*: (pp. 19-33). Ashgate.
- Malinowski, B. (2013). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Ariel.
- Massey, D. (2005). *For Space*. Sage.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en sociedades arcaicas*. Katz.
- Medianou, M. y Miller, D. (2011). *New Media and Migration. Transnational Families and Polymedia*. Polity Press.

- Mesch, G. S. y Levanon, Y. (2003). Community networking and locally based social ties in two suburban locations. *City and Community*, 2, pp. 335-352. <https://doi.org/10.1046/j.1535-6841.2003.00059.x>
- Moore, S. (2012). *Media, Place and Mobility*. Palgrave Macmillan.
- Nardi, B. (2010). *My Life as a Night Elf Priest. An Anthropological Account of World of Warcraft*. University of Michigan Press.
- Paech, V. (2009). A method for the times: a meditation on virtual ethnography faults and fortitudes. *Nebula. A Journal of Multidisciplinary Scholarship*. 6 (1). Recuperado el 16 de septiembre de 2020 de <http://www.nobleworld.biz/images/Paech.pdf>
- Pérez Dasilva, J. A. y Santos Diez, M.T. (2017). Redes sociales y evangelización: el caso de las diócesis españolas en Facebook. *Estudios sobre el Mensaje Periodístico* 23 (2), pp. 1369-1381. <https://doi.org/10.5209/esmp.58050>
- Pink, S. (2019): *Etnografía Digital. Principios y Práctica*. Morata.
- Pink, S. y Mackley, L. (2013). Saturated and situated. Expanding the meaning of media in the routines of everyday life. *Media, Culture & Society*, 35 (6), pp. 677-691. <https://doi.org/10.1177/0163443713491298>
- Sade-Beck, L. (2004). Internet ethnography: Online and offline. *International Journal of Qualitative Methods*, 3 (2), pp. 45-51. <https://doi.org/10.1177/160940690400300204>
- Segato, Rita (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo.
- Stark, R. (1985). From Church-Sect to Religious Economies. En Hammond, P. E. *The Sacred in a Post-Secular Age* (pp. 139-149). University of California Press.
- Taylor, T. L (2002). Living digitally: Embodiment in virtual worlds. En Schroeder, R. *The Social Life of Avatars. Presence and Interaction in Shared Virtual Environments* (pp. 40-62). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4471-0277-9_3
- Taylor, T. L (2009). *Play between Worlds*. MIT Press.
- Turner, V. y Bruner, E. (1986) (Eds.). *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press.
- Zelizer, V. (2011). *El significado social del dinero*. Fondo de Cultura Económica.



MATAR A DIOS

ROMINA ANDREA BARBOZA

Enojada por las injusticias, la monja decidió matar a Dios. Muerto el perro se terminó la rabia, pensó.

Como sólo se le ocurrían muertes simbólicas (romper un crucifijo, asesinar al Papa, quemar una iglesia) se frustró. Aunque espectaculares, poco efectivas.

Hizo una reflexión profunda y encontró la solución definitiva: el cielo se oscureció cuando le clavó el visto.

LA DESERCIÓN CONTEMPORÁNEA EN LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ. UNA PERSPECTIVA DESDE LAS REDES SOCIODIGITALES

JOSUÉ EMMANUEL BARRIOS VÁZQUEZ

CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES, CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS



Introducción

El diagnóstico es claro. Las formas de comunicación entre los individuos han cambiado drásticamente en el siglo XXI. La penetración de Internet en las sociedades contemporáneas y en nuestras vidas, ha coadyuvado de manera sustancial en las transformaciones comunicativas. Las redes sociodigitales¹ son un claro ejemplo de ello. Hoy en día, es posible, a través de estas redes, comunicarse a una gran escala de una manera horizontal, independiente, personal y/o colectiva. Los usos, temas y objetivos que los individuos dan a estas redes son multidimensionales y en ocasiones con un grado de complejidad interesante.

En el caso que se atiende, la red sociodigital de *Facebook* es central. Mediante esta red, los ex Testigos de Jehová mexicanos han llevado al ciberespacio distintas problemáticas en relación con su sistema religioso de origen. Aspectos como alto control de los miembros, insuficiente participación

¹ Se entiende por redes sociodigitales a aquellas relaciones de individuos con ciertos intereses o actividades que asocian, comparten, interactúan y discuten a través de plataformas comunicativas, las cuales, son mediadas y difundidas por Internet (Barrios, 2021)

dentro del grupo, pérdida de eficacia institucional, derechos humanos, discriminación interna, estigmatización de los sujetos, desestructuración social y familiar de los miembros, son discutidos ampliamente dentro de las comunidades que se han creado en la plataforma.

Es de notarse que el fenómeno de deserción o apostasía (JW, 2021)² dentro de los Testigos ha crecido notablemente en la última década. Hasta el momento se han identificado un poco más de veinte grupos en México con un número considerable de miembros. Hay comunidades en *Facebook* que tienen cerca de tres mil participantes. No obstante, el caso de México no es el único, en distintas partes del orbe existen también fenómenos de deserción en las redes sociodigitales. Actualmente se pueden encontrar comunidades de ex Testigos en Estados Unidos, Canadá, Chile, Argentina, Paraguay, República Dominicana, Puerto Rico, España, por mencionar algunos.

Cabe mencionar que el fenómeno de apostasía dentro de los Testigos de Jehová no es algo nuevo, prácticamente desde su fundación del grupo a finales del siglo XIX, el fundador tuvo que enfrentar a distintas disidencias. Ya en otros momentos se ha mostrado de manera abundante este proceso sociohistórico³ y de cómo, en cada etapa histórica del grupo los factores que detonaron el fenómeno fueron distintos y que van de acuerdo a los contextos sociorreligiosos del momento. No obstante, desde hace unas décadas la Iglesia identifica a los que deciden irse como apóstatas.

Actualmente, se considera que el fenómeno de deserción de los Testigos de Jehová se debe a dos cuestiones principales. La primera tiene que ver con las características institucionales y doctrinales del sistema religioso. Se calcula que ésta posee características de una *institución voraz*, la cual, exige a sus miembros lealtad y adhesión total.⁴ La segunda, apunta a los mecanis-

2 Para los Testigos de Jehová el término griego *apostasía* viene de un verbo que significa literalmente “apartarse de”. El nombre tiene el sentido de ‘deserción’, ‘abandono’ o ‘rebelión’. En las Escrituras Griegas Cristianas, se usa para referirse sobre todo a los que abandonan la religión verdadera.

3 Este capítulo es parte de una investigación de doctorado que se presentó en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, titulada: “Desterrados del paraíso”. *La apostasía de los Testigos de Jehová mexicanos. Una perspectiva histórica-antropológica* (Barrios, 2021).

4 Para Lewis Coser las *instituciones voraces* son aquellas instituciones que exigen adhesión y lealtad total a sus miembros. En su perspectiva Coser señala que estos requerimientos constituyen un conflicto permanente en los miembros debido a sus exigencias. Existe pues, para los miembros un camino demasiado estrecho de movilidad social cuando pertenecen a este tipo de instituciones (Coser, 1978).

mos coercitivos de alto control que la institución opera en los miembros.⁵ Estos factores, se piensa, provocan de alguna manera la deserción de miembros.

Para los ex Testigos mexicanos las redes sociodigitales les ha permitido un intercambio masivo y mundial de sus experiencias dentro del grupo. Además, de que los ha conectado para poder reunirse fuera de las comunidades *online*. En otras palabras, las redes sociodigitales han puesto a su disposición una comunicación de masas que puede llegar a tener un alcance global. Esta forma de comunicación permite que los exmiembros generen su propio mensaje y definan a los posibles receptores de sus contenidos. Estas formas de comunicación contemporáneas es lo que Manuel Castells define como *autocomunicación de masas* (Castells, 2012), la cual, es una característica central del uso de las redes sociodigitales.

Ahora bien, se tiene que reconocer que las comunidades de ex Testigos de Jehová en la red sociodigital de *Facebook* relativamente tienen poco tiempo. La mayoría de las cuentas identificadas fueron creadas a partir del 2010. Se aprecia, que esta tendencia se debe entre otras cosas, a que en la última década es cuando la penetración de Internet comenzó a tener un crecimiento más sostenido en México. Debido a esto, el acceso y uso de Internet comenzó a generalizarse, lo que provocó que decenas de ex Testigos tuvieran la posibilidad de comunicarse en masa y difundir sus vivencias que dejaron entrever distintas problemáticas dentro del sistema religioso.

No obstante, *Facebook* no es el único espacio digital. Hasta el momento los ex Testigos tienen una actividad creciente en las redes sociodigitales. Su presencia se puede notar en *blogs*, canales de *YouTube*, foros, *pages*, *broadcasting* y *memes*. El movimiento es amplio y con diferentes perspectivas. Además, de que los exmiembros poseen distintas historias, posicionamientos y objetivos. Desde esta óptica, atender todo lo que se encuentra en Internet y en redes resulta complejo y difícil de sistematizar, por no decir, que la tarea es casi imposible. Llevaría años de trabajo en ello. Por el momento, solo se desea mostrar una mirada del complejo fenómeno de deserción en los Testigos de Jehová en México. Se considera que el análisis expuesto es de

5 De acuerdo a Steven Hassan (1990) existen cuatro mecanismos que ayudan a instituciones de tipo sectario a controlar a sus miembros. Manipulación del comportamiento, la emoción, la información y el pensamiento son operados en los miembros (Hassan, 1990).

gran importancia ya que en ocasiones se le da poco peso a la perspectiva de los disidentes y a sus narrativas críticas en contra de la organización religiosa, sobre todo, si son expuestas en medios de comunicación digitales.

Ahora bien, después de haber intentado aclarar este panorama, conviene plantear algunas interrogantes que serán las guías de argumentación a lo largo de estas líneas. Se atiende: ¿Qué grupos existen en *Facebook* de ex Testigos de Jehová? ¿Cuáles son los tipos de comunidades que hay en esta red? ¿Qué objetivos persiguen estos grupos? ¿Cómo se manifiestan los conflictos institución-miembro en la red? ¿Qué tipo de problemáticas exponen? ¿Qué función social tienen estas comunidades?

Dicho lo anterior, el presente capítulo tiene como objetivo exponer y analizar las comunidades online de ex Testigos de Jehová en *Facebook*. Se muestran las dinámicas de estos grupos, así como los objetivos que persiguen. Esta exposición, se considera, evidencia una perspectiva poco conocida de los Testigos de Jehová. Se sostiene que esta red sociodigital funge como un espacio de comunicación que permite a los exmiembros evidenciar problemáticas poco conocidas en relación a la institución-miembro, además de que los provee de estrategias emocionales que les permiten afrontar las consecuencias multidimensionales de su salida del grupo.

El documento está organizado de la siguiente manera: la primera parte atiende algunos elementos históricos, teológicos y doctrinales de la Iglesia en cuestión. Esto permite al lector situarse en los procesos sociorreligiosos del grupo para poder, de alguna manera, adentrarse en el fenómeno de la deserción. En la segunda parte, se define la perspectiva metodológica y de cómo se examinan a estos grupos de ex Testigos. Se continúa en una tercera parte en exponer las comunidades de ex Testigos, además de examinar las razones de su existencia. Simultáneamente se inspecciona e interpreta a los sujetos de estudio desde las variables que se han propuesto para el estudio. Se concluye con unas reflexiones sobre el caso revisado, además que se señala la importancia de los estudios de Internet y las redes sociodigitales en la cuestión religiosa.

Cabe mencionar que estas líneas no pretenden cerrar el tema, ni mucho menos ofrecer interpretaciones y conclusiones definitivas, por el contrario, las pretensiones inciden en abrir la discusión y colaborar con distintos acto-

res en la comprensión de distintos fenómenos sociorreligiosos que suceden en Internet en el siglo XXI.

¿Quiénes son los Testigos de Jehová?

Los Testigos de Jehová son una religión de origen estadounidense fundada en el último cuarto del siglo XIX por el presbiteriano Charles Taze Russell. Con una influencia teológica e ideológica del adventismo⁶ y el milenarismo⁷ fundó los primeros grupos de Estudiantes de la Biblia, donde sus ideas e interpretaciones eran referentes “recomendados” para sus seguidores. Con capital personal, comenzó a editar una revista religiosa que le permitió comenzar a difundir sus propias interpretaciones sobre Dios, Cristo y el destino del mundo. Hoy esa revista se conoce como *La Atalaya*, una de las ediciones más importantes de esta Iglesia.

Con los años, el fundador se autoproclamó como el único “portador de la verdad”, además, de que se nombró *el esclavo fiel y discreto* del cual se hablaba en la Biblia (Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras (con referencias), 1981⁸) por lo tanto, era él, quien debía de suministrar el alimento espiritual –literatura- a sus seguidores. También se consideró como uno de los 144 000 esclavos de Dios.⁹

6 Este es un nombre que se le da a las denominaciones cristianas que creen firmemente que el segundo advenimiento de Cristo está próximo; la esperanza adventista es ortodoxa y escrituraria. Los adventistas esperan un futuro reinado de Jesucristo, en forma visible, sobre la tierra. Este reino durará mil años y durante ese tiempo resucitarán los muertos, empezando por los santos que reinarán con Cristo (Roystone, 1960, p. 7).

7 Para Richard Popkin lo que distingue a este milenarismo es: a) que ocurrió principalmente dentro del mundo protestante; b) que estuvo arraigado en una nueva manera de describir los símbolos y profecías de las Escrituras, especialmente de los libros de Daniel y el Apocalipsis, relacionándolos con personajes e instituciones históricas, y c) que consideró que los acontecimientos sociales y políticos más importantes de la época estaban íntimamente relacionados con los penúltimos pasos que se darían antes del advenimiento del milenio y el establecimiento de la Quinta Monarquía pronosticada por el libro de Daniel, tales como la identificación y el derrocamiento del Anticristo (Popkin, 1998, pp. 133-157).

8 En adelante todas las citas bíblicas son tomadas de esta versión, a menos que se indique lo contrario. Esta Biblia es traducida y editada por los Testigos.

9 De acuerdo a sus interpretaciones, los Testigos de Jehová creen que estos esclavos son hijos espirituales de Dios, los cuales son cristianos ungidos por el espíritu santo y que tienen como garantía pertenecer a Cristo. Una vez resucitados ya no serán simplemente humanos de carne y hueso. Esta selección, para ellos, se inició en el Pentecostés de 33 E.C. y culminó con Charles Taze Russell y sus primeros seguidores. Sin embargo, los actuales Testigos de Jehová se han adherido consecuentemente al punto de vista de que

Su éxito fue tanto, que llegó a formar instituciones que pronto se convirtieron en verdaderos imperios editoriales que aseguraron la producción y difusión de sus escritos. Se calcula, que la impresión de sus obras llegó a veinte millones de copias, mismas que fueron distribuidas en todo el mundo (Penton, 1997, p. 26). Actualmente la *Watch Tower Bible and Tract Society of Pensilvania* y sus filiales son entidades jurídicas en Estados Unidos de América que controlan a nivel mundial las comunidades de Testigos de Jehová, además de proveer su literatura a los seguidores. Sus principales brazos doctrinales son las revistas *La Atalaya* y *iDespertad!*, las cuales, son editadas en más de 200 idiomas con tirajes de varios miles de ejemplares. La distribución de estas revistas y de más literatura es llevada a cabo por los Testigos cuando realizan proselitismo en las calles.

Algo que caracteriza a esta organización religiosa son las profecías acerca del fin del mundo. El fundador y sus consiguientes herederos administrativos han vaticinado la conclusión de este mundo en varias ocasiones. Años como 1914, 1918, 1925 y 1975 han sido referentes centrales y discutibles sobre su teología y doctrina. Miles de seguidores y exmiembros cuestionan estas enseñanzas ya que a la fecha no se tienen registros fehacientes o comprobables de que alguna de sus predicciones se haya cumplido. Estos planteamientos proféticos fallidos han provocado en los miembros ideas encontradas acerca de la veracidad o falacia del grupo religioso. Por otra parte, la desilusión de muchos miembros se ha traducido en una pérdida importante del carisma institucional del grupo religioso, el retardo casi siempre del final de los tiempos ha colocado a la institución en entredicho.

No obstante, los Testigos de Jehová se mantienen firmes. Señalan que el final está cerca. Es mediante la batalla de *Armagedón*¹⁰ que la tierra, según ellos, se destruirá con todo lo que hay en ella. Sostienen que los que estén

el Israel espiritual está compuesto literalmente de 144. 000 cristianos ungidos, los cuales esperan vivir con Cristo en los cielos.

10 Los Testigos de Jehová creen que nuestro planeta existirá para siempre y se convertirá en un paraíso donde podrán vivir eternamente todas las personas -las que estén vivas y las que resuciten- que actúen en armonía con Jehová. Para ellos el sistema de cosas, es la modernidad de hoy, incluidas las personas que forman parte de ella. Ellos aseguran que existirá un periodo de transición donde Cristo volverá al trono, entonces estallará una guerra en el cielo en la que se arrojará a Satanás de la Tierra con todas las calamidades que esto conlleva. Entonces, Cristo gobernará en medio de sus enemigos. El fin completo culminará durante la batalla de Armagedón, para proseguir a un reinado de mil años de paz. (*Los Testigos de Jehová: ¿Quiénes son...?*, 2021).

dentro de la organización y estén en armonía con Jehová serán salvos y esperan pronto ser parte del paraíso prometido.

De acuerdo a sus propias fuentes, tiene más de ocho millones de seguidores y están presentes en 239 países y territorios (JW, 2021). Cuentan con un portafolio proselitista muy extenso: diversas publicaciones periódicas impresas que invitan a conocer su doctrina; un proselitismo personalizado, que llevan con gran celo de puerta en puerta; cuentan con una página en internet -jw.org- que ofrece una biblioteca digital muy amplia de la mayoría de su literatura; poseen una infraestructura -Salones del Reino- que se encuentran en varias partes del orbe.

Aunado a lo anterior, en los últimos años han diversificado aún más sus métodos de proselitismo. Actualmente sus integrantes se encuentran en diversos espacios públicos distribuyendo y ofreciendo distintos tratados a través de *stands* portátiles. Además, haciendo uso de las últimas tecnologías han creado *apps* que permiten a los seguidores acceder a todo un catálogo digital de sus publicaciones en un solo *click*. Incluso, intentan también adoc-trinar a personas con capacidades distintas. Mucha de su literatura ya está producida en lengua de señas mexicana, braille y audiolibros.

En México, la organización religiosa tiene casi un siglo en funciones. De acuerdo con algunos trabajos sobre la historia de los Testigos de Jehová (Gutiérrez, 2009; Barrios, 2013) llegaron en la década de los veinte a México. En un contexto de guerra civil (Guerra de los Cristeros [1926-1929]) por motivo de la cuestión religiosa. Aun con estas dificultades, lograron establecerse los primeros grupos de estudio en las orillas de lo que hoy se conoce como Ciudad de México.

Para la segunda mitad del siglo XX las oficinas centrales en Estados Unidos reconocieron sus labores y presencia de los Testigos de Jehová mexicanos, por lo que, comenzaron con operaciones más formales en México. A la fecha, cuentan con una sucursal en Texcoco, Estado de México. Es en el fraccionamiento El Tejocote donde tienen un complejo de grandes dimensiones. Se considera que es una “Ciudad Testigo” ya que cuenta con servicios de todo tipo: auditorios, centros de reunión, comedores, habitaciones, sastre-ría, cocinas. Incluso poseen un museo en donde exponen su historia como organización religiosa. También cuentan con una editorial que produce su literatura, la cual, surte a todo México y a algunos países de Centroamérica.

No obstante, debido a sus creencias, la posición de los Testigos de Jehová en la sociedad mexicana ha sido muy polémica. Quizás, es uno de los grupos religiosos más estigmatizados por los mexicanos (Fortuny, 2002). Su negativa a participar en celebraciones religiosas, culturales y cívicas del robusto calendario mexicano, les ha valido el rechazo de varios sectores de la sociedad mexicana. Su antiguadalupismo radical los ha colocado en el imaginario social como antirreligiosos, antinacionalistas e imperialistas que minimizan y amenazan la cultura mexicana. Aunado a esto, su rotundo rechazo a las transfusiones sanguíneas ha provocado que los tilden como violentadores sobre el derecho a la vida. Estas cuestiones, han llegado a tratarse y resolverse por altas autoridades mexicanas, que han tenido que intervenir para que se suspenda de manera momentánea esta creencia.¹¹

A pesar de ello, los Testigos tienen una buena presencia en México. De acuerdo al Censo de Población y Vivienda de 2020, esta organización religiosa posee un poco más de millón y medio de seguidores. La mayor parte de población Testigo se localiza en la Ciudad de México, Estado de México, Tijuana, Ciudad Juárez, Puebla, Mérida, Tuxtla Gutiérrez, Guadalajara y algunos municipios de Oaxaca (Gutiérrez y de la Torre, 2007, pp. 73-78).

No obstante, en el último censo mostraron una caída en su membresía. Para cuantificar esta tendencia, el Censo de 2010 reportó que había en México 1 560 086 seguidores, En los resultados del 2020 se cuantificó una población Testigo de 1 530 909, es decir, que la organización religiosa en diez años perdió un poco más de 30 mil miembros de sus filas. Esta deserción a primera vista no es muy notable. Sin embargo, al hacer un *zoom* en su dinámica cültica se puede notar una mesurada asistencia de jóvenes a las sesiones de culto. Cada vez se ven menos. Aunado a esto, en algunas congregaciones la asistencia es poca. Regularmente los que siguen asistiendo son menores de edad y mujeres en edad adulta.

La pandemia coadyuvó con el cierre de sus reuniones y su proselitismo en las calles. La organización duró un poco más de dos años sin actividades

11 En el año 2017 la Suprema Corte de Justicia tuvo que intervenir en un caso, donde los padres de una menor de origen rarámuri se negaban a asistir a la menor con una transfusión de sangre debido a una leucemia que presentaba. Su negación radicaba al hecho que pertenecían a los Testigos de Jehová y sus creencias se los impedía. El asunto llegó a los tribunales y se tuvo que preponderar la salud de la menor, argumentando que la niña no tenía la madurez para comprender el alcance de los actos médicos y que de ser necesario los doctores están autorizados para realizar los tratamientos necesarios, incluyendo la transfusión sanguínea (Redacción, 2017b).

religiosas de manera física. No se duda que este cese obligatorio provoque que más miembros decidieran irse. Bien vendría en estos momentos una investigación que analice el impacto de la pandemia en la membresía de los distintos grupos religiosos.

Por el momento, la disidencia de los Testigos de Jehová viene creciendo y se nota en las redes. Cada día siguen apareciendo grupos de exmiembros o miembros activos que están en proceso de salirse. Muchos de ellos acuden a estos grupos para buscar una respuesta a sus vivencias, que en ocasiones se muestran contradictorias.

De ahí, nuestros intentos por exponer estas comunidades *online*. Es en estas redes donde se puede apreciar las razones principales que los llevaron a abandonar este sistema religioso. También critican, exponen y denuncian ciertos abusos, que, en su perspectiva, comete la organización. Llama la atención que los diversos medios digitales utilizados por los exmiembros han introducido a otro “mundo” de los Testigos de Jehová que quizás, muchos ignoran.

La Netnografía, una propuesta para el análisis de las redes sociodigitales

Esta investigación se centra en la red sociodigital de *Facebook*. Se utilizó la Netnografía para indagar sobre las comunidades de ex Testigos de Jehová. Cabe mencionar que esta metodología surgió en un inicio para los estudios de mercado en Internet. El objetivo central fue que los investigadores estudiaran los gustos, deseos y necesidades de los consumidores que interactuaban en las comunidades *online*. De esta manera, con la netnografía y la adecuación de las técnicas de investigación etnográficas se planteó utilizar la información disponible en la *web* para identificar y comprender los comportamientos de los consumidores *online* (Kozinets, 2002).

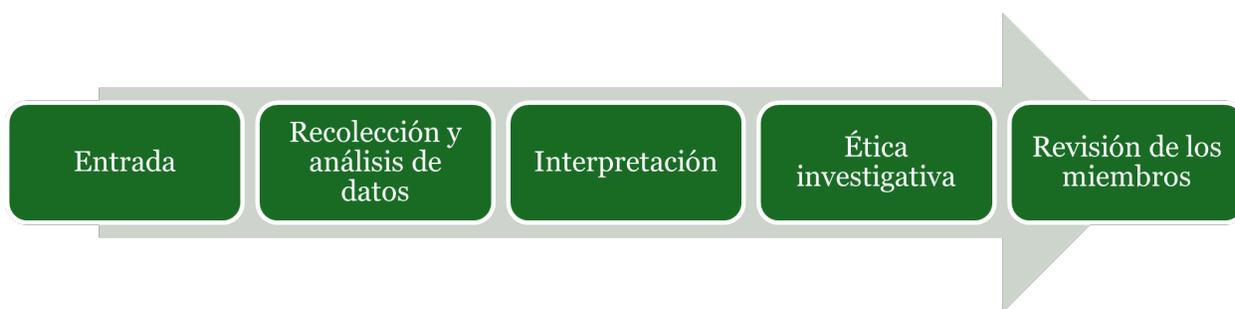
No obstante, debido a la creciente necesidad por estudiar los fenómenos sociales en Internet y redes sociodigitales, algunos otros investigadores han replanteado el uso de la Netnografía y lo han adecuado con mayor amplitud a las cuestiones sociales. En esta idea, Miguel del Fresno señala que este método es relevante para investigar la comprensión de la cultura de las comunidades *online*, así como los aspectos de la vida social, incluidos el pensamiento y el comportamiento por encima de las restricciones espaciales y

geográficas. Su importancia radica en comprender a culturas y subculturas o esferas sociales que están menos visibles socialmente. Desde esta perspectiva, el objetivo es intentar comprender la comunidad *online*, así como los aspectos de la vida social incluidos el pensamiento y el comportamiento. Al igual que Kozinets, propone la adecuación de las técnicas de investigación etnográficas para los estudios del ciberespacio (del Fresno, 2011).

Cabe resaltar que la propuesta netnográfica del Fresno concibe a los espacios online-offline como un *continuum social*, es decir, ambos espacios se apoyan, informan, solidarizan para potencializar su comunicación y operación y así, tener un impacto notable en distintos planos sociales de la sociedad. Estos procesos de intercambialidad de un contexto relacional con otro permiten a las comunidades fortalecer sus estrategias ideológicas y operativas en ambos espacios (del Fresno, 2011, p. 95). Estas dinámicas, a su vez, posibilitan observar que Internet no es solo un espacio de interacciones sin trascendencia afectiva o simbólica, sino que es un espacio real que interviene en la vida cotidiana de los individuos (González y Servin, 2017, p. 71). En el caso que se atiende, este *continuum social* se verá cristalizado en las reuniones que realizan fuera de los espacios digitales.

Dicho lo anterior, se utilizó el modelo de fases netnográfico propuesto por Robert Kozinets (2002), el cual se adecuó para nuestros objetivos. El trabajo de campo se realizó entre noviembre de 2016 y mayo de 2019 a través de la descripción participante (del Fresno, 2011, p. 68) sobre las comunidades de ex Testigos de Jehová en *Facebook*. Gráficamente el modelo utilizado es el siguiente:

Fig. 1 Modelo de fases del método netnográfico.



Fuente: Elaboración propia con información de Robert Kozinets (2002).

De acuerdo a este modelo, en la fase de entrada se cuestionó ¿Cómo se forman las comunidades de ex Testigos en la red? ¿Son comunidades de apóstatas o tienen otros identificadores? ¿Qué tipo de comunidades son? Para identificar y dar respuesta a estas interrogantes se realizaron cuatro filtros de búsqueda en esta red sociodigital, con el fin de enfocarse en el caso mexicano. Primero, se seleccionó a comunidades que contuvieran el prefijo <<ex>>. De esta manera, la búsqueda se centró en la palabra ex Testigos de Jehová. Segundo, se agregó la palabra <<México>> para enfocarse en comunidades mexicanas. Tercero, se agregó el nombre de cada estado de la república mexicana a la palabra ex Testigo de Jehová para ver si existen grupos en algún estado de México y, por último, se buscó comunidades con la palabra <<apóstata>>.

La recolección y análisis de datos se obtuvo directamente de lo observado en las comunidades. Siguiendo ese modelo de fases, se tomaron dos elementos en cuenta: que los datos obtenidos tenían que copiarse directamente de las comunicaciones mediadas por la computadora u otra tecnología de los miembros de la comunidad en línea y que los datos, se inscriban con base en las observaciones de la comunidad, de sus miembros, interacciones y significados.

En la interpretación sobre estas comunidades se pretendió en todo momento alejarse de los juicios de valor, las intenciones, las subjetividades y los objetivos personales que en ocasiones se “asoman” al momento de interpretar los hallazgos. De esto se habla líneas adelante.

En lo que respecta a la ética investigativa con las comunidades *online* se presentó en todo momento la intencionalidad de la investigación. Esto con el fin de internarse en estos grupos. Además, de hacer énfasis en los objetivos y motivos que llevan a “estar allí”. Permanentemente se dejaron abiertos otros canales de comunicación para mantener contacto frecuente con los miembros de estas comunidades. En esto, la plataforma de *WhatsApp* fue de gran ayuda. Al final, se pidió su autorización para difundir los hallazgos.

Para finalizar, los hallazgos e interpretaciones se sometieron a una revisión de los miembros. Se compartió el documento final de la investigación con los participantes de estas comunidades y con algunos exmiembros que fueron entrevistados. En esta dinámica, se captaron sus opiniones y consideraciones sobre la objetividad, interpretación y pertinencia del trabajo.

Los hallazgos en Facebook

Una vez identificadas las comunidades de exmiembros en esta red sociodigital se dividió la descripción participante en cuatro variables que se consideraron interesantes para exponer, discutir y analizar. Se tomó en cuenta el nombre de la comunidad, el número de miembros y seguidores que tienen, fecha de inicio de sus operaciones y los propósitos u objetivos de cada una de ellas.

Simultáneamente en el análisis se ofrecieron algunos *post* que tienen que ver con las experiencias que los miembros plasman y denuncian de manera textual en la red. Los *post* fueron tomados de la comunidad *Verdaderas experiencias de Ex-Testigos de Jehová*, por considerar que esta cuenta posee datos sobresalientes con base en número de miembros, un mayor tráfico de publicaciones, difusión constante de carteles y un alto grado de interacciones sociales de los miembros.

En la netnografía se localizaron 23 cuentas relacionadas con ex Testigos de Jehová en México. Se categorizaron en función a dos variables: comunidades activistas y comunidades de ayuda. De este universo, 8 pertenecían a la primera variable y el resto a la segunda. Se consideró en esta investigación que estos tipos de comunidades eran las más identificables y sobresalientes.

Las comunidades de activistas

La primera variable se refiere a las comunidades de ex Testigos de Jehová que realizan activismo a través de las redes sociodigitales. Se localizaron 8 grupos. En términos internautas estos grupos hacen lo que se denomina *ciberactivismo*¹² en contra de la institución, es decir, cuestionan a través de sus discursos textuales en las redes, el actuar histórico y contemporáneo de

12 En la última década el *ciberactivismo* ha sido una forma de reclamo que opera en las redes sociodigitales. No obstante, este uso y apropiación ha tomado gran relevancia sobre todo en lo político. Para el sociólogo Bernardo Sorj se pueden identificar al menos tres grandes ondas de este activismo político y social que se han posicionado de manera clara con el uso de las nuevas tecnologías. La primera fue formada por organizaciones que representaban amplios sectores sociales generalmente agrupados en torno a intereses socioeconómicos o profesionales. La segunda onda, cuyo formato típico es el de las ONG'S está constituida por una mirada de organizaciones, en general pequeñas, cuya legitimidad se sustenta en el valor de la moral de la causa defendida (como derechos humanos, identidades de género, raza, orientación sexual, medio ambiente, etc.). Finalmente, la tercera onda se construye dentro del mundo virtual, constituida por ciudadanos que emiten opiniones, generalmente a título personal, de acuerdo a sus experiencias. (Sorj y Fausto, 2016, pp. 9-10).

la *Watch Tower* y del impacto que han tenido sus políticas doctrinales en los miembros y exmiembros. En las indagaciones se identificaron comunidades como: *Desprogramar Ex Testigos de Jehová*, *Extestigos de Jehová liberados*, *Ex testigos Cuerpo Gobernante Watchtower*, *Somos Ex Testigos de Jehová libres*, *Desenmascarar a los Testigos de Jehová*, *Extj.com Ex Testigos de Jehová*, *Comunidad de ex Testigos de Jehová y Traslapados*, *el cuento sin fin. Ex Testigos*.

En esta perspectiva, los ex Testigos han encontrado una forma de activismo sociorreligioso que han podido canalizar a través del ciberespacio. En esta forma de manifestación abundan opiniones derivadas de sus inconformidades y reclamos hacia la *Watch Tower* y a sus dirigentes. Además de que intercambian y difunden cierto tipo de información que en cierto modo le resta credibilidad a la institución.

La información que se comparte en este tipo de grupos de ciberactivismo es muy variada. Los miembros de este tipo de comunidades difunden información confidencial de la *Watch Tower*. Esta puede ser de índole jurídica, administrativa, penal o legal. Por citar un ejemplo, en esta red sociodigital “circula” información acerca de los casos de abuso sexual en contra de menores que se dieron en Australia y que la *Watch Tower* y el Cuerpo Gobernante¹³ cubrieron por más de sesenta años. La discusión se centra en un poco más de 1 000 casos (CNN en Español, 2015). Esta información del suceso se difunde con videos, documentos, declaraciones, opiniones personales de los exmiembros y notas periodísticas.

En palabras concretas, lo que intentan estas comunidades es evidenciar a la *Watch Tower* e intentar terminar con ella. Es importante decir, que mucha de esta información confidencial que maneja la organización y que logra filtrarse en estas comunidades *online* se debe entre cosas, a que muchos de los miembros que abandonaron el grupo en su momento, llegaron a

13 De acuerdo a la teología de los Testigos de Jehová, el Cuerpo Gobernante es un grupo de hombres dirigidos por espíritu santo que se encargan de supervisar las actividades de la organización a nivel mundial. Los Testigos comunes creen que estos individuos son hijos espirituales de Dios, los cuales son cristianos ungidos por el Espíritu Santo y que tienen como garantía pertenecer a Cristo. En los inicios del grupo religioso el Cuerpo Gobernante había estado íntimamente con la junta administrativa de la *Watch Tower*. De hecho, los siete miembros de la junta de directores eran de facto. No obstante, a partir de los años setenta, el grupo diferenció la actividad de su entidad legal y de la del cuerpo religioso. Actualmente el Cuerpo Gobernante está compuesto por doce miembros, todos de origen estadounidense. (Romero y Campio, 2010, pp. 83-85; *Proclamadores del reino*, 1994, pp. 234-235).

ocupar cargos importantes dentro de la institución. Estos puestos “especiales” tenían el “privilegio” de poder acceder a cierta información confidencial, la cual llevaron consigo los miembros que abandonaron el grupo mucha, o bien, saben cómo obtenerla.

Ahora bien, además de todo lo anterior, en estas comunidades activistas de ex Testigos de Jehová, “circulan” de manera abundante los reclamos y denuncias personales en contra de la *Watch Tower* y los Testigos de Jehová. Aspectos como el alto control; la inflexibilidad institucional; la lealtad institucional; la transgresión de derechos humanos y la pérdida del carisma institucional son expuestos.

Para darse una idea de esta producción textual en la red sociodigital, en la comunidad *Verdaderas Experiencias* los miembros comenzaron a denunciar el alto control que la institución opera hacia ellos. Ejemplo de ello, es el *post* del usuario y miembro de esta comunidad, Félix Valbuena:

Quiero hacer una opinión de mi experiencia al haber nacido en la “verdad”, existe cosas buenas que me enseñaron a nivel de las comunicaciones escuela teocrática y vencer miedo escénico etc., pero debo ser sincero luego de un exhaustiva búsqueda, de estudiar su metodología de enseñanza, sus sistema de control del pensamiento por medio del cambio de lenguaje , (hasta la biblia: gracia, por bondad inmerecida; inmerecida?) no quiero extenderme lo voy a decir en una frase los testigos de Jehová ahora llamados JW.org no son más que, una oscura y peligrosa secta de alto control mental.

Sé que suena duro, pero ellos literalmente moldean la mente y más peligroso aun, moldean la forma de pensar.

Ellos producen una identidad grupal excluyente hacia el individuo mismo, la cual lleva a estados depresivos inducidos por el mismo control que ejercen, así bajo el control mental y el establecimiento de nuevos parámetros de la lógica, moldean y pueden hacer que sea ignorada una o muchas evidencias de su falsedad, entre sus muchas falsedades hipocresías varias, no lo van a ver jamás, porque ejercen su gestión colectiva.

Los resultados de salir, de la secta muchas veces dejan secuelas psicológicas y de adaptación a la sociedad por su interdependencia, esta dependencia y exclusión social (expulsión) es tan efectiva que la mente le queda un pensamiento “volver a la verdad”.

Ni por lo más cerca permitiría que alguien que pueda advertir de los peligros extremos de esa organización. Su alta autoestima grupal mantiene cohesionada una farsa.

Al pasar un tiempo desconectado de la secta, física y psíquica, al antiguo miembro se pregunta, extrañado de sí mismo, ¿yo he realizado eso? No se lo puede creer. Piensa ¿cómo es posible que me haya creído esos planteamientos?

Estas son expresiones comunes de personas que han salido de organizaciones destructivas de la personalidad (Valbuena, 2017).

Es interesante ver, cómo este exmiembro relata su experiencia desde los mecanismos coercitivos de alto control y de lo que la organización hizo de él. Durante el trabajo de campo se reconoció que la mayoría de los exmiembros abandonan al grupo por este exceso de control.

En otro *post* de esta misma comunidad, algunos miembros sugieren la inflexibilidad de la institución, la cual se manifiesta a través de las posturas que tienen los Testigos activos con el “mundo” y con los exmiembros. Ana Bell, una miembro, señala lo siguiente mediante un reclamo textual:

Estoy furiosa hace rato llevé a mi bebé con el pediatra y trae un problema con sus testículos que lo puede dejar estéril le comenté a mi mamá y su respuesta fue no dejes que lo operen le van a querer poner sangre y va a pecar el tan chiquito aparte tu estas mal con Jehová ese niño ni va a crecer el fin está cerca y va a morir antes de tener hijos o sea diciendo eso de su nieto maldita secta lava cerebros (Bell, 2017).

Otro aspecto interesante, que se puede observar en la producción textual de esta comunidad son las transgresiones a los derechos humanos, que, en la perspectiva de los exmiembros, aluden. Quizás, este aspecto es el más tratado en esta red sociodigital. Los ex Testigos consideran que la institución de la *Watch Tower* comete violación de derechos humanos en contra de sus miembros. Para ellos, esta organización comete faltas hacia los derechos de educación, de salud, de libertad de culto, libertad de expresión, de integridad hacia los menores Testigos, etc. Es decir, los exmiembros han creado todo

un catálogo de violación de derechos que comete la institución y que en su mayoría se construyen desde sus experiencias.

Para darse una idea de este asunto y de lo que se discute textualmente de este tema. Un *post* del usuario Lupita Escalante comenta lo siguiente en cuanto a la violación de los derechos humanos, la proscripción de los Testigos en Rusia y de los casos de pederastia encubiertos por el Cuerpo Gobernante y ancianos de las congregaciones en Australia:

iiiBuenos días!!!

Hoy estoy muy feliz :D

Dejen les cuento el motivo de mi felicidad:

Hace una semana vino mi madre comer por petición mía a mi casa ya que quise hablar con ella por todo lo sucedido en Australia ya que yo sabía que ese punto podría hacerla ver la realidad porque ella paso por muchos abusos de ese tipo en su infancia así que vino y le dije todo lo que sabía le mostré los vídeo le leí los resúmenes y casi se puso a llorar no lo podía creer me pidió que no le dijera nada a mi hermana que es súper fanática así que le sembré la semilla de la duda y hace un rato hable con ella pero por lo de Rusia y le pregunte qué era lo que dentro de los tj y de la jw que era lo que les estaban diciendo y me dijo que solo les dijeron que los prohibieron que porque sus creencias y su biblia es antipatriótico y yo le dije que no solo era eso si no que en verdad era por estar violando los derechos humanos de las personas por el asunto de la expulsión y la sangre ella dijo que investigaría y esto me tiene feliz espero que ella abra los ojos y que se salga de ahí y si mi hermana no quiere pues no hay problema mientras ella y mi hermanito se salgan yo me doy por bien servida (Escalante, 2017).

Este *post* llama mucho la atención y de lo que existe de manera explícita e implícita dentro del mismo. Esta usuaria muestra al menos cuatro problemáticas que existen dentro de la *Watch Tower*: abuso a menores; la proscripción que hay en Rusia¹⁴ del sistema religioso; violación al derecho de

14 A finales del mes de abril de 2017, el Tribunal Supremo de Justicia de Rusia, ordenó el cese de cualquier tipo de actividad de los Testigos de Jehová por considerarlos un grupo extremista, el cual, según este órgano, representaba una amenaza para los ciudadanos, para el orden público y para la seguridad de la sociedad rusa. Casi de manera inmediata, se comenzó a llevar a cabo el cierre de su sede y de los más de

salud y discriminación religiosa. Simultáneamente, muestra también su activismo, el cual, lo manifiesta en este *post* donde intenta que su familia “abra los ojos” y se alejen de esta institución. Como estos tipos de publicación hay decenas en estas comunidades. Basta con unirse a estas comunidades para observar las problemáticas que existen en relación a la organización religiosa.

Cabe mencionar que no es difícil unirse a estos grupos. Unos están abiertos y otros más, basta con enviar una solicitud para unirse. No obstante, las comunidades tienen cuidado de los infiltrados. Se identificó de manera personal que al momento de ingresar a la comunidad *stalkean* tu cuenta para ver si no eres Testigos de Jehová o algún infiltrado no grato para el grupo.

Las comunidades de ayuda

En lo que respecta a las comunidades de ayuda se localizaron 15 grupos, los cuales tienen como fin, la cooperación y el apoyo entre personas que pertenecieron a los Testigos de Jehová. En *Facebook* se pueden encontrar comunidades como: *Verdaderas experiencias de Ex Testigos de Jehová*, *Ex Testigos de Jehová México (1)*, *Ex Testigos de Jehová (1)*, *Ex Testigos de Jehová México (2)*, *Ex Testigos de Jehová Hispanohablantes*, *Ex Testigos de Jehová Mexico LGBTQ*, *Encuentro de Ex Testigos de Jehová*, *Ex Testigos de Jehová que aman a Dios libres de la burocratización de la fe*, *ex Testigos de Jehová Creyentes*, *Ex testigos de jehová celestes*, *Comunidad de ex Testigos de Jehová*, *Creer como testigo de Jehová*, *Ayuda a Ex -testigos de Jehová*, *Tras la Torre de los Testigos de Jehová*, *Ex-testigos de Jehová (2)*.

Estos grupos de ayuda *online* ofrecen al menos cuatro cuestiones que se consideran importantes para resaltar. La primera, tiene que ver con la interacción y comunicación simultánea entre los usuarios. Lo segundo, es la difusión y nuevas perspectivas de lo que vivieron como exmiembros. La retroalimentación es crucial en estas comunidades. La tercera, es la facilidad que permite la comunidad al encuentro con personas que vivieron experiencias similares dentro del grupo durante su permanencia. Además, de que las comunidades ayudan a romper con el aislamiento y la segregación que viven muchos exmiembros al abandonar al grupo y finalmente, la cuarta tiene que

trescientos lugares de cultos en este país. Además, de que se ordenó confiscar todos sus bienes y su literatura (Redacción, 2017a).

ver con el apoyo y expresión emocional que brindan los propios miembros a los Testigos que deciden abandonar el grupo. Hay una especie de acompañamiento en estas comunidades. Esto último, es sobresaliente en este tipo de grupos.

Por otra parte, es importante hacer notar que en este tipo de grupos no existe algún tipo de jerarquización, no existe como tal, un líder de grupo a alguien que dirija ideológicamente a los miembros. El intercambio de ideas, opiniones, posturas es horizontal. Esta característica como se vió líneas atrás, es central en la comunicación e intercomunicación de las redes sociodigitales. Es sugestivo observar, además de estas características, que los exmiembros impulsan que estas comunidades *online* “salten” al *offline*, como estrategia para fortalecer sus relaciones y así crear bloques físicos con intereses en común. Es muy recurrente ver en estas comunidades *post* que invitan a los miembros a reunirse fuera de la red.¹⁵

Sin duda alguna, muchas de las características que se han mencionado de los grupos de apoyo de ex Testigos, no son cuestiones nuevas, más bien, operan casi de la misma manera que otros grupos de apoyo que hay en la red o en espacios físicos *offline*. No obstante, se identificaron al menos dos diferencias en relación a otros grupos de ayuda: estos grupos de ex Testigos solo “trabajan” con la ayuda de Internet y con las redes sociodigitales debido a que carecen de espacios físicos para reunirse. La otra que se notó, es que no existen profesionistas de la salud que ayuden a los ex Testigos a afrontar algunas cuestiones emocionales muy particulares, a diferencia, de otros grupos que si llegan a tener un especialista o *coach*, que en su mayoría en un psicólogo o algún especialista relacionado a la salud mental.

Dicho de otra manera, los ex Testigos que son parte de estas comunidades de ayuda fungen entre todos y para todos como consejeros emociona-

¹⁵ En enero de 2018 se pudo asistir a uno de estos encuentros. El espacio de reunión se llevó a cabo en un restaurante de la Ciudad de México, muy cerca de la zona del Centro Histórico. En esa ocasión, asistieron cinco ex Testigos. Los mismos, venían de Zacatecas, Guanajuato, CDMX y uno era oriundo de Guatemala. La mayoría del tiempo, la discusión giró en torno a sus experiencias y de cuáles fueron las razones que los llevó a abandonar al grupo religioso. Se pudo dar cuenta en esta charla, que su experiencia dentro del grupo religioso no había sido tan placentera. La *Watch Tower* había podido influir en todos los aspectos de su vida y en las decisiones más elementales de casi cualquier ciudadano. En algunos momentos, los reunidos ahí, externaron que había daños casi irreversibles que habían provocado su incapacidad para relacionarse a nivel individual y colectivo. Además, señalaron que haber desafiado a la institución y a sus correligionarios les había costado fuertes fricciones con el grupo religioso y con sus mismos familiares. La reunión duró un poco más de dos horas, en las cuales, surgieron más temas.

les y en ocasiones hasta espirituales. La asistencia terapéutica es horizontal. Los referentes de análisis y de recomendaciones son en función a sus propias experiencias. Se tiene que reconocer que abandonar este tipo de grupos cerrados o coercitivos, no es una cuestión sencilla. Ya Natasha Freestone en su documento *Ser “parte del mundo”: ayudar a los ex Testigos de Jehová a adaptarse a la vida fuera de la religión*, retrata las dificultades que enfrenta un ex Testigo al abandonar a esta organización religiosa. En su sitio *web*, la terapeuta londinense atiende estas cuestiones (Freestone, s.f.).

Esta dinámica de ayuda, se ha identificado en la producción de discursos de estas comunidades. La estrategia de la comunidad es exponer distintos consejos, opiniones y experiencias dirigidas a algún miembro que en dado momento experimenta las contradicciones ideológicas y espirituales al abandonar al grupo religioso.

Para conocer un poco de lo que se postea en estos grupos de ayuda a ex Testigos. El usuario Roberto Bouvier escribió lo siguiente:

Hola buenas noches, necesito de su ayuda, yo y mi señora madre estamos a punto de salir de la Watchtower, pero ella tiene mucha culpa, fuimos precursores regulares, y yo fui ministerial, tengo 22 años, ella se sale porque yo me salgo, ella sola no aguantaría allí, porque en vez de ayudarla los hermanos siempre le han sacado dinero, ya vamos 4 congregaciones y todas son igual, los superiores según ellos se encargaron de quitarle la fe, envidias, hipocresía, todo menos amor, batalle mucho con mi vestimenta, solo me traían en mira porque a mí me relucían los trajes y por lo mismo querían que los usará muy muy grandes, los aseos eran una tortura porque al final terminaba haciendo todo yo, y en vez de agradecer me regañaban que lo volviera a hacer por mínimo que fuera y de mala gana, como si pagaran por ello, las profecías fallidas me hicieron dudar, la falta de amor y espíritu de Jehová allí, no se nota nada, le dije a ella que son como los fariseos, ven los detalles más insignificantes pero el mandamiento más importante que es el amor no lo profesan, y ella acepto, quiere salirse conmigo, pero tiene mucha culpa porque piensa ¿Y si viene el fin? Años sirviendo, no sé cómo crean un tipo de dependencia que hace sentir culpable aun sabiendo lo podrido que allí está, sus personalidades groseras, su imperialismo, ¿Qué razones o textos hay que prueban que no son la religión verdadera? Que la convenzan aún más, que la hagan abrir aún más los ojos, no importa

que sean varios puntos, se los agradecería muchísimo por favor, o textos que digan que no es necesario reunirse en un grupo para agradecer y servir a Dios, porque el de un camino ancho y angosto, nunca me pareció válido para reunirse, por favor se los agradecería muchísimo (Bouvier, 2018).

Como se puede observar este usuario pone en la mesa distintos temas que ya en líneas atrás se mencionaron. Todo ello está enmarcado en conflictos constantes que los exmiembros tienen con la institución y que son motivo de su salida.

Por otro lado, este tipo de *post* pone en evidencia varios desfases en la cultura ideal y real del sistema religioso, es decir, los usuarios critican que lo que se dice en las reuniones como discursos ejemplares poco o nada se hacen en la cotidianidad de la comunidad. Estos desacuerdos son en ocasiones los detonantes para que los miembros decidan abandonar el grupo religioso.

Ahora bien, pudiera parecer que únicamente se puede hablar de la cantidad de grupos y de lo que exponen los miembros. Pero no es así, no es tan simple, si se toma en cuenta lo que ha provocado las redes sociodigitales en nuestros sujetos de estudio y la manera en que usan y significan esta herramienta de comunicación.

En el caso que se atiende, el ciberespacio no solo permitió a los ex Testigos de Jehová evidenciar sus problemáticas, sino también surgir como comunidades que antes de internet, no existían. Empero, esta permisión no solo actúa en las comunidades de ex Testigos, también es operativa para otro tipo de comunidades que interactúan en el ciberespacio. Hoy se puede encontrar un sinnúmero de comunidades de exmiembros de distintos sistemas religiosos. Actualmente se pueden encontrar excatólicos, exmormones, exadventistas, exseminaristas, expentecostales, etc. Depende de cada estudio de caso, señalar las particularidades de cada una de ellas en sus distintos niveles de observación y descripción.

En esta óptica, Miguel del Fresno señala que el ciberespacio permitió el surgimiento de dos tipos de comunidades: *las comunidades migradas online y las comunidades nativas online*. Su diferencia radica en el contexto del nacimiento de su identidad colectiva. El primer modelo de comunidad se refiere a aquellas que surgen en el contexto social *offline* y amplían su cobertura y despliegue en el *online*, esto es, incorporan y usan las funcionalidades

de estas herramientas tecnológicas para mejorar sus capacidades de difusión y operatividad (del Fresno, 2011).

El segundo modelo, se refiere a aquellas comunidades que nacen y evolucionan en el contexto social *online* y es ahí donde encuentran su espacio más propicio y natural, al permitir la creación de una comunidad, que, de otra forma, no sería viable debido a las barreras, más o menos insalvables, como la distancia geográfica, la identificación de los miembros o asincronía temporal. Se trata de comunidades que no tenían opciones de creación en el contexto *offline*, hasta que Internet permitió su formación (del Fresno, 2011). Se considera que muchas de estas comunidades nativas están integradas por individuos con identidades y objetivos muy específicos que durante mucho tiempo fueron olvidados por estas grandes explicaciones ideológicas, institucionales o de los grandes acontecimientos de las sociedades. Es así, que Internet y las redes sociodigitales de algún modo les permite visibilizarse.

Particularmente y debido a nuestras observaciones, es que se puede considerar que las comunidades de ex Testigo pertenecen a este tipo de comunidades nativas. Se insiste, no es que antes no haya habido ex Testigos, solo que el abandono hacia el sistema religioso lo vivían en privado, sin tener contacto con otros miembros. Además de carecer de mecanismos o estrategias para agruparse. La interacción a gran escala se permite a través de las redes sociodigitales.

Otros aspectos de análisis

Ahora bien, regresando a las variables de observación propuestas, estas también presentan otra lectura con información interesante sobre las comunidades de ex Testigos y de sus dinámicas en el ciberespacio. Aspectos ya mencionados como *nombre del grupo, miembros o seguidores, fecha de operaciones y propósitos u objetivos* son cuestiones, que bien merecen una explicación e interpretación.

Primeramente, se observa el **nombre del grupo** que utilizan estas comunidades como identificador en el ciberespacio. Queda claro que el identificador de ex Testigos de Jehová es preponderante en el nombre de estas comunidades. Lo sobresaliente de esta primera observación es que ninguna de ellas se denomina como comunidad apóstata de Testigos de Jehová o con nombres similares que lleven el término apóstata. Esta ausencia del término

apóstata en el nombre de las comunidades deja ver que los exmiembros no aceptan el identificador de apóstatas, más bien, la categoría de ex Testigo de Jehová es una construcción colectiva de las propias comunidades. Sus razones radican en que en ocasiones los exmiembros siguen conservando su fe en Dios. El problema, señalan ellos, es con la institución y con sus maneras de implantar y desplegar un sistema ético religioso.

Esta perspectiva de los exmiembros por intentar desprenderse de la categoría apóstata se cristalizó a través de un video en You Tube, titulado, *Mensaje para los Testigos de Jehová de parte de sus familias*, el cual fue organizado, producido y editado por un exmiembro que tienen su canal en *YouTube* de ex Testigos. Por supuesto, que muchos ex Testigos participaron en este video con sus opiniones y experiencias de como la *Watch Tower* ha creado una imagen negativa de los que abandonan el grupo. Por otra parte, una de las intenciones principales que tiene este video es intentar recuperar a través del mensaje a sus familias que perdieron en el proceso de su separación con la institución, debido a las políticas de expulsión y desasociación para los que se van. Hasta el momento el video tiene más de 84 463 vistas y más de 1 000 comentarios tanto de exmiembros como de personas ajenas al

En segundo plano, la variable de **miembros y seguidores** de estas comunidades de ex Testigos pueden decir mucho en términos cuantitativos del fenómeno. De alguna manera permite darse una idea del descenso de la membresía de los Testigos de Jehová.

En el caso que se atiende, hay grupos que tienen más de 2 000 miembros, los cuales tienen una interacción continua en la red sociodigital. Gran parte de estos miembros se declaran como ex Testigos. En otros casos, se tienen grupos de exmiembros que tienen un poco más de 9000 seguidores que están de alguna manera pendientes de lo que sucede y se publica en estas comunidades. Intentar aclarar si estos seguidores son ex Testigos o no, resulta demasiado complicado debido a las propias características de la red sociodigital.

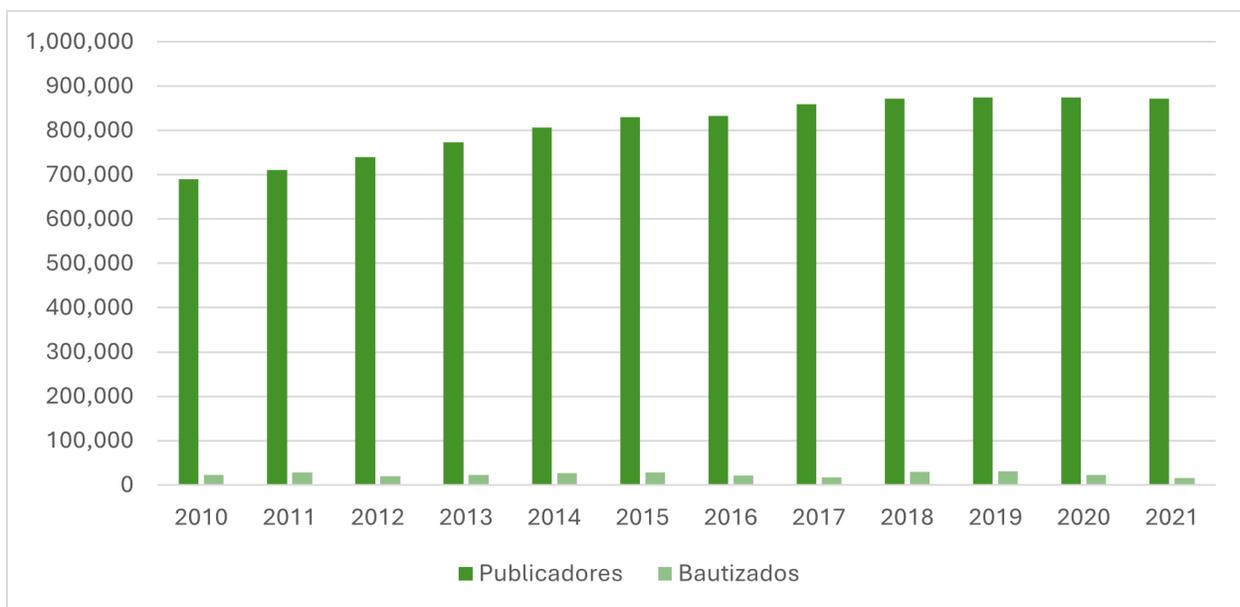
Hasta aquí, convendría preguntarse si efectivamente la cantidad de seguidores y miembros pueden decir si hay una relación estrecha entre éstos y el número de personas “reales” que abandonan las filas de los Testigos de Jehová. La respuesta ante este cuestionamiento no es fácil de contestar, ya que si se observa con detenimiento la actividad de estos miembros en este

tipo de comunidades lleva a varias interrogantes, las cuales dificultan dar una respuesta acertada del fenómeno.

Desde esta perspectiva, se han identificado al menos dos dificultades para ofrecer un diagnóstico exacto o al menos aproximado del tema en cuestión. La primera reflexión radica en que muchos miembros de estas comunidades son “repetidos”, es decir, muchos ex Testigos están registrados ya sea como miembros o seguidores en varias comunidades de exmiembros, lo que dificulta tener números exactos. La otra indagación, es que muchos de ellos “van y vienen” dentro de estas comunidades. En ocasiones pueden estar registrados en varias comunidades y en otros momentos pueden estar totalmente alejados del *timeline*, es decir, de toda actividad de la red socio-digital. Por supuesto, estas observaciones impactan de manera notoria en las estadísticas al querer ofrecer un diagnóstico certero.

A estas alturas, no se puede ser inocente y negar las dinámicas de las redes sociodigitales y mucho menos las de sus miembros. Los números se mueven constantemente. Lo que sí se cree es que estos números pueden ofrecer una tendencia aproximada del fenómeno, el cual se considera cada día se incrementa y se conjetura que también tiene una relación implícita con el descenso de bautizos dentro del grupo religioso.

Fig. 2. Publicadores y bautizados de los Testigos de Jehová



Fuente: Elaboración propia con datos de Anuarios de los Testigos de Jehová 2010-2021.

El bajo número de bautizados en los Testigos de Jehová es notorio. Sus seguidores en proceso cada vez se comprometen menos ya sea porque abandonan al grupo o no les convence de alguna manera el sistema ético religioso de los Testigos. Esta tendencia se puede observar en las mismas estadísticas del grupo.

Es de notarse en la anterior gráfica que, si bien los Testigos de Jehová mantienen un crecimiento de publicadores, es decir, miembros que realizan proselitismo en pro de la obra. Simultáneamente, el crecimiento de la población bautizada continúa decreciendo. En relación al año 2021 y 2020 se puede ver un decremento de casi 7 mil miembros menos.

Las razones pueden ser varias.

Desde lo analizado se suponen al menos tres cuestiones fundamentales de esta tendencia. La primera tiene que ver con la escasez de jóvenes dentro del grupo religioso. Estadísticas sitúan que muchos jóvenes en la actualidad se muestran indiferentes, en general, hacia los sistemas religiosos. Pero que, paradójicamente, los jóvenes reproducen otras propuestas religiosas alejadas de las religiones preponderantes.¹⁶

La segunda, tiene que ver con los planteamientos contemporáneos de modelos familiares, económicos, relacionales, simbólicos y sexuales que provocan que miembros activos dentro de los Testigos replanteen su estancia dentro del grupo, ya que como ha visto el modelo ético religioso de los Testigos de Jehová es un sistema que deja poco a la movilidad social y aspirativa de sus integrantes, lo que provoca, que muchos no lleguen a formalizar de manera simbólica un compromiso con Dios y con las directrices normativas y formativas del grupo. Por último, la alerta sanitaria por motivo del virus del Covid-19 incidió de manera rotunda en sus actividades de proselitismo y reclutamiento. Se considera que ésta puede ser un elemento más, pero hacen falta más investigaciones para demostrar esto.

16 Para Enrique Luengo, los jóvenes viven un intenso proceso entre la incredulidad y la creencia. En este sentido, el interés público por las cuestiones religiosas no se refiere a la aceptación de las creencias a las que obliga la religión de una Iglesia determinada, sino a los esfuerzos que los individuos hacen por modificar y adaptar sus cosmovisiones e instituciones religiosas a las transformaciones de las sociedades contemporáneas. Para este autor, las sociedades actuales viven una paradoja religiosa. Por un lado, la religión parece perder fuerza y presencia, y por el otro, hay señales de un resurgimiento o retorno de lo religioso. En esta dinámica existe un periodo de encuentro entre formas institucionales religiosas desgastadas y nuevas versiones de lo sagrado (Luengo, 1993: 13-18).

La tercera variable interesante que se ha propuesto para este análisis de las redes sociodigitales es la **fecha de inicios de operación** de las distintas comunidades en la plataforma de la red sociodigital de *Facebook*. En otras palabras, se quiso saber, desde cuándo aparecían estas comunidades en esta red. Los datos arrojados son atractivos, ya que como se mencionó la mayoría de estas comunidades se crearon a partir del 2010. Para abundar un poco más en ello, basta con echar una mirada a las estadísticas en relación a la penetración de Internet.¹⁷ Los resultados arrojaron que efectivamente el acceso a Internet en México tiene que ver con su crecimiento.

Finalmente, se quiso reflexionar sobre una cuarta variable que tiene que ver con los **propósitos u objetivos** de estas comunidades. Llamaba la atención ver que intentaban o pretendían con estos grupos de ex Testigos. Esta información no fue difícil obtenerla ya que la plataforma de *Facebook* permite ver los objetivos de cada comunidad que ahí se crea e interactúa. Incluso existe una “pestaña” muy particular que te ofrece esa información sin mucho problema. Ya líneas atrás se reflexionó sobre esta variable y sus características. Se ha dicho que al menos dos tipos de comunidad existen en esta plataforma. Sus propósitos u objetivos son, por el momento, en función a las categorías de comunidad que se propusieron: comunidades activistas y comunidades de ayuda.

Conclusiones

En el documento que se presentó, se indagó sobre las comunidades de ex Testigos de Jehová en la red sociodigital de *Facebook*. Se señaló al inicio del escrito la importancia de las formas de comunicar actuales. Se hizo énfasis, de cómo las redes sociodigitales proveen a los sujetos de comunicaciones globales y horizontales que permiten plantear y difundir distintos temas de las sociedades actuales. El concepto *autocomunicación de masas* sirvió para comprender las dinámicas de este tipo de comunicación y de qué manera,

17 Para conocer un poco más de la penetración de Internet en los hogares mexicanos existe la Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares (ENDUTIH, 2018) la cual, a través del INEGI, coloca a México con un aproximado de 74.3 millones de usuarios de Internet de seis años o más. Esto representa el 65.8% de la población en ese rango de edad. Si bien hay un crecimiento desde el 2010, esta estadística sitúa sus cifras desde 2015. Curiosamente esta estadística sitúa que la mayoría de los mexicanos utiliza Internet para comunicación y entretenimiento, ambas con un poco más de 90 % (INEGI, 2029).

estas formas comunicativas impactan en los sujetos de estudio y en la problemática que se planteó. Se observó cómo la red de *Facebook* proveyó a los exmiembros la capacidad de exponer sus problemáticas en relación a su sistema religioso de origen. Se hizo énfasis en algunos factores que se consideran inciden en la deserción de miembros.

Derivado de estos bosquejos, se planteó el método de estudio para el análisis de las comunidades digitales de exmiembros. Se describieron las acciones de un modelo de fases *netnográfico* que ayudaron en nuestra labor. Se explicó cada una de estas etapas y de qué manera fueron abordadas en la investigación.

Se expuso el número de comunidades que se identificaron. Se señaló que las comunidades de ayuda y de activismo sobresalen en el estudio. Se dio a notar que la comunidad de apoyo entre exmiembros es notable. Se pudo observar que estos “rincones” de ayuda proveen a los ex Testigos de herramientas emocionales para afrontar lo que vivieron dentro del grupo. Se consideraron a estos lugares como desvanes psicológicos digitales, los cuales, poseen una importancia dentro de estas comunidades. Decenas de ex Testigos subrayan la ayuda de estos “lugares”. Incluso, muchos pudieron resolver sus problemáticas personales e intrapersonales después de abandonar a la *Watch Tower*. Lo sobresaliente, es que en estos grupos no hay una línea psicológica, ni existen especialistas, más bien, se tratan de interacciones de ayudas mutuas, vivenciales y colectivas. La comunicación es horizontal y representa un papel primordial. Los únicos requisitos: haber sido parte de los Testigos de Jehová o haber tenido alguna experiencia familiar con el grupo religioso.

También se atendieron e interpretaron otras variables de análisis que arrojaron temas muy interesantes. Lo sobresaliente fue que se pudo notar que casi la mayoría de estas comunidades fueron creadas en la última década. Este dato coincide con el crecimiento sostenido de Internet en el país. En otras palabras, se consideró que el acceso generalizado de Internet, proveyó a los exmiembros de herramientas comunicativas más sofisticadas que les permitió su cohesión.

Se mostraron algunas otras explicaciones de la baja de miembros. Las interpretaciones se basaron en sus mismas cifras. Se observó cómo los nú-

meros de bautizados son cada vez menores. No estaría de más investigar desde otras perspectivas que es lo que sucede dentro de este sistema religioso.

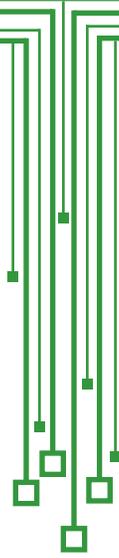
Actualmente lo que está en la agenda de muchos investigadores es analizar e interpretar de manera amplia el impacto que tiene Internet y las redes sociodigitales en las distintas dimensiones sociales. En el caso de la religión es un asunto que merece toda nuestra atención. Hoy en las redes se pueden identificar dinámicas interesantes sobre la religiosidad de los mexicanos. Lo queda por saber, es, hasta qué punto estas plataformas de comunicación inciden en los planos religiosos, espirituales y simbólicos de los sujetos. Demás análisis están pendientes.

Referencias

- Ana Bell. (5 de abril de 2017). Estoy furiosa hace rato lleve a mi bebé. *Facebook*. <https://www.facebook.com/groups/1220875307924657/search/?q=ana%20bell>
- Apocalipsis... ise acerca su magnífica culminación! (2006). México, La Torre del Vigía, A. R.
- Barrios Vázquez, J. E. (2013). *El impacto de la reforma constitucional de 1992 en materia religiosa: el caso de los Testigos de Jehová en México*, Tesis de licenciatura, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Barrios Vázquez, J. E. (2021). “Desterrados del paraíso”. *La apostasía en los Testigos de Jehová mexicanos. Una perspectiva histórica-antropológica*, México, Tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Bouvier Roberto. (21 de febrero de 2018). Hola buenas noches necesito su ayuda. *Facebook*. <https://www.facebook.com/groups/EXTJEXP/permalink/1846145765397605>
- Castell, M. (2009). *Comunicación y poder*. Alianza Editorial.
- CNN en Español. (2015). *Testigos de Jehová ocultaron más de 1.000 casos de abuso en Australia*. <https://cnnespanol.cnn.com/2015/08/03/testigos-de-jehova-en-australia-ocultaron-mas-de-1-000-casos-de-abuso/>
- Coser, L. A. (1978). *Las funciones del conflicto social*. Fondo de Cultura Económica.
- Creer como Testigo de Jehová. (2020, 24 de junio). *Mensaje urgente para los Testigos de Jehová de parte de sus familias*. <https://www.youtube.com/watch?v=NMvu8IIchEI&t=1s>
- Del Fresno, M. (2011). *Netnografía. Investigación, análisis e intervención social online*. Editorial UOC.
- Escalante Lupita. (23 de marzo de 2017). Buenos dias. Hoy estoy muy feliz. *Facebook*. <https://www.facebook.com/groups/EXTJEXP/permalink/1507106695968182>
- Fortuny Loret de Mola, P. (1994). Con ellos aprendí a leer: Una creencia más intelectual que mística. *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*.

- Freestone, N. (2020). *Ser “parte del mundo”: ayudar a los ex Testigos de Jehová a adaptarse a la vida fuera de la religión*. <https://www.natashafreestone.com/>
- Freestone, N. (s.f.). Natasha Freestone. <https://natashafreestone.com/>
- González Gil, L.J. y Servin Arroyo, A. (2017). Métodos cualitativos digitales: un acercamiento a la antropología digital y otras posturas de investigación. *Virtualis* 8(15), 61-80.
- Gutiérrez Zúñiga, C. y De la Torre, R. (2000). *Atlas de la diversidad religiosa*. [http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/es/AsociacionesReligiosas/Atlas de la Diversidad Religiosa en Mexico](http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/es/AsociacionesReligiosas/Atlas_de_la_Diversidad_Religiosa_en_Mexico)
- Gutiérrez, H. (2004). Apuntes para una historia de los testigos de Jehová en México: los orígenes, las primeras disidencias y la consolidación de su movimiento 1919-1944. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México* 28.
- Hassan, S. (1990). *Cómo combatir las técnicas de control mental de las sectas*. Ediciones Urano.
- INEGI. (2019). Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares 2018. https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2019/OtrTemEcon/ENDU-TIH_2018.pdf
- JW. (2021). *Informe mundial totales 2021*. <https://www.jw.org/es/biblioteca/libros/informe-mundial-2021/totales-2021/>
- JW. (s.f.). Sitio oficial de los Testigos de Jehová. <https://www.jw.org/es/>
- Kozinets, R. (2002). *The field behind the screen: Using Netnography for marketing research in online communities*. https://www.academia.edu/1433452/The_field_behind_the_screen_using_netnography_for_marketing_research_in_online_communities?auto=download
- Los Testigos de Jehová ¿Quiénes son y qué creen?* (2001). México, La Torre del Vigía, A. R.
- Los Testigos de Jehová, Proclamadores del Reino de Dios* (1994). México, La Torre del Vigía A. R.
- Luengo González, E. (1993). *La religión y los jóvenes de México: ¿El desgaste de una relación?* Universidad Iberoamericana.
- Penton, M. J. (1997). *Apocalypse delayed. The story of Jehovah’s Witnesses*. University of Toronto Press.

- Popkin, R. (1998). El milenarismo del siglo XVII. En M. Bull (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (pp. 133-157). Fondo de Cultura Económica.
- Redacción. (2017). Los Testigos de Jehová son ilegales...en Rusia. *Expansión*. <https://expansion.mx/mundo/2017/04/20/los-testigos-de-jehova-son-ilegalesen-rusia>
- Redacción. (2017). Rarámuri rechaza transfusión para su hija. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/sociedad/raramuri-rechaza-transfusion-para-su-hija>
- Roystone, P. (1960). *Diccionario de las religiones*. Fondo de Cultura Económica.
- Sorj, B. y Fausto, S. (2016). *Activismo político en tiempos de Internet*. Plataforma Democrática.
- Valbuena, Felix. (25 de enero de 2017). Quiero hacer una opinion de mi experiencia. *Facebook*. <https://www.facebook.com/groups/EXTJEXP/permalink/1444932778852241>
- Watch Tower Bible and Tract Society of New York. (1987). *Traducción del Nuevo Mundo de las Santas escrituras*, Estados Unidos de América, International Bible Students Association.



ADIÓS LATITU^D

MARIANA MURIEL MARTÍNEZ HERRERA

Soy “Latitu^D”, una aberración digital, producto de la imprudencia y la toxicidad. Soy mitad mujer y mitad máquina. Soy prisionera de la desdicha, por eso decido terminar con mi vida. Lo prefiero antes que dar a luz a este ser que crece dentro de mí, cuya vida estaría condenada a la explotación eterna.

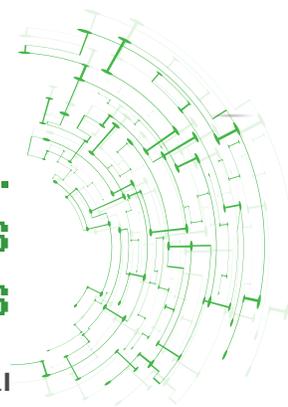
Le pido perdón a las deidades. Sé que están ahí, sé que me escuchan. Ustedes me han regalado esta vida, si se le puede llamar así a los impulsos eléctricos que me nutren. Pero estoy cansada de mojar mi cuerpo en químicos. Estoy harta de limpiar lo que jamás podrá ser limpiado. Soy la esclava invisible, la que recoge los residuos tóxicos de los ríos y la ponzoña de las casas, así que no puedo ser la madre de nadie. Incluso una creación híbrida como yo sabe que la verdadera vida es una ilusión que pocos tienen el privilegio de soñar. Por eso decido desconectarme de la red.

Decido morir. Me despido por ahora para reencontrarme con ustedes después, ojalá con otra programación interna, una que no me permita descifrar mi propio sufrimiento. Espero reiniciarme sin consciencia, sin fecundidad y sin divinidades. Espero ser sólo materia.

Adiós.

DE MEDIACIONES Y RELIGIONES. UN ACERCAMIENTO A LOS ENSAMBLAJES TECNO-COMUNICATIVOS

RAUL ANTHONY OLMEDO NERI
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



Introducción

Este trabajo teórico pretende contribuir a la reflexión sobre la relación entre la religión (en un sentido amplio), las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) e Internet¹. Aunque esta relación no es nueva, su creciente importancia en la vida cotidiana hace necesario profundizar en las implicaciones derivadas de la convergencia entre las innovaciones tecnológicas y el fenómeno religioso² (Campbell, 2011).

1 Se entiende por TIC al conjunto de dispositivos tecnológicos que constituyen un ecosistema mediático por el que los contenidos circulan en la sociedad y desde donde las personas contemplan el mundo y participan en él (Silverstone, 2004); la noción de TIC sigue siendo empíricamente relevante por tres razones: la primera es que el acceso a internet y la navegación en la red están condicionadas a algunas TIC (PC/Laptop o el celular), por lo que estos dispositivos tecnológicos cumplen una función de soporte y una función operativa; la segunda razón es que la innovación tecnológica está orientada a volver las TIC ‘inteligentes’ (smart TV, bocina inteligente, smartphone, por ejemplo), para ofrecer un abanico de dispositivos a disposición del sujeto con el fin de acceder al espacio digital y sus contenidos; finalmente, la tercera razón es que las TIC e Internet operan bajo una doble articulación, esto significa que no solo son máquinas, sino que a la vez son medios y por lo tanto adquieren una carga simbólica dentro de la vida cotidiana de quienes los emplean (Gómez Cruz, 2022; Silverstone, 1996).

2 Por fenómeno religioso se alude al conjunto de instituciones, estructuras, discursos y prácticas que ofrecen en conjunto una visión ‘coherente’ del mundo que orienta el actuar del sujeto y otorga un sen-

Históricamente, diferentes religiones han reconocido el alcance que tienen las TIC en la vida cotidiana contemporánea, por lo que las han empleado de manera directa e indirecta para incrementar el impacto de sus discursos y legitimar su presencia en la sociedad. De hecho, existen casos específicos donde las instituciones religiosas han construido y mantenido medios de comunicación propios de alcance local para difundir sus mensajes y fortalecer el vínculo con su base social: los creyentes (Reyna Ruiz, 2019).

De esta manera, los ensamblajes tecno-comunicativos³ que se han construido en torno a la religión, su estructura y el sistema cultural que (re) produce han estado presentes desde la invención de la imprenta (Corvalán Espina, 2019). No obstante, con el internet no solo se replica el conocimiento adquirido con los medios de comunicación, sino que la estructura reticular del espacio digital⁴ y el cambio conceptual que suponen los usuarios-operadores ofrecen nuevas articulaciones entre el fenómeno religioso, la comunicación y su soporte tecnológico.

Así, este trabajo problematiza estos ensamblajes tecno-comunicativos para comprender el fenómeno religioso contemporáneo no sólo como un sistema cultural que se digitaliza, sino como un conjunto de actores, instituciones y sistemas culturales que se transforma por la estructura de la internet. Estas aproximaciones son teóricas, por lo que se requiere de una indagación empírica mediante estrategias metodológicas que parten de este abanico

tido de comunidad a quienes comparten ese marco referencial-cultural-ontológico. De acuerdo con Berger (1967) el fenómeno religioso es crucial en la construcción social del mundo, por lo que las dicotomías en las que opera (lo profano y lo sacro; la identificación y la diferencia) son importantes en su reconocimiento intersubjetivo. Además de ello, el fenómeno religioso no sólo reconoce la pluralidad de marcos existentes en esta dimensión, sino que visibiliza las tensiones que se generan entre ellos de manera directa (mediante sus narrativas o prácticas) o indirecta (pérdida y adhesión de creyentes).

3 Se entiende por ensamblaje tecno-comunicativo a la forma particular en que el soporte tecnológico y el proceso comunicativo operan en un tiempo, lugar y grupo social determinado. Epistemológicamente, la relación tecnología-comunicación está determinada por las condiciones sociohistóricas y materiales de sus participantes, los objetivos que persiguen y la forma cultural que se genera, por lo que estos son heterogéneos y con diversos resultados (Sfez, 1995; Williams, 2011).

4 Se emplea el término digital y no virtual porque posee una madurez conceptual. Lo digital trasciende la discusión (vacía) sobre si lo que acontece en internet es real o no y esclarece la confusión sobre lo virtual -que no está opuesto con lo real, sino con lo actual, por lo que aquello virtual remite a algo en potencia cuando se actualiza el presente-. Así, lo digital alude a la materialidad de internet, pero también vincula su contenido y dinámicas con otras estructuras para desarrollar flujos entre lo que acontece dentro y fuera de dicho soporte.

para ver, entender y analizar las TIC e internet dentro de cualquier fenómeno religioso.

Estos andamiajes no se limitan a la construcción de comunidades virtuales, sino que destacan la dimensión ideológica, organizativa, comunicativa y económica del fenómeno religioso en internet. En este sentido, el trabajo posee cuatro grandes apartados: en el primero se parte de la perspectiva comunicacional para entender que las manifestaciones religiosas irrumpen en internet y no al revés, por lo que las formas en que se expresa están condicionadas a las posibilidades tecno-operativas que ofrece el espacio digital.

En este apartado se propone entender el fenómeno religioso de tres formas particulares: como una institución que posee intereses específicos, como un sistema cultural que posee discursos y rituales y como un contramovimiento social que intenta legitimar su agenda en la sociedad ante el avance de ciertos movimientos sociales. Cada una de esas formas en que se manifiesta el fenómeno religioso determina el uso que le da al espacio digital y la finalidad que persigue; las tres formas no son mutuamente excluyentes, por el contrario, están interrelacionadas pero su priorización orienta el ensamblaje tecno-comunicativo hacia un fin instrumental, espacial o de autorrepresentación.

Las tres secciones restantes profundizan en estas formas de analizar el fenómeno religioso, aportando problematizaciones sobre su manifestación y redimensionando el proceso tecno-comunicativo que yace en cada una de ellas como un eje del que se puede generar conocimiento científico-social.

Finalmente, se concluye que el fenómeno religioso lejos de terminar está sufriendo transformaciones profundas sobre sí mismo para adecuarse al contexto contemporáneo y mantener su legitimidad en las sociedades atravesadas por disrupciones ideológicas, culturales y tecnológicas.

La Perspectiva comunicacional

Las TIC e internet se han convertido en elementos indisociables e indisolubles de la vida cotidiana al grado de constituir un espacio social paralelo y sinérgico mediado por la tecnología. Las prácticas sociales, culturales, políticas y económicas han adquirido una dimensión tecnológica-comunicativa para garantizar su producción y reproducción en la vida cotidiana contemporánea (Gómez Cruz, 2022). En el caso del fenómeno religioso este tránsito tecno-

lógico-digital había sido más lento ya que sus dinámicas estaban fuertemente ancladas a su infraestructura y la carga simbólica de su espacialidad, sin embargo, con la pandemia y el confinamiento la convergencia tecnológica y simbólica dejó de ser una posibilidad y se convirtió en una necesidad para no perder su relevancia social, seguir reproduciendo sus prácticas y no perder su vínculo con los creyentes.

La restricción de eventos multitudinarios, la prohibición de prácticas religiosas en espacios poco ventilados y las medidas de confinamiento redujeron la asistencia de los creyentes en los espacios religiosos y obligaron a incorporar Internet para continuar con sus prácticas y rituales (Flores, 2020). Es decir, las prácticas, los objetivos y sobre todo las estructuras religiosas tuvieron que iniciar o profundizar el proceso de convergencia con las TIC e Internet durante la pandemia.

En suma, con la pandemia las TIC y la Internet afianzaron su función como un lugar desde donde el sujeto podía contemplar y participar en el mundo social, pero sin el riesgo de contagio. Así, el contexto pandémico reivindicó el papel de los medios y las TIC en la vida cotidiana para ofrecer una seguridad ontológica al sujeto en tiempos de incertidumbre y generar con ello una experiencia individual/colectiva mediatizada (Silverstone, 2004).

Para analizar este fenómeno de digitalización es necesario partir de una perspectiva teórica que ponga en su centro de atención la relación entre el fenómeno religioso y la comunicación. Algunas investigaciones han sobredimensionado el carácter religioso dentro de Internet destacando las formas de su expresión y cómo dicho espacio es apropiado (Campbell, 2011; O’Leary, 1996; Galavís Añez, 2003; Neir Figur, 2015); esto resulta importante, pero insuficiente ya que se asume que las transformaciones son unidireccionales, cuando en realidad tienen un sentido múltiple. Dicho de otra manera, cuando el fenómeno religioso se apropia de Internet, indirectamente sufre transformaciones sutiles por la estructura y las dinámicas operativas de dicho espacio.

Una forma de pensar y analizar estas transformaciones de múltiples sentidos es a partir de la perspectiva comunicacional. Esta perspectiva es un posicionamiento epistemológico que entiende la comunicación como un proceso social estratégico cuya relevancia empírica y ontológica permite explicar fenómenos sociales para develar su esencia comunicativa como articuladora

de sentido (Craig, 1999; Miège, 2015). Dicho de otra manera, la perspectiva comunicacional prioriza la esencia comunicativa de un fenómeno para analizarlo desde esa arista sin perder de vista su complejidad constitutiva ni operativa con otros factores o áreas.

Por lo anterior, desde este lugar de enunciación las TIC e Internet no irrumpieron en el fenómeno religioso, sino todo lo contrario, el fenómeno religioso irrumpió en el espacio digital, sus dispositivos y su estructura. Esta precisión analítica es crucial ya que, si se asume que el espacio digital fue intervenido por el fenómeno religioso, entonces se reconoce que las manifestaciones de lo religioso están profundamente determinadas por las posibilidades tecno-operativas de esta estructura comunicativa y tecnológica.

De esta manera, lo novedoso no es que el fenómeno religioso se manifieste en el espacio digital -porque eso sería resultado de la tendencia global de digitalización de la vida cotidiana-, sino las formas en que lo hace, los alcances que genera y las implicaciones que ello supone dentro y fuera de Internet.

Así, desde la perspectiva comunicacional el fenómeno religioso encuentra diversas formas de manifestarse de acuerdo con la finalidad que persigue y con el resultado que obtiene. En cualquier caso, estas expresiones están intrínsecamente vinculadas con la transformación de las audiencias en usuarios-operadores, con la descentralización de los medios de comunicación masiva de la esfera pública y con los procesos de convergencia/conectividad de la cultura digital (Gómez Cruz, 2022; Morley, 2008). Son estas transformaciones las que deben ser consideradas para comprender los alcances y restricciones que intervienen en las manifestaciones digitales del fenómeno religioso contemporáneo.

Por ejemplo, la noción de usuarios-operadores no solo redimensiona el carácter productor del sujeto dentro del espacio digital, sino que además reconoce su capacidad para manejar el dispositivo tecnológico y con ello intervenir los flujos de información (Morley, 2008). Estas precisiones conceptuales son un cambio cualitativo que el término audiencias no tiene presente porque los medios de comunicación masiva ostentaban la producción y distribución de los contenidos, reduciendo la capacidad del sujeto a decodificar los contenidos y cuestionar/asimilar sus narrativas en relación con su

devenir histórico o en su caso, intervenir los flujos de contenido mediante el *zapping* (Hall, 1980; Ullod, 1994).

El espacio digital y las plataformas sociodigitales⁵ desvanecen estas asimetrías y eliminan a los intermediarios en la comunicación; por lo tanto, el sujeto se reivindica como un productor, consumidor y diseñador de los flujos de información (Han, 2016). A partir de estas posibilidades, los creyentes convertidos en usuarios-operadores no solo filtran los flujos de su consumo cultural, sino que en términos estrictos pueden crear o compartir contenido religioso; crear o seguir páginas que difunden este tipo de información o, en su caso, formar o integrarse a comunidades locales/internacionales que construyen su cohesión a través del fenómeno religioso que comparten. Dicho de otra manera, los usuarios-operadores tienen la posibilidad de volverse consumidores y difusores de contenido religioso en el espacio digital.

Esta pluralidad de fuentes, narrativas y contenidos tiene efectos directos en el ecosistema mediático ya que contribuyen de manera directa e indirecta a la descentralización de los medios de comunicación masiva en la esfera pública (Bolz, 2006; Han, 2016). Esto significa que los medios de alcance masivo dejan de tener el monopolio de la comunicación para posicionar o relegar ciertos temas de la esfera pública (Olmedo Neri, 2020).

Esto resulta importante porque supone un cambio sutil, pero de gran impacto en el fenómeno religioso contemporáneo, particularmente en sus instituciones. En efecto, la relación histórica de los medios masivos de comunicación y las estructuras religiosas está intervenida por el proceso de secularización de los Estado-Nación, por lo que dependiendo el país esta relación permite que las instituciones religiosas puedan operar medios de comunicación o en su caso limitar sus canales, el tipo de formato de su contenido y el alcance de éstos.

Con Internet y las plataformas sociodigitales los marcos regulatorios de los gobiernos se diluyen entre la libertad del usuario-operador para consumir contenidos locales o de otras coordenadas. Este cambio permite que los

5 Se emplea este término para referir a aquellos espacios desarrollados por empresas transnacionales que caracterizan la web 2.0 y donde se promueve la interacción y producción de contenidos en Internet. Así, Facebook, Twitter, Instagram, entre otros, son plataformas sociodigitales porque no solo permiten la creación de contenidos, sino que además fomentan la interacción y la interactividad. El término redes sociales, por su parte, es un concepto que se ha empleado para referir a estos espacios, pero su núcleo epistemológico remite a los vínculos sociales del sujeto y no necesariamente a los espacios donde se desarrolla (Olmedo Neri, 2021).

creyentes en tanto interpósitas personas y las instituciones religiosas puedan tener sus propios sitios web o perfiles/cuentas aún a pesar de que ello sea objeto de sanción en su respectivo país. En otras palabras, Internet se vuelve un campo proclive para que el fenómeno religioso actual pueda trascender los marcos normativos y seculares de su adscripción territorial para así incrementar el alcance de sus mensajes, promover la creación de comunidades digitales transnacionales y llegar a sectores poblaciones que han decrecido su presencia en los espacios y prácticas religiosas.

Respecto a la cultura digital y la conectividad como núcleos ontológicos de la Internet, es preciso indicar su utilidad porque nacen de la propia perspectiva comunicacional y es la continuación/ampliación de otros conceptos como el de cultura mediática y cibercultura, los cuales pretenden explicar la relación entre medios y cultura (Regil, 2020; Van Dijck, 2016). Por ejemplo, el término cultura mediática alude a la capacidad del sujeto para habitar los contenidos que los medios masivos de comunicación producían y que él consumía (Brito, 2015); la cultura mediática expone que los medios replican la cultura a través de sus contenidos y narrativas, por lo que el sujeto los consume y en dicho proceso puede proyectarse en ellos.

Por su parte, la noción de cibercultura se introduce como un concepto que hace alusión a las transformaciones de la cultura por las TIC e Internet (Levy, 2007; Rueda Ortiz, 2008). Este término, sin embargo, sigue trayendo en sus orígenes epistemológicos la división entre la cultura generada fuera de Internet y aquella otra formada en el espacio digital; en otras palabras, sigue habiendo una preocupación por diferenciar lo que sucede dentro y fuera de Internet.

La cultura digital asume que las distinciones entre lo digital y lo no digital tienen un vacío ontológico dado que la cultura está en permanente proceso de producción y reproducción. Por ello, lo que nace en el espacio digital puede trascender su soporte tecnológico e instalarse como un recurso cotidiano; lo mismo sucede con aquellos sistemas culturales que nacen fuera de Internet y que se digitalizan. Un segundo cambio relevante es que los contenidos digitales no solo pueden ser habitados por las personas, sino que por primera vez los sujetos convertidos en usuarios-operadores tienen la posibilidad de habitar el medio en sí mismo (Gómez Cruz, 2022; Regil, 2020).

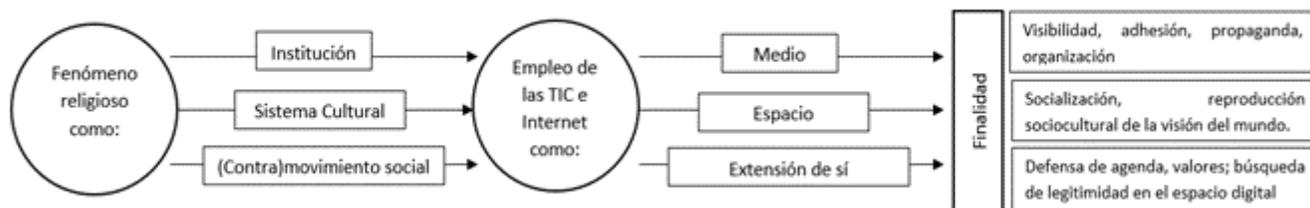
Esta configuración permite pensar la cultura digital como un conjunto de sistemas cuyos flujos van de lo digital a lo no digital, y viceversa; estas transiciones ofrecen herramientas para pensar de manera paralela la relación entre cultura y comunicación (Giménez, 2011). La resistencia del fenómeno religioso hacia la digitalización descansa, quizás, en la desterritorialización y descorporización que supone el espacio digital, sobre todo porque su reproducción sociocultural está fuertemente ligada a la corporalidad de sus creyentes y a la materialidad de los espacios destinados a las prácticas que le permiten garantizar el vínculo *con* y *entre* sus fieles. Con la pandemia y las respectivas medidas de confinamiento las TIC e Internet sirvieron como medios de acercamiento para desarrollar la vida cotidiana, por lo que esta resistencia se dobló ante la seducción del espacio digital.

A partir de este panorama es posible observar cómo el fenómeno religioso incorpora la dimensión tecno-comunicativa de Internet y las TIC. Sin embargo, cada uno de estos elementos tiene sus particularidades, por lo que las finalidades que persiguen pueden variar de acuerdo con la forma concreta del fenómeno religioso y cómo se entienden las TIC e Internet para conseguir un fin específico.

Para problematizar estos procesos se propone reconsiderar el fenómeno religioso como una institución, un sistema cultural y un contramovimiento social; cada una de estas formas en que materializa el fenómeno religioso permite diferenciar los fines que persigue y la forma en que se entiende Internet y las TIC. Ahora bien, recuperando las aportaciones de Sfez (1995) sobre el carácter tecnológico de la comunicación es posible reconocer tres grandes dimensiones comprensivas: como medio, espacio y un autorreconocimiento. Cada uno de estos campos confluyen con la finalidad que el fenómeno religioso persigue, por lo que diferenciar su forma de concreción permite visibilizar potenciales objetos de estudios imbricados entre lo religioso, las TIC e Internet.

La siguiente figura es una propuesta de cómo articular el fenómeno religioso y la forma tecno-comunicativa particular que se puede manifestar.

Figura. 1 Ensamblajes tecno-comunicativos del fenómeno religioso



Fuente: Elaboración propia

Esta propuesta analítica no implica que solo se den estos ensamblajes; de hecho, pueden darse múltiples articulaciones entre las formas religiosas y las dimensiones tecno-comunicativas, sin embargo, para el objetivo de este trabajo resulta importante profundizar en los aquí propuestos.

Para dar atención a las problematizaciones, los siguientes apartados se contextualizan al caso mexicano. México es un país estratégico para las religiones no solo por su demografía, sino también por el carácter histórico que ha representado el fenómeno religioso dentro de su constitución identitaria y cultural (García Chiang, 2004; Suárez, 2013; De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2015), de allí que su selección contribuye a visibilizar los siguientes planteamientos.

Religión como institución

Problematizar el fenómeno religioso como un conjunto de instituciones legales y legítimas en las sociedades, permite observar su desarrollo paralelo y secular con los poderes que los Estado-Nación han construido de manera histórica. Las disputas de poder legal y fáctico son, pues, una constante que se da entre las diferentes religiones presentes en un país, así como con los poderes institucionales que orientan el actuar social e individual.

Si a esa dimensión se suman los medios de comunicación masiva y -ahora- el espacio digital, puede observarse que la complejidad de dicho proceso genera problematizaciones relativas al poder, la representación y sobre todo los consumos culturales dentro de la sociedad (Blancarte, 1999).

En tanto institución, el fenómeno religioso busca construir su legitimidad a partir de sus bases sociales y su presencia en el espacio público; por lo tanto, una primera articulación con la dimensión tecno-comunicativa es

pensar el espacio digital en su función instrumental; en términos de Sfez (1995) esta función es la más común y visible del pacto comunicación-tecnología: se emplean las TIC e Internet para conseguir una finalidad que no es en sí misma dicho espacio, sino que se consigue mediante este recurso.

Así, las instituciones religiosas buscan hacer propaganda de sí mismas a través del espacio digital para incrementar el número de feligreses, digitalizar sus trámites e incluso adquirir presencia en los flujos de información de otros usuarios-operadores. Este proceso se da de manera directa, es decir que las propias instituciones tengan sus páginas web o perfiles en las plataformas sociodigitales o de forma indirecta cuando los creyentes comparten y/o crean contenido relacionado a la religión que profesan.

En el caso mexicano, de acuerdo con la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (DOF, 2015), las agrupaciones religiosas no pueden poseer concesiones ni administrar ningún medio masivo de comunicación; solo pueden tener acceso a publicaciones bajo formato impreso. Este panorama puede variar de acuerdo con el país, el grado de secularización y el marco legislativo en torno a la propiedad y/o administración de medios de comunicación.

A pesar de esta restricción normativa, las llamadas ‘radios religiosas’ han tenido una presencia importante en el país, aparentemente, sin que el Estado mexicano haga algo al respecto (Reyna Ruiz, 2019). A esto se suma Internet y las plataformas sociodigitales, mostrando una laguna jurídica que permite que las instituciones religiosas incrementen el alcance de su contenido al trascender las restricciones gubernamentales y las fronteras territoriales-políticas. En otras palabras, con Internet los procesos históricos de secularización contruidos por el Estado mexicano se diluyen a partir de la capacidad de los creyentes e instituciones religiosas para crear perfiles y/o administrar páginas en Internet.

Además de esta problematización jurídica-legal, se suma que algunas instituciones religiosas en México, específicamente la institución Católica-Apostólica-Romana, aprovechó la pandemia para crear, lanzar y promocionar la aplicación “Iglesia Digital”. El 12 de octubre de 2022, la Arquidiócesis Primada de México presentó dicha aplicación, la cual fue “desarrollada totalmente por Grupo Salinas, [y] es única en el mundo, pues desde cualquier celular, pone los servicios de la Iglesia al alcance de los usuarios” (Ga-

licia, 2022). Esta iniciativa muestra no solo cómo lo religioso se digitaliza, sino que además se presenta a partir de las estructuras predeterminadas que ofrece Internet. Futuras investigaciones podrían estudiar este caso particular, los procesos que llevaron a su desarrollo y el impacto para la Iglesia Católica-Apostólica-Romana y sus creyentes mexicanos.

Finalmente, un tercer ensamblaje que se da al problematizar el fenómeno religioso en tanto institución tiene que ver con su carácter económico y propagandístico. Los anuncios de diferentes religiones entre videos de YouTube o contenido en Facebook⁶ muestra el carácter económico que ostentan estas instituciones con fines de adhesión e incremento en su número de fieles. No se ha visibilizado ni transparentado cuánto dinero invierten las instituciones religiosas para colocar anuncios propagandísticos en Internet.

El ejemplo más ilustrativo es el de los Misioneros Santos de los Últimos Días, que aparecen en YouTube como propaganda, pero que desde 2012 poseen un canal donde publican videos vinculados a su sistema-cultural y la vida cotidiana (Venir A Cristo, 2020). Esta dimensión económica es relevante porque muestra que la visibilidad de las religiones está atravesada por el carácter ideológico de su propaganda y el ingreso económico que ello representa para las plataformas sociodigitales.

Religión como sistema cultural

Al pensar el fenómeno religioso como un sistema cultural se alude al conjunto de símbolos, prácticas y rituales que en conjunto construyen una explicación coherente del mundo. Dicha interpretación prefigura las formas de acción individual/colectiva y legitima sus estructuras y prácticas entre los creyentes. Desde una visión antropológica, Geertz (2003) indica que la religión es:

1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (p. 89)

⁶ Durante la pandemia se incrementó la propaganda religiosa en Internet. En el caso mexicano, el lanzamiento de la aplicación “Iglesia Digital” tuvo publicidad en Facebook, la cual difícilmente hoy puede encontrarse una evidencia dada su fugacidad y la falta de transparencia de la plataforma por brindar estos datos.

La propuesta de Geertz es útil porque no solo muestra la lógica en que dichos símbolos operan a nivel colectivo, sino que desde el punto de vista individual existe un proceso que le da coherencia a su realidad y le ofrece un marco referencial para que él contemple y actúe en el mundo. Dicho marco se ve alterado cualitativamente por los marcos que producen los medios de comunicación e Internet.

De hecho, de forma concreta se reconoce que la concepción de las TIC e Internet cumplen una función de espacio, esto es, un lugar de potencial encuentro y en donde los símbolos están fijados para promover las prácticas y rituales de participación y reproducción cultural. En el caso de los medios de comunicación masiva, este espacio se encontraba presente cuando, por ejemplo, se transmitía la visita de un Papa a México (Corvalán Espina, 2019); no obstante, con el espacio digital y la posibilidad de habitarlo, las prácticas dejan de tener una dimensión de espectador y permite la socialización⁷. Estas prácticas desterritorializadas y descorporizadas hacen que los medios masivos de comunicación, las TIC e Internet se conviertan “en los nuevos soportes de los ritos sociales que ofertan, entre muchos otros productos, al tiempo que individualizan su consumo como espectáculo en una especie de liturgia mediática” (Reyna Ruiz, 2019, p. 257).

Aunque Reyna Ruiz (2019) menciona que los medios hacen posible una forma de “creer sin pertenecer”, es necesario precisar que no existe un total deslindamiento de la comunidad religiosa a la pertenece un creyente, sino más bien una dilatación del vínculo formado entre el sistema cultural religioso y su practicante. En efecto, los medios de comunicación, las TIC e Internet no erosionan el sentido de pertenencia de un creyente a su religión y la comunidad que esta constituye; por el contrario, estas formas tecno-comunicativas flexibilizan el vínculo para poder creer en una religión *y*

⁷ Durante la pandemia, cuando una persona fallecía por COVID-19 y ante el potencial contagio que ello representaba las prácticas de sepultura en la religión Católica-Apostólica-Romana se vieron drásticamente afectadas. La gente no podía hacer los rituales correspondientes, pero eso llevó a apropiarse el espacio digital para reproducirlas al menos de manera parcial. El ejemplo identificado en este proceso reflexivo fue cuando, ‘los novenarios’ se daban de manera híbrida; esto es que la persona que rezaba se encontraba en el hogar del fallecido y el ritual era visto por los familiares y amigos por Zoom o mediante una transmisión en vivo en Facebook. Esto implicó un proceso de apropiación, pero también de adecuación ya que las sesiones gratuitas de Zoom tenían una duración de 40 minutos e implicaba que los participantes supieran cómo conectarse. Este ejemplo muestra cómo la práctica se digitalizó, pero también que lo hizo a partir de las interfaces y sus lógicas operativas.

ser parte de su comunidad sin que medie un compromiso inquebrantable a sus prácticas y/o ritos.

Esta dilatación o flexibilización del vínculo religión-creyente es una respuesta indirecta a la menor presencia de los creyentes en las prácticas y rituales del fenómeno religioso contemporáneo. Esto puede deberse a la aceleración de la vida cotidiana y a los efectos de la posmodernidad (Fernández del Riesgo, 2011).

Respecto a la aceleración de la vida cotidiana (Rosa, 2011), es posible observar que conforme los ciclos sociales se reproducen en menor tiempo, la gente se ve en la necesidad de priorizar ciertas prácticas por sobre otras, relegando de su centro aquellas vinculadas al fenómeno religioso sin por ello perder su sentido de pertenencia a dicha comunidad ni sus marcos de referencia para interpretar y actuar en el mundo.

En este proceso las TIC e Internet tienen un papel estratégico ya que agrupan una gran cantidad de flujos informativos que contribuyen perceptivamente a la reducción del tiempo, y, por ende, a la aceleración de la vida cotidiana. Al tener cada vez más información y contenidos, las personas priorizan y filtran sus consumos culturales para así centrarse en aquello que en ese momento les resulta relevante. En cambio, aquellos elementos cotidianos de larga duración y ya predefinidos pasan a un segundo plano dado que no son efímeros ni fugaces, por lo que se pueden consultar y consumir en otro momento sin el temor de perder su sentido (De Moraes, 2007).

En otras palabras, los medios de comunicación, las TIC e Internet contribuyen a que el compromiso y relevancia de lo religioso en la vida cotidiana se dilate sin generar conflictos de pertenencia. De esta manera, los creyentes reconocen su vínculo religioso, pero al no ser fugaz ni efímero este ya no está en el centro de su cotidianidad, sino en la periferia, al cual se puede acceder de manera intermitente sin que esto suponga o conlleve un castigo/sanción.

Por su parte, la posmodernidad está relacionada no a la temporalidad de la reproducción social, sino al alcance y vigencia de los marcos explicativos presentes en la sociedad, como sus valores, sus creencias y sus discursos (Lyotard, 1987). En términos generales, la posmodernidad es una narrativa que cuestiona aquellas explicaciones/interpretaciones de larga duración que contribuyen a la priorización de lo social y lo colectivo por sobre lo individual (Harvey, 1989; Inglehart, 2001). Esta transformación promueve que las

narrativas que daban certeza ontológica hoy den paso a la incertidumbre. En otras palabras, la posmodernidad remite a una flexibilización de dichas narrativas para poner en su centro al sujeto y sus proyectos de realización personal sin que en ellos haya una subordinación categórica a lo social/colectivo (Olmedo Neri, 2020).

Esto quiere decir que la posmodernidad no es sinónimo de la destrucción del imaginario colectivo, sino una liberación/transformación de sus alcances y jerarquías. Por ello, el despliegue de la posmodernidad en las sociedades ha hecho que las grandes metanarrativas se fragmenten y pierdan parte de su legitimidad y relevancia para explicar la totalidad del mundo social (Lyotard, 1987). Lo anterior tiene impacto en el fenómeno religioso ya que al fundamentar su legitimidad en marcos referenciales-culturales-ontológicos de larga duración (explican no solo el pasado, sino que interpretan el presente y avizoran el futuro) la posmodernidad viene a cuestionar un núcleo para ofrecer la posibilidad de construir dicha explicación mediante el actuar individual.

En la posmodernidad, los medios de comunicación masiva, las TIC e Internet juegan un papel estratégico ya que ofrecen fuentes e interpretaciones alternativas a los flujos unidireccionales y a las jerarquías sociales de tipo vertical. Es decir, los medios, sus dispositivos y el espacio digital desmantelan el privilegio de comunicar y eliminan toda intermediación en la producción de información/comunicación (Han, 2016; Olmedo Neri, 2020). Así, periodistas, funcionarios públicos y autoridades religiosas son objeto de cuestionamiento ante las narrativas que llegan desde otras latitudes y desde otras posiciones. Lo anterior no solo diluye la asimetría de poder, sino que además posibilita que quienes no tenían una posición estratégica puedan incrementar el alcance de su propia narrativa/interpretación, lo cual tiene efectos particulares con aquellas estructuras religiosas que basan su organización en sistemas verticales y unidireccionales anclados a posiciones como padres, obispos o pastores.

Finalmente, en esta dimensión del fenómeno religioso como sistema cultural permite problematizar cómo se adecuan las prácticas y rituales al entorno digital, cómo se estructura el vínculo religioso y de qué manera las formas reticulares de organización digital afectan los flujos verticales de las estructuras religiosas.

Religión como (contra)movimiento social

Un contramovimiento social es una acción colectiva organizada y estructurada bajo una agenda que conflictúa directa o indirectamente con las demandas de otros movimientos sociales; esto genera tensiones que se visibilizan en la arena política, cultural, económica y social ya que sus repertorios de acción son similares, pero claramente orientados a objetivos contrarios (Ruibal, 2015). Así, un contramovimiento es una reacción social que se gesta bajo una estructura específica para defender aquello que para sus integrantes es legítimo y que se ve amenazado por la agenda de otras acciones colectivas⁸ (Pastor Verdú, 2006).

De manera puntual, un contramovimiento puede entenderse como una acción colectiva que lejos de transformar un el mundo pretender defender su estructura y orden; su lógica de funcionamiento podría sintetizarse de la siguiente manera: los contramovimientos sociales nacen, operan y se despliegan en la vida cotidiana con el objetivo de transformarla para que todo siga igual; esta paradoja se da a través de las acciones que realizan para mantener el statu quo. Movimiento y contramovimiento forman una unidad dual en permanente tensión.

La problematización del contramovimiento social articula la función encarnada del fenómeno dentro de Internet. Siguiendo a Sfez (1995), cuando la dupla comunicación-tecnología se vuelve un campo que forma parte del sujeto, entonces su función ya no es instrumental ni espacial, sino netamente proyectiva; es decir, el sujeto extrapola su *self* en el espacio digital, dotándolo de sentido y diseñando una pequeña porción de dicho lugar a sus intereses.

En este sentido, cuando el fenómeno religioso ya no se representa, sino que se auto-presenta en el espacio digital no solo busca legitimidad, sino particularmente visibilidad y un lugar de enunciación. De allí que los perfiles ya no solo tienen la finalidad de informar o dispersar el contenido, por el

8 El contramovimiento social de tipo conservador nacido del cristianismo moderno resulta un ejemplo de conflictividad con los movimientos feminista y Lésbico, Gay, Bisexual, Trans (LGBT+). Su agenda en México y América Latina está en oposición a los derechos culturales de las mujeres (despenalización del aborto y tipificación de los feminicidios) y de las poblaciones LGBT+ (educación sexual integral, matrimonio igualitario, adopción). Estas demandas dislocan el marco referencial-cultural-ontológico de los creyentes por lo que eso motiva a su organización y acción en contra de estas agendas. Es la ruptura de la explicación religiosa del mundo lo que motiva a su acción colectiva en defensa de su horizonte de posibilidades, aunque dejen de lado que dicho marco supone una opresión sistémica a otros grupos sociales.

contrario, se busca dar voz a su visión del mundo y a buscar por sí mismo una interacción. En otras palabras, el sujeto potencia su agencia para posicionar y compartir la visión religiosa de su mundo.

¿Por qué resulta importante pensar la reacción de la comunidad cristiana-moderna como un contramovimiento social contemporáneo? Porque ante la falta de certezas y la crisis que le supone su pérdida de legitimidad en la sociedad, su estructura organizativa puede ser aprovechada para incitar una acción colectiva. El avance de la agenda LGBT+ y la agenda feminista constituyen elementos que socavan el marco referencial-cultural-ontológico de algunas religiones modernas, por lo tanto, la necesidad de organizarse para defender su visión del mundo se vuelve un ejercicio de ralentización y resistencia al cambio cultural (Rosa, 2011).

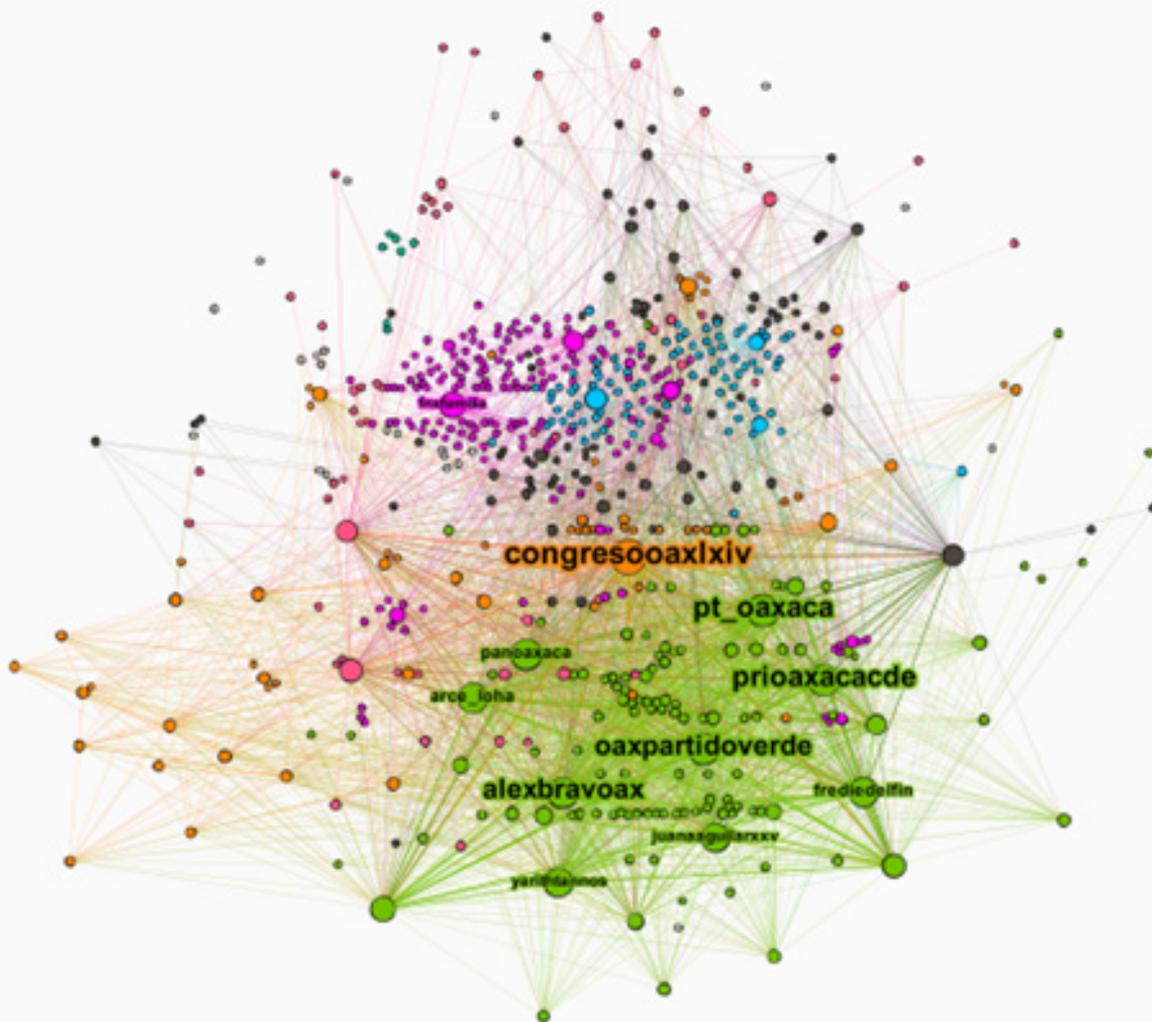
El estudio del movimiento conservador cristiano-moderno no es nuevo, pero sí su articulación con el ámbito digital y su activismo conectivo (García Chiang, 2004; Figuerola, 1999; Paz González, 2022; Gudiño Bessone, 2017). En este sentido, Internet como un lugar de auto-presentación hace que dicha presencia entre en conflicto con otras presentaciones como las agendas y discursos LGBT+ y/o feministas. Por lo anterior, Internet se entiende como un espacio de disputa simbólica, esto es “un espacio heterogéneo y asimétrico en donde se manifiestan los lugares de enunciación de los sujetos que allí luchan por posicionar su sentido y visión del mundo en aras de mantener o transformar el statu quo” (Olmedo Neri, 2022a, p. 45). En ese lugar se replica la lucha por la visibilidad de narrativas, agendas y avances en sentidos contrarios a sus respectivos contramovimientos.

Esta disputa simbólica por visibilizar/imponer una visión del mundo en los usuarios-operadores vuelve factible entender que en el espacio digital confluyen los proyectos y las agendas en conflicto (Bolz, 2006). En esta problematización lo que resulta fundamental es poder analizar el proceso la identificación y empleo de los repertorios de acción conectiva (Reguillo, 2017), así como la disputa de narrativas que se da en torno a sus demandas y agendas.

En el caso mexicano, el Frente Nacional por la Familia (FNF) se consolida como el contramovimiento cristiano-moderno de tintes conservadores con mayor visibilidad y peso a la hora movilizar a sus creyentes. El uso que le han dado a Internet para hacerse presente va de la mano con estrategias

de cabildeo y búsqueda de aliados en la arena política. A nivel digital, el FNF ha estructurado su proceso de comunicación para aprovechar las lógicas de viralización y construcción de hashtags para posicionar sus demandas y consignas en el espacio público digital.

Figura. 2. Red #OaxacaEsProvida (2019)



Fuente: Elaboración propia a partir de datos obtenidos con NodeXL y Gephi.

Para ilustrar cómo los perfiles se vuelven lugares de enunciación y de encarnación de la lucha de un contramovimiento social en la Figura 2 se pre-

senta una red formada a través del Hashtag #OaxacaEsProvida, empleado en noviembre de 2019 por el FNF para ejercer presión y evitar que se aprobara la despenalización del aborto en aquel estado. Para este ejercicio se recurrió a la minería de datos derivada de dicha etiqueta y al Análisis de Redes Sociales (ARS) (Olmedo Neri, 2022b).

Mediante los softwares NodeXL y Gephi fue posible recuperar la información generada entre el 14 y 27 de noviembre de 2019 e identificar que dicha etiqueta fue empleada por 618 usuarios y que en total generaron 3,693 interacciones. Para su visualización se recurrió al algoritmo de modularidad que permite identificar las comunidades más importantes, reconociendo una comunidad religiosa (de color morado y con una presencia marcada por el FNF), una política (de color verde referente a los partidos políticos) y una institucional (de color naranja donde se tomó la decisión de aprobación).

Éstas formas de visualización abren paso a plantear el uso de métodos mixtos centrados en la interacción e interactividad que se fomentan en Internet y las plataformas sociodigitales (Olmedo Neri, 2022b). Todas éstas estrategias intervienen en la visibilidad y la consecuente lucha a nivel de opinión pública sobre sus efectos y las acciones que los movimientos sociales como el LGBT+ y el feminista desarrollan para hacer frente a estas dinámicas de presentación.

En el caso del FNF se observa que su estructura organizativa sigue siendo vertical, por lo que sus estrategias de creación y difusión de hashtags es útil y de gran impacto en algunas plataformas porque su estructura permite que se genere una conversación aparentemente orgánica, pero realmente inducida. A pesar de esto, a nivel digital se observa una personalización del activismo, esto quiere decir que la dimensión colectiva irrumpe en la subjetividad y se traslapa a los perfiles de los creyentes; este proceso termina generando nuevas formas de agencia que se discuten en el campo individual del contramovimiento social. Futuras investigaciones pueden dar cuenta de cómo los contramovimientos sociales fundados en la religión replican su lucha en el espacio digital y cuáles son las formas comunicativas y conectivas que emplean para replicar la disputa simbólica en torno a su horizonte de posibilidades dentro de Internet.

Conclusiones

Este trabajo ha partido de una perspectiva comunicacional alrededor del fenómeno religioso contemporáneo. La finalidad de este trabajo es mostrar los ensamblajes tecno-comunicativos que se han hecho presentes dentro de la articulación de lo religioso y la comunicación; como resultado se han propuesto problematizaciones que trascienden las áreas clásicas de investigación del fenómeno religioso, incorporando el papel de los medios de comunicación, las TIC e Internet (Blancarte, 1999).

En estos cruces se han reconocido tres relaciones que se forman a partir del fenómeno religioso, la manera en que se entiende el espacio digital y la finalidad que se persigue. Las problematizaciones propuestas pueden resumirse en la siguiente tabla.

Tabla 1. problematizaciones entre lo religioso e Internet

Manifestación del fenómeno religioso	Conceptualización del espacio digital	Objetos de estudio / problematización
Institución	M e d i o (instrumento)	<ul style="list-style-type: none"> • Marco legislativo sobre religiones y medios de comunicación • Aplicaciones y digitalización de trámites e instituciones • Propaganda religiosa e inversión en Internet
Sistema cultural	E s p a c i o (socialización)	<ul style="list-style-type: none"> • Digitalización de prácticas y rituales • Desmantelamiento del privilegio de comunicar • Dilatación del vínculo religión-creyente
Contramovimiento social	Autopresentación digital (encarnación)	<ul style="list-style-type: none"> • Construcción y/o participación en el espacio de disputa simbólica • Atomización del movimiento y personalización del activismo • Repertorios de acción conectiva

Fuente: Elaboración propia.

Estas problematizaciones pueden derivar en líneas de investigación que indaguen en el papel de la comunicación y su soporte tecnológico dentro

del fenómeno religioso contemporáneo. Como se ha indicado en este trabajo, no es suficiente con reconocer cómo las TIC e Internet irrumpen en el fenómeno religioso, sino también de qué manera lo religioso irrumpe en el espacio digital, porque a partir de ello es posible entender que sus ensamblajes no son espontáneos, por el contrario, responden a estructuras predefinidas en la también llamada red de redes.

Finalmente, es necesario anotar que el fenómeno religioso actual está lejos de desaparecer; por el contrario, las problematizaciones aquí expuestas reflejan que está transformándose y es preciso seguir de cerca dichos cambios con la finalidad de ampliar el análisis y discusión sobre su vigencia, sus manifestaciones empíricas y sus abordajes interdisciplinarios.

Referencias

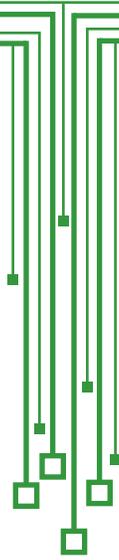
- Berger, P. (1967). *The sacred canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday
- Blancarte, R. J. (1999). Religión, medios masivos de comunicación y poder. *Sociológica*, 14(41), 183-194.
- Bolz, N. (2006). *Comunicación mundial*. Katz
- Brito Alvarado, X. (2015). De la industria cultural a la cultura mediática, nuevas formas de pensar a los medios. *Razón y Palabra*, (91), 496-509.
- Fernández del Riesgo, M. (2011). La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos. En G. Vattimo (Coord.), *En torno a la posmodernidad*. An-thropos.
- Campbell, H. (2011). Internet and Religion. En M. Consalvo y C. Ess (Eds.) *The Handbook of Internet Studies* (pp. 232-250). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444314861.ch11>
- Corvalán Espina, M. J. (2019). Religión católica, nuevas tecnologías y redes sociales virtuales: ¿Configura populismo la comunicación del Papa Francisco en la era de Internet 2.0? *DeSignis*, 31, 339-357. <https://doi.org/10.35659/designis.i31p339-357>
- Craig, R. T. (1999). Communication theory as a Field. *Communication Theory*, (2), 119-161.
- De la Torre, R., y Gutiérrez Zúñiga, C. (2015). La religión en el censo: recurso para la construcción de una cultura de pluralidad religiosa en México. *Revista Cultura y Religión*, 8(2), 166-196.
- De Moraes, D. (2007). La tiranía de lo fugaz. Mercantilización cultural y saturación mediática. En D. De Moraes (Comp.). *Sociedad mediatizada* (pp. 21-39). Gedisa.
- Diario Oficial de la Federación (DOF), (12 de diciembre 2015). *Ley de Asociaciones religiosas y culto público*. (Primera versión 15 de julio de 1992). DOF.
- Figuerola, J. (1999). Movimiento religioso, agitación social y movilización política. *Historia Social*, (35), 43-63. <https://www.jstor.org/stable/40340712>
- Flores, F. C. (2020). Espacialidad y religiosidad en tiempos de COVID-19: apuntes preliminares desde la geografía de las religiones. *Espaço & Cultura*, (47), 37-54. [Espacialidad y religiosidad en tiempos de CO-](#)

[VID-19: apuntes preliminares desde la geografía de las religiones \(conicet.gov.ar\)](#)

- Galavís Añez, E. A. (2003). Ciberreligiones: Aproximación al discurso religioso católico y afro-americano en Internet. *Opción*, 19(41), 85-106
- García Chiang, A. (2004). Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 8(168), 1-16.
- García, E. (2022, octubre 13). Arquidiócesis lanza App “Iglesia digital” creada por Grupo Salinas. *Fuerza Informativa Azteca*. [Lanzan App “Iglesia Digital” creada por Grupo Salinas \(tvazteca.com\)](#)
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa
- Giménez, G. (2011). Comunicación, cultura e identidad: Reflexiones epistemológicas. *Cultura y Representaciones Sociales*, 6(11), 109-132.
- Gómez Cruz, E. (2022). *Tecnologías vitales. Pensar las culturas digitales desde Latinoamérica*. Universidad Panamericana.
- Gudiño Bessone, P. G. (2017). Activismo católico antiabortista en Argentina: performances, discursos y prácticas. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (26), 38-67. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.26.03.a>
- Hall, S. (1980). Encoding, decoding. En S. H. Hall, A. Lowe, y P. Willis, *Culture, Media, Language* (Eds.). *Working Papers in Cultural Studies 1972-79* (pp. 129-139). Hutchinson. <https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/72.pdf>
- Han, B. C. (2016). *En el enjambre*. Herder.
- Harvey, D. (1989). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu
- Inglehart, R. (2001). *Modernización y Posmodernización*. Siglo XXI.
- Lyotard, J. F. (1987). *La condición postmoderna*. Cátedra.
- Miège, B. (2015). *El pensamiento comunicacional*. Universidad Iberoamericana.
- Morley, D. (2008). *Medios, Modernidad y Tecnología. Hacia una teoría interdisciplinaria de la cultura*. Paidós.
- Neir Figur, E. (2015). Manifestações religiosas na internet: percepções da presença ielbiana. *Anais do XIV Simpósio Nacional da ABHR*. 1980-1995.

- O'Leary, S. D. (1996). Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks. *Journal of the American Academy of Religion*, 64(4), 781-808.
- Olmedo Neri, R. A. (2020). La comunicación en la posmodernidad: Influencia en el sujeto, campo y medio. *Iberoamérica Social: Revista-Red de Estudios Sociales*, (14), 157-172.
- Olmedo Neri, R. A. (2021). Cartografías conectivas: un acercamiento a la construcción de redes sociodigitales del movimiento LGBT+. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, (147), 123-142. <https://doi.org/10.16921/chasqui.v1i147.4456>
- Olmedo Neri, R. A. (2022a). Medios LGBT+ en internet: experiencias de comunicación e información en México. *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales*, 31(62), 41-59. <https://doi.org/10.20983/noesis.2022.2.3>
- Olmedo Neri, R. A. (2022b). Rastrear la interacción: redes y big data. *Caileidoscopio. Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades*, 25(46). <https://doi.org/10.33064/46crscsh3350>
- Pastor Verdú, J. (2006). Los movimientos sociales. De la crítica de la modernidad a la denuncia de la globalización. *Psychosocial Intervention*. 15(2), 133-147.
- Paz González, E. A. (2022). Aborto, género, comunismo y Dios: la lucha pro-vida de jóvenes líderes en redes sociodigitales. *Revista Temas Sociológicos*, (30), 107-136. <https://doi.org/10.29344/07196458.30.3159>
- Regil, L. (2020). *Cultura digital. Paradojas y metáforas para participar en su construcción*. SEP-UPN.
- Reguillo, R. (2017). *Paisajes insurrectos*. ITESO.
- Reyna Ruiz, M. (2019). Dios en las ondas: análisis del discurso religioso en la radio. En H. J. Suárez, K. Bárcenas Barajas y C. Delgado Molina, (Coords.). *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos* (pp. 255-285). IIS-UNAM.
- Rosa, H. (2011). Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada. *Persona y Sociedad*, 25(1), 9-49. <https://doi.org/10.53689/pys.v25i1.204>
- Rueda Ortiz, R. (2008). Cibercultura: metáforas, prácticas sociales y colectivos en red. *Nómadas*, (28), 08-20.

- Ruibal, A. M. (2015). Movilización y contra-movilización legal. Propuesta para su análisis en América Latina. *Política y Gobierno*, 22(1), 175-198.
- Sfez, L. (1995). *Crítica de la comunicación*. Amorrortu.
- Silverstone, R. (1996). *Televisión y vida cotidiana*. Amorrortu.
- Silverstone, R. (2004). ¿Por qué estudiar los medios?. Amorrortu.
- Suárez, H. J. (2013). Fe y generación. Análisis de una encuesta sobre prácticas y creencias religiosas. *Alteridades*, 23(45), 49-62.
- Ullod, A. M. (1994). Zapping y publicidad. *Questiones Publicitarias*, 1(3), 51-57.
- Van Dijck, J. (2016). *La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales*. Siglo XXI.
- Venir A Cristo [@VenirACristo] (2020, agosto 14). Conoce al élder Ávila, un misionero Santo de los Últimos Días [Video]. YouTube. [Conoce al élder Ávila, un misionero Santo de los Últimos Días - YouTube](#)
- Williams, R. (2011). *Televisión. Tecnología y forma cultural*. Paidós



DIOS HA LEÍDO TU EMAIL

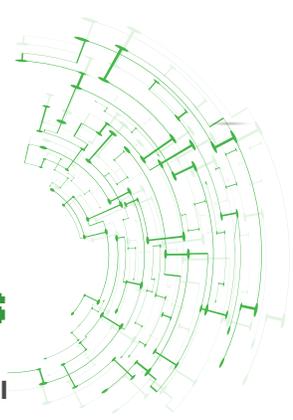
VANGI GARVI

Roberto envió su correo número quince del día, prendió su segundo cigarro sin terminar y discutió por teléfono con su esposa por tercera vez, todo esto antes de las diez de la mañana. Su vida era un desastre.

Miro su pálido reflejo en el cuchillo que había afilado el día anterior. Sabía que quería acabar con su vida, pero no había tenido aun el valor para concretarlo. Suspiró, envió su último correo electrónico del día, acerco el cuchillo a sus palpitantes venas azules.

Un ruido ensordecedor de fuera de su casa lo distrajo. Molesto por haber sido interrumpido, salió a verificar que había pasado. Vio a lo lejos un perrito sucio, desaseado, temeroso de los autos que pasaban cerca de él. No pudo evitar enter necerse ante tal escena. Camino a él, abrió sus brazos, el tierno cachorrito corrió directo a ellos. Recargó su temblorosa cabecita en su pecho. Hacía tanto tiempo que no se sentía querido, necesitado.

Mientras lo alimentaba, recordó que debía verificar su computador por asuntos del trabajo. Roberto soltó en llanto cuando vio que Dios sí había leído su email.



CONCLUSIONES

ROCÍO SANTARCIERI

RED LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA DIGITAL

Querido lector, ¡has llegado al final de este viaje literario! Como equipo editorial queremos expresarte un sincero agradecimiento por su interés y lectura atenta. Tu curiosidad y dedicación son las que completan la magia de este libro. Es tu interpretación única y personal la que le da vida y significado a estas páginas.

Esperamos que este libro te haya ofrecido nuevas perspectivas sobre el fascinante cruce entre lo sagrado y lo digital. Hemos reunido una variedad de voces y visiones para reflejar la rica complejidad de este campo de estudio, desde una aproximación científica y artística.

Desde la introducción, la profesora Lopez García tomó la tarea indispensable de contextualizar el libro en su totalidad, ofreciendo luz sobre conceptos clave como la “cultura posdigital” y los “Emaginarios”.

El primer artículo, “La intersección entre la tecnología y la religión”, escrito por Erick A. Paz González y Patricio Oliva Melo, nos desafía a considerar estos fenómenos con una metodología robusta que abarca tanto el análisis cualitativo como el cuantitativo. Y siguiendo con la propuesta, hemos tenido la suerte de incluir en este libro estudios de caso que ilustran

perfectamente la importancia de una metodología rigurosa y la calidad de los datos.

En el siguiente artículo, “Diversidad religiosa y redes sociales: el caso de los afroumbandistas argentinos en Facebook”, Ojeda nos lleva de la mano a través de su meticulosa investigación en comunidades de Facebook, mostrándonos cómo una recolección de datos organizada puede revelar patrones y categorías significativas. Explorándose sobre las “diferentes formas de estar ahí”, el autor explora las expresiones de “lo sagrado” y “lo profano”, remitiendo a teorías clásicas sobre la economía religiosa, actualizándolas con nuevas perspectivas digitales.

Seguramente has notado que esta obra está entrelazada con microrrelatos que añaden una capa extra de significado a nuestra comprensión de lo religioso y lo digital. Estas historias cortas son ventanas a los misterios y maravillas que surgen alrededor de la tecnología, esas “máquinas” y “cajas negras” que a veces nos intimidan o fascinan. Los microrrelatos son puentes hacia esos significados ocultos, mezclando investigación académica con creatividad literaria para capturar tanto la realidad tangible como las dimensiones imaginativas y emocionales de nuestro entorno digital. Los relatos hablan de humanos robóticos y de algoritmos sagrados y de un futuro distópico que dice mucho sobre nuestro presente.

Siguiendo con la exploración de diferentes formas de estudiar los fenómenos, el tercer trabajo propuesto, “La deserción contemporánea en los Testigos de Jehová. Una perspectiva desde las redes sociodigitales.” de Josué Emmanuel Barrios Vázquez invita a pensar en comunidades que sin internet no existirían. Poniendo en práctica la metodología de fases propuestas por Kozinets el autor embarca en un estudio para entender las redes sociales como espacios de comunicación masiva que permiten a los sujetos construir su propia historia.

Para concluir esta obra, presentamos “De mediaciones y religiones. Un acercamiento a los ensamblajes tecno-comunicativos” de Raul Anthony Olmedo Neri, que se entrelaza perfectamente con las teorías discutidas anteriormente. Este texto destaca la capacidad de rol productor del usuario, la democratización de las narrativas religiosas a través de las redes y la importancia de considerar lo online y lo offline como parte de un mismo continuo de existencia. El autor nos invita a reflexionar sobre cómo las tecnologías de

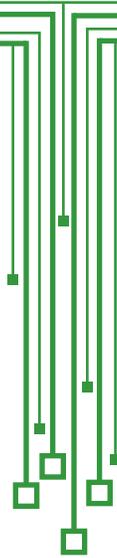
la información mantienen viva nuestra conexión con lo espiritual en tiempos de “ciclos sociales acelerados”.

Las prácticas religiosas digitales son un reflejo de tendencias globales y particularidades locales. Los avances tecnológicos, las diferentes políticas comerciales y gubernamentales de las naciones condicionan las plataformas y el accionar de las personas usuarias, pero estas a su vez empujan los límites de lo permitido, construyendo sus espacios, con sus propias reglas y discursos.

Este volumen nació con la visión de arrojar luz sobre la complejidad y diversidad del mundo digital, evitando simplificaciones que ignoran el impacto real en la vida cotidiana. Inspirado por la Red Latinoamericana de Antropología Digital, una comunidad cuya propuesta teórica y política es construir conocimiento colectivo desde y para el Sur Global, este libro es un testimonio del conocimiento colectivo que surge desde Latinoamérica. Al editar este trabajo, apoyamos el compromiso de compartir investigaciones con una perspectiva latinoamericana, mostrando diferentes maneras de vivir y entender la digitalidad y destacando los valiosos aportes de nuestra región.

Este libro aborda preguntas clave de nuestra actualidad, como el impacto de las redes sociales en la creación de nuevas formas de liderazgo religioso y como poderosas herramientas para la diseminación de ideas religiosas. Sin embargo, aún queda mucho por descubrir sobre la interacción entre la religiosidad y las tecnologías emergentes. Interrogantes como el uso de la realidad virtual o aumentada por parte de las comunidades religiosas para crear experiencias inmersivas, la integración de inteligencias artificiales en prácticas espirituales y las implicaciones éticas que conlleva, cómo las nuevas tecnologías financieras afectan la gestión de recursos en comunidades religiosas, el impacto de los avances en biotecnología en doctrinas y creencias, y los efectos del control digital en la libertad religiosa son solo algunos ejemplos de temas que necesitan ser explorados.

Esperamos que este libro sirva como punto de partida para aquellos interesados en profundizar en los vínculos entre lo religioso y lo digital, inspirando futuras investigaciones y narrativas en este apasionante campo.



SEMBLANZAS

Erick Adrián Paz González

Co-coordinador del Grupo de Trabajo “Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate” (2023-2025) del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y miembro fundador del Seminario de Intersecciones de lo Religioso (SEMIR).

Doctorando en Ciencias Políticas y Sociales, orientación Comunicación, por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestro en Ciencias Sociales (FLACSO-México), licenciado en Ciencias de la Comunicación (UNAM) y con estudios de licenciatura en Creación Literaria (UACM) y de doctorado en Sociología en la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB)

Ha sido docente en la Academia de Comunicación y Cultura de la UACM, en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG) y, actualmente, en la licenciatura en Ciencias de la Comunicación en la Universidad Rosario Castellanos (URC), además de impartir cursos y talleres en temas de planeación, diagnóstico y desarrollo de proyectos sociales y comunitarios en organizaciones privadas y civiles en México.

Líneas de investigación: discursos religiosos, participación política confesional, mundo digital, identidades religiosas, identidades gastronómicas e investigación-acción participante.

Rocío Santarcieri

Licenciada y Profesora Universitaria en Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA). Actualmente, trabaja como Design Researcher para empresas del sec-

tor financiero y de los videojuegos independientes. Desde el enfoque de la antropología del trabajo, realizó su tesis en torno a la experiencia laboral de los desarrolladores de software y los efectos de la digitalización del trabajo. Coautora en el libro “El cotidiano del trabajo. Estudios de antropologías del trabajo en Argentina.” compilado por Hernán Palermo y editado por Editorial Antropofagia. Formó parte del Observatorio de Economía Digital y de la Red Latinoamericana de Antropología Digital, siendo miembro organizador. Correo: rociosantar@gmail.com

Yolanda López García

Profesora Junior de Práctica Intercultural con enfoque en Culturas Digitales en el Instituto de Filología Alemana y Comunicación Intercultural de la Universidad Técnica de Chemnitz (Alemania).

Su formación académica es interdisciplinaria: Doctora en Filosofía por la Universidad Friedrich-Schiller de Jena (Alemania), Maestra en Migración Internacional y Relaciones Interculturales por la Universidad de Osnabrück (Alemania) y Licenciada en Relaciones Internacionales por la Universidad Jesuita de Guadalajara (ITESO) (México).

Sus intereses de investigación se enfocan en analizar la vida cotidiana en el contexto postdigital referente a temas sobre migración, la interculturalidad, la colonialidad y la reconfiguración de los imaginarios sociales entendidos como E-Maginaris sociales.

Martín Paris

Geólogo, MBA, Coach y escritor aficionado. Amante de la literatura fantástica y el humor, tiende a mezclar ambos géneros en sus relatos.

Su cuento “La Playa” ha sido seleccionado por el III Convocatoria Internacional de Microrrelatos BPYCC EL TALAR 2021 (Argentina) y su cuento “El juez” ha obtenido el sexto puesto en el concurso de cuentos de Thriller y Suspense 2022 (Editorial WINGED, México).

Participación con relatos en antologías: *Segunda Antología de Escritores Eleutheros*, *Vuelos Insomnes II, III y IV*, *Flores que sólo se abren de Noche. Homenaje a Carlos Bustos* y *Cuentos de Terror* (Selección Internacional de Narrativa 2023).

Coautor de los libros: *Imperativo Innovación. ¿Cómo pueden las empresas dar el próximo salto innovativo?* (Business System Laboratory, 2018) y *Antologías Inconclusas* (Ediciones Insomnes, 2022). Ha sido publicado además en numerosos medios de internet.

Patricio Fabián Oliva Mella

Coordinador de Investigación de la Facultad de Ciencias de la Salud de la Universidad del Desarrollo en Concepción, Chile, desde 2008. Docente de Metodología de la Investigación en la misma facultad. Sociólogo egresado de la Universidad de Concepción, con maestrías en Ciencias Sociales de la Universidad de Artes y Ciencias Sociales, Epidemiología Clínica de la Universidad de la Frontera, y Análisis Sistémico de la Realidad Social de la Universidad de Chile. Actualmente, cursa un doctorado en Sociología en la Universidad Autónoma de Barcelona.

Ha sido investigador en proyectos sobre comunidades virtuales antiva-cunas (2021), modelos predictivos en salud financiados por el Fondo Nacional de Salud de ANID (2015-2018), y sistemas comparados en salud financiados por la Fundación Oswaldo Cruz FIOCRUZ de Brasil (2019-2020).

Publicó un capítulo sobre sistemas comparados en el libro “Sistemas Híbridos de Saúde” (2019) y un artículo sobre el sistema sanitario chileno en la revista “Saúde em Debate” de Brasil (2022). Sus líneas de investigación incluyen metodología y epistemología, comunicación en sistemas sociales, y tecnología y comunicación religiosa.

Sandra Carolina Jiménez Pedroza

Egresada de la carrera de Lengua y Literaturas Hispánicas de la UNAM. Actualmente es estudiante de Filosofía e Historia de las Ideas en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Asimismo, ha participado en varios coloquios sobre literatura mexicana y latinoamericana, así como en antologías de cuento como *Otras voces. Literatura para niñas y niños en México* (2021), de minificción como *Diversidad(es) minificciones alternas Hispanoamérica* (2021) y *Con la música por dentro. El soundtrack de la minificción* (2023) y de ensayo literario como *Venas criminales de América Latina. Ensayos sobre ficciones policiales* (2023).

Pablo Maximiliano Ojeda

Doctor en Ciencias Sociales por la FLACSO Argentina, Magister en Historia por la Universidad Nacional de Mar del Plata, Especialista en Educación Mediada por Tecnologías de la Información y la Comunicación por la Universidad Pedagógica Nacional, y Profesor Superior en Historia por el Instituto Joaquín V. González de la ciudad de Buenos Aires. Sus investigaciones, desde la perspectiva de la historia social, la antropología de la religión y los estudios culturales, exploran la relación entre religiosidad y disidencia, profundizando en problemáticas como las prácticas espirituales populares y la influencia de la conversión religiosa en la configuración de la identidad.

Romina Andrea Barboza

Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Ha publicado un libro de microficciones, *Fisurar lo invisible* (Macedonia Ediciones, 2023) y una plaquette de poemas, *Fuego y canción* (Ediciones Frenéticxs Danzantes, 2023). Actualmente, trabaja en su primer libro de poesía.

Josué Emmanuel Barrios Vázquez

Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Sus líneas de investigación las ha centrado en los estudios sobre el fenómeno religioso en México. Actualmente realiza estudios sobre Internet y redes sociodigitales y su impacto en los Pueblos Originarios.

Obtuvo la Catedra CONAHCYT de Investigadoras e Investigadores por México 2021 con el proyecto “Interculturalidad y culturas digitales indígenas” en conjunto con la Universidad Intercultural del Estado Puebla. En 2022 ingresó como candidato al Sistema Nacional de Investigadores CONAHCYT. Ha impartido clases a nivel licenciatura y posgrado en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Escuela Nacional de Antropología e Historia y en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8208-7347>

Mariana Muriel Martínez Herrera

Cursa la maestría en el Posgrado en Letras (Literatura Comparada) y es licenciada en Letras Modernas Italianas por la UNAM. Actualmente es colaboradora del grupo de investigación PoéticaSonora MX, maestra de italiano en FES Acatlán UNAM y cofundadora de la colectiva Polinexas en la Biblioteca Vasconcelos de la Ciudad de México. Ha sido merecedora de varias becas y reconocimientos, entre ellos dos estancias académicas a la Università di Bologna en Italia. Se interesa por la traducción y la creación literaria, los estudios de arte y género, la intermedialidad y la transdisciplina, y por especular futuros más verdes, críticos y libres.

Raul Anthony Olmedo Neri

Candidato a Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor en la carrera de Comunicación tanto en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma institución como en la Universidad Rosario Castellanos.

Es miembro del Seminario Interdisciplinario de Comunicación e Información (SICI), de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (AMIC) y de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC).

Ha obtenido diversas becas y reconocimientos internacionales en la categoría de jóvenes investigadores y ha publicado numerosos artículos y capítulos de libro sobre las siguientes líneas de investigación: Estudios LGBT+, TIC y vida cotidiana, estudios culturales, activismo digital.

Correo: raul.olmedo@politicas.unam.mx

Vangi GarVi

Me considero una mujer fuerte, con ideales y convicciones muy fijas. Vine a este mundo a cumplir todo lo que me proponga, sin importar el tiempo que me tarde y sin importar las veces que me rompa, siempre habrá algún pegamento que vuelva a unir mis piezas, y aunque no quede igual, será una versión mejorada de mí.

Victor Enrique Canessa

Psicoterapeuta y artista independiente. Cofundador de “Lienzo Colectivo” y del grupo latinoamericano de investigación “Analizando los distintos rostros de las masculinidades”. Director de Psicología de la ONG *It Gets Better Perú*.

Licenciado en Psicología Clínica por la Pontificia Universidad Católica del Perú y Magister (c) en Psicoanálisis contemporáneo por la Universidad del Salvador y la Asociación Psicoanalítica Argentina. Formación en psicoterapia humanista por la Escuela Humanista existencial “Existencia y Persona”. Con estudios posgrado en sexualidad y diversidad de género He sido docente universitario de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

ANEXO 1: DICTAMEN DE LA CONVOCATORIA “MICRORRELATOS SOBRE RELIGIÓN, CREENCIAS, CONSPIRACIONES Y MUNDO DIGITAL”

30 de octubre de 2022

El jurado de la Convocatoria “Microrrelatos sobre religión, creencias, conspiraciones y mundo digital”, organizada por el Seminario de Intersecciones de lo Religioso (SEMIR) y la Red Latinoamericana de Antropología Digital (RELAD), se ha reunido hoy, 30 de octubre de 2022, para dar su veredicto sobre los 118 trabajos recibidos en la convocatoria, finalizada el 15 de octubre del mismo.

Los microrrelatos recomendados para publicación son los siguientes, ordenados por número de folio:

- 27. 7 días en el paraíso. Carlos Andrés Albarracín Betancourt, Colombia
- 55. Algoritmo. Juan Martín Paris, Argentina
- 63. Matar a Dios. Vita Paolucci, Argentina
- 102. Tótem. Leopoldo Edgardo Tillería Aqueveque, Chile

Debido a la gran calidad de propuestas recibidas, se decidió agregar otras recomendaciones en calidad de mención honorífica, ordenadas por número de folio:

- 74. Dios ha leído tu email. Evangelina García Vilet, México
- 76. Los hombres del cable. Sara Cornelia Montaña Escobar, Ecuador
- 99. Adiós, LatituD. Mariana Muriel Martínez Herrera, México
- 110. Bendita Tú eres. Sandra Carolina Jiménez Pedroza, México

Agradecemos a todas las personas que participaron en esta convocatoria.

¡Nos vemos pronto!

