

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús estableties per la següent llicència Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca>

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=es>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

La religiosidad digital vivida: el cibercristianismo en el espacio universitario de Chile

Tesis doctoral.

Patricio Fabián Oliva Mella

Director: Dr. Avi Astor

Doctorado en Sociología

Departamento de Sociología

Facultad de Ciencias Políticas y de Sociología

Universidad Autónoma de Barcelona

Junio 2025



I.	Cartografía de una indagación: religiosidad y tecnología en un pasillo universitario.	9
1.1	Punto de partida: el enigma de los espacios habitados.	9
1.2	Justificando la relevancia sociológica: navegando la frontera híbrida.	15
1.3	Teorizando sus fundamentos: un diálogo entre práctica, agencia y tecnología.	19
1.4	Brújula de la indagación: el diálogo entre la pregunta y los objetivos.	23
1.5	Una breve aproximación metodológica: desvelando la religiosidad híbrida.	25
1.6	Estructurando la tesis como un proceso: el itinerario analítico.....	30
1.7	A modo de cierre y transición al análisis.	32
II.	Fundamentos teóricos: comprendiendo la construcción de la religiosidad en un contexto digital en jóvenes universitarios.	34
2.1	Introducción: tejiendo la trama entre religiosidad y cibercultura.	34
2.2	La religión tradicional ante el espejo tecnológico: historia y adaptación.....	38
2.3	El ágora digital: redes sociales, religiosidad y fricción institucional.....	41
2.4	La arquitectura de lo digital: plataformas, afectos y algoritmos como co-constructores de la realidad.	44
2.5	Ecos de fe digital en el sur: religiosidad digital situada en el contexto chileno.	46
2.6	Transformaciones recientes del campo religioso chileno: un escenario dinámico y fragmentado.....	48
2.7	La investigación sociológica existente en chile: una laguna significativa.	51
III.	Una reflexión metodológica: un enfoque fenomenoetnográfico para la religiosidad digital.	53
3.1	Navegando la frontera híbrida: estrategias metodológicas para comprender la religiosidad generada en grupos virtuales.....	53
3.2	La elección epistemológica: el tránsito hacia una articulación fenomenológica y etnográfica en los umbrales tecno-rituales observados.	56
3.3	El desafío de la hibridación y la búsqueda de un puente epistemológico entre microetnografía y fenomenología: una reflexión profunda	57
3.3.1	La encrucijada metodológica: las zonas ciegas de los enfoques.....	58
3.3.2	La etnografía y su límite: el umbral del significado vivido.	59
3.3.3	La fenomenología y su riesgo: el relato descorporeizado.....	59
3.3.4	La síntesis fenomenoetnográfica: un diálogo metodológico.	60
3.3.5	¿Por qué fenomenoetnografía y no etnografía fenomenológica?	63
3.3.6	Fenomenoetnografía versus netnografía: una justificación epistemológica.	64
3.4	El primer paso: la inmersión microetnográfica en el umbral tecno-religioso.	65
3.5	La entrevista como diálogo profundo con la semántica religiosa digital.....	67

3.6	El flujo de la investigación: un viaje en espiral.	70
3.7	Articulando la brújula de la investigación: objeto, pregunta y objetivos.....	72
3.8	Análisis de resultados: tejiendo la trama entre acción observada y significado narrado.	
	75
3.8.1	Primera etapa (I): descifrando el ‘hacer situado’.	76
3.8.2	Primera etapa (II): desentrañando el ‘decir significante’.....	77
3.8.3.	La síntesis dialéctica, el tejido final.	78
3.9	Diseño muestral: ¿quiénes pueden narrar la frontera híbrida?.....	80
3.10	Contextualización de la muestra en terreno: ¿dónde y con quiénes se vive la religiosidad digital? navegando el ecosistema híbrido.	83
3.11	Alcance, delimitaciones y justificación metodológica del campo de estudio.....	84
3.12	Acceso al campo y procedimientos éticos.	88
3.13	El perfil de los participantes.	90
IV.	Analizando los resultados: primera aproximación.	92
4.1	El terreno fértil: anclando la etnografía en el microcosmos universitario.....	92
4.2	De un pasillo resignificado a un aula sagrada: una ruta etnográfica.....	95
4.3	El pasillo: el preludio ceremonial religioso.	97
4.4	Sujetos y smartphone en el pasillo: un breve momento para interactuar.	103
4.5	La puerta: un umbral como espacio liminal.....	107
4.6	Ritual y espacio: la configuración del comportamiento en la liturgia desconectada....	110
4.7	Un momento de tensión: el sujeto, el espacio y la tecnología.	118
4.8	La salida: la descompresión ritual y el retorno a la hibridación.....	120
4.9	El silencio tecnológico y la reconfiguración del sujeto tras el ritual.	121
4.10	El rito de la conexión y desconexión: una síntesis sobre el espacio, la tecnología y la religiosidad.....	126
V.	Desde la confianza a la identidad: el camino de los grupos virtuales religiosos.....	133
5.1	Entre lo presencial y lo digital: organizando grupos religiosos online.....	133
5.2	El nacimiento del grupo: las relaciones religiosas digitales bajo el prisma funcional... .	134
5.3	La transformación del espacio virtual: el camino a la modificación.	139
5.3.1	De la funcionalidad a la pertenencia: normalización interaccional y emergencia de la confianza en grupos religiosos digitales.....	141
5.3.2	La confianza y el chisme como catalizador de la interacción digital en un grupo cerrado.	146
5.4	La identidad religiosa en los grupos estudiados: ¿un sello digital?	149

5.4.1	Identidad digital: distanciándose críticamente de lo análogo.	149
5.4.2	Identidad digital y análoga: una negociación constante.	155
5.4.3	Alter y ego: la identidad entre grupos virtuales.	162
VI.	Construyendo una realidad social religiosa virtual: dinámicas y resultados.....	171
6.1	Reflexionando sobre la identidad en un ambiente digital dinámico.	171
6.2	La externalización: el mundo del espacio digital performativo y estratégico.	173
6.3	Exteriorizando el mundo religioso visualmente: el meme y el video breve.	177
6.4	Externalizando la religiosidad: la escritura digital como acto reflexivo.	183
6.5	La objetivación: concordancia conceptual en la religiosidad digital negociada.	189
6.6	La objetivación: entre lo aceptado y lo especulado en la interacción digital y la gestión de la "cara".....	192
6.7	Objetivando procesos grupales: la institucionalización del latido comunicacional....	197
6.8	Sedimentación: cuando lo digital deviene tradición vivida y sólida.	200
6.9	La sedimentación: anclajes conceptuales sólidos en el flujo digital.	201
6.9.1	Otros conceptos sedimentados: género e igualdad en la norma digital.	208
6.10	El universo simbólico religioso y digital: una discusión sociológica.	212
VII.	Conceptualizando la religiosidad digital: una síntesis emergente.....	216
7.1	La religiosidad digital: la experiencia desde lo individual a lo colectivo.	217
7.2	La religiosidad interior: ¿un preludio a la expresión grupal y su codificación?	221
7.3	La religiosidad digital: ¿cómo se entiende y codifica en lo grupal?	226
7.4	La religiosidad en la virtualidad como co-construcción y redefinición.....	229
7.5	Los límites sociotécnicos de la religiosidad digital construida.....	230
7.6	Lo complejo como límite: la religiosidad digital frente a la tecnología incomprendida o inmanejable.....	232
7.7	La tiranía de lo breve como límite: la economía de los constructos digitales.	235
7.8	El límite de la tecnología "antigua": la disonancia tecnológica generacional.	239
7.9	El Límite definitivo y contemporáneo: la inteligencia artificial.....	243
7.10	Categorías y matices: religiosidad digital frente a la inteligencia artificial.	248
7.11	El vacío en la IA: afectividad humana vs. instrumentalidad algorítmica.	248
7.12	El silencio grupal como límite: respuestas frente a la IA en el relato grupal.	252
7.13	La inteligencia artificial: entre la blasfemia católica y el apocalipsis evangélico.....	257
7.14	Un epílogo: comprendiendo esta expresión religiosa en grupos virtual.	264
VIII.	Discutiendo lo analizado: contextualización teórica de los hallazgos.	267
8.1	Nacimiento de grupos virtuales desde interacciones religiosas universitarias.	270

8.2	La construcción, confianza e identidad en la interacción virtual.	274
8.3	Religiosidad digital entre trascendencia e inmanencia.....	277
8.4	Finalizando: hacia una sociología integrada de la religiosidad digital.....	280
IX.	Conclusión: tejidos digitales de lo sagrado en grupos virtuales.....	283
9.1	Del Silencio a la Palabra Digital.....	283
9.2	Navegantes híbridos en aguas turbulentas: la tensión en la experiencia juvenil.	286
9.3	Tejiendo la identidad en la red: agencia de la comunidad ciberreligiosa.	288
9.4	El arquitecto colectivo: construyendo lo ciberreligioso ladrillo a ladrillo digital.	290
9.5	La religiosidad digital en foco: experiencia, límites y la riqueza de lo microsocial.....	291
9.6	Sobre futuras líneas de investigación.	294
	Bibliografía.....	297
	Anexos.....	323

Índice de Tablas y Figuras.

Figura nº 1:	Las fases y sus tiempos investigativos.....	61
Figura nº 2:	Diálogo conceptual	62
Figura nº 3:	El silencio del pasillo en el cuaderno de campo.	97
Figura nº 4:	Distribución espacial de los sujetos.	99
Figura nº 5:	Interacción en el pasillo: situación grupo evangélico (a) / católico (b).	101
Figura nº 6:	Movimiento de los sujetos desde el pasillo al espacio ceremonial.	106
Figura nº 7:	Una sesión ceremonial en su manifestación trivial.	113
Figura nº 8:	Esquema de la capilla y sus habitantes.	114
Figura nº 9:	Un momento ceremonial en el <i>axis mundi</i> católico.....	115
Figura nº 10:	Esquema de la sala ceremonial y su ocupación.	116
Figura nº 11:	Interacción con el smartphone cuando finaliza la ceremonia religiosa.	124
Figura nº 12:	Comunicación como proceso utilitario.	178
Figura nº 13:	La escritura en redes como pequeños bloques.	185
Tabla nº 1:	La trampa de atención bajo el microscopio analítico.	187
Figura nº 14:	De la externalización a la rectificación colectiva.....	196
Tabla nº 2:	Ánalisis de acepciones conceptuales.....	204
Tabla nº 3:	Descripción de acepciones conceptuales de “sentimiento”	224
Tabla nº 4:	Resumen de Observación Etnográfica.....	323

Quiero agradecer a cada voz y a cada gesto que, con generosidad y luz, fueron hilvanando este sueño académico y personal. En lo más profundo de mi gratitud está Avi Astor, mi director de tesis. Su aliento constante tuvo el poder de convertir dudas en certezas, un impulso que me llevó siempre hacia nuevos horizontes cualitativos.

A los maestros, colegas y referentes que poblaron mi camino, les debo la rica constelación de interrogantes que avivó mi pasión por la sociología. Gracias, María Esther, por tu amistad sincera y muchas conversaciones interesantes, Mar Grieria, por tus consejos certeros que dejaron huellas de sabiduría en cada evaluación, tanto las formales como aquellas cotidianas. Al equipo del ISOR, a mis compañeras doctorandas y al personal del Departamento, gracias por el refugio silencioso de su apoyo diario, ese abrazo tácito que hizo de cada desafío una oportunidad para crecer.

A mi familia, les entrego mi gratitud más profunda: ustedes fueron el puerto seguro al que siempre retorné, el tierno murmullo que me recordaba el valor de cada pausa. Carmen Gloria, tu confianza abrió puertas que nunca imaginé recorrer generando una investigación que jamás pensé lograr; don Luis Vicentela, por darme los tiempos y espacios para avanzar, momentos que fueron un oasis en medio de la tormenta académica.

Y, por último, gracias a quienes me ofrecieron el silencio elocuente de sus historias: en esa quietud aprendí que lo esencial se desliza entre palabras y gestos, que los hallazgos más puros brotan de la contemplación atenta. Ustedes me enseñaron a venerar lo invisible, a reconocer que el verdadero conocimiento también florece en los pliegues del silencio.

“Lo virtual es una dimensión del ser, no una ficción.

Todo proceso de virtualización transforma una actividad determinada sin suprimirla, desplazándola hacia una problemática nueva.”

— Lévy, P. (1998).

I. Cartografía de una indagación: religiosidad y tecnología en un pasillo universitario.

1.1 Punto de partida: el enigma de los espacios habitados.

“La conectividad digital ha transformado profundamente las formas en que las personas interactúan, fomentando nuevas comunidades virtuales y redes sociales que alteran las relaciones tradicionales y generan nuevas formas de cohesión social, identidad y participación”
(Chambers, 2013).

La topografía misma de la interacción humana se ha visto profundamente alterada en las últimas décadas; la silueta de esta transformación se proyecta inconfundible en un rectangular y negro espejo que se sostiene en la palma de nuestra mano. La sincronía que antaño dispersaban múltiples dispositivos hoy converge en esa única pantalla que portamos, encendida o latente en el bolsillo. No es necesario analizar tan lejos en la historia contemporánea; los últimos lustros bastan para revelar cómo la innovación crucial en tecnologías de la comunicación abandonó su anclaje fijo al escritorio –solitario, estático en hogares y oficinas– para fluidificarse en una movilidad perpetua, casi orgánica.

Esta mutación, este devenir portátil de lo tecnológico, encuentra un eco preciso en la obra de Fortunati, De Luca y Farinosi (2021), quienes cartografián la manera en que los dispositivos móviles se han entrelazado con la trama de la vida cotidiana. Su presencia ubicua, lejos de cualquier pretendida neutralidad instrumental, ha reconfigurado de raíz las formas de interacción y socialización, esculpiendo los contornos de aquello que Castells (2009) diagnosticó como la "sociedad red". Este entrelazamiento se me reveló, desde mis primeras incursiones observacionales, como un eje cardinal para aprehender la fluidez, casi imperceptible, con la que hoy transitamos entre las esferas digital y analógica.

Concebí esta dinámica no como una simple amalgama, sino como una hibridación profunda que nos obliga a actualizar nuestros marcos teóricos. Si la noción de hibridación cultural (García Canclini, 1990) fue la herramienta clave para desmantelar las grandes dicotomías de la

modernidad —tradicional/moderno, local/global—, la sociología de la era digital exige hoy un movimiento análogo: la superación de la falacia del "dualismo digital" (Jurgenson, 2011), que no es sino la reencarnación de esas mismas fronteras artificiales que la hibridación ya buscaba derribar. Es por esto por lo que la tesis argumenta, desde su mismo punto de partida, que la religiosidad juvenil estudiada no habita dos mundos separados, uno "real" y otro "virtual". Constituye, más bien, una realidad sociotécnica única e indivisible, cuya lógica solo se revela cuando abandonamos para siempre esa falsa dicotomía.

Dicho error consiste en trazar una frontera artificial que separa lo "real" de lo "virtual", sin reconocer que ambas esferas están fundamentalmente interconectadas. ¿Acaso persiste algo que pueda ser considerado puramente físico, enteramente ajeno a la resonancia digital que, como Latour (2005) nos instaría a reconocer, configura a estos dispositivos no como meras herramientas, sino como actantes que co-construyen nuestra realidad? Fue precisamente en este pliegue, en esta zona de fricción e hibridación donde una observación, en apariencia anodina pero con un interesante potencial sociológico, capturó mi atención y encendió el motor de esta indagación.

Recuerdo con vívida nitidez el instante germinal de esta investigación: ese momento en que la cadencia de la rutina académica se ve quebrada por un destello de extrañeza ante lo familiar, en los pasillos de una universidad laica, crisol de una variada población estudiantil. El enigma tomó la forma de una viñeta etnográfica, extraída de mis primeras notas de campo:

"Caminaba por la universidad en una tarde ya oscura. Fuera de un aula, un pequeño y activo grupo de jóvenes conversaba animadamente mientras esperaba. Me llamó la atención su entusiasmo a esa hora, pero sobre todo, un gesto que parecía unirlo todo: cada uno sostenía un smartphone, con su atención bifurcada entre la conversación cara a cara y un diálogo paralelo en el ciberespacio. Esperaban para entrar a una ceremonia religiosa".

Esta escena, con toda su densidad sociológica, es el ancla de la indagación. Conviene aclarar aquí un principio que regirá todo el texto: en esta y en todas las descripciones etnográficas subsiguientes, los detalles contextuales específicos han sido anonimizados y generalizados. Esta

decisión ética busca proteger rigurosamente la confidencialidad de los participantes, sin alterar jamás la dinámica sociológica observada, que constituye el único y verdadero foco del análisis.

Lentamente comprendo que es un espacio que trasciende su condición de mero lugar de tránsito para erigirse en auténtico crisol donde se funden y confrontan con especial intensidad las corrientes de secularización y la persistencia de múltiples formas de religiosidad. Se revelaba como un microcosmos de las tensiones axiales de nuestra era, encarnando las dinámicas de lo que Habermas (2008) denomina una "sociedad post-secular", donde la fe y la razón secular se ven forzadas a un nuevo y complejo diálogo en el espacio público.

Allí, en la intersección de contextos –un ámbito educativo formalmente secular que, sin embargo, albergaba actividades de naturaleza religiosa–, presencié un gesto colectivo recurrente. A la luz de un prisma interaccionista (Blumer, 1969), dicho gesto me interpeló profundamente por su coreografía tácita y su evidente significado compartido: el ritual de ingreso a una sala donde se llevaría a cabo una ceremonia religiosa, protagonizado por estudiantes universitarios que, de forma casi sincronizada, procedían a apagar o silenciar sus smartphones: “*Lo más llamativo no lo observé la primera vez que los vi en el pasillo, tampoco la segunda, tal vez fue la cuarta o quinta, en un momento clave donde coincidí con la entrada a la sala ceremonial... y observé como todos guardaron el smartphone, no con un gesto simple de ponerlo en sus bolsillos, sino que apagándolos o silenciándolos en un acto que incluso detenía sus pasos, nadie entraba con el smartphone encendido*”.

Seguía a esto un súbito silencio digital, una desconexión voluntaria que contrastaba, de manera evidente, con la conectividad perpetua que define a esta generación. El contrapunto se manifestaba minutos después: al abandonar aquel espacio ceremonial, el gesto se invertía. Los mismos sujetos reactivaban sus dispositivos con una urgencia palpable, reconectándose al flujo digital antes incluso de que sus pasos los hubieran distanciado físicamente de la sala.

Aquello que en un principio registré como una mera curiosidad —el eco de un *habitus* religioso (Bourdieu, 1977) o un simple acto de conformidad grupal— no tardó en cristalizar en un persistente interrogante sociológico. Este salto de la anécdota al problema de investigación no fue espontáneo; fue el fruto de un deliberado ejercicio de imaginación sociológica (Mills, 1959).

Fue este ejercicio el que me obligó a ver el micro-ritual del "silencio digital" ya no como un gesto aislado, sino como el sismógrafo de tensiones estructurales mucho más vastas: la pugna entre secularización y persistencia de la fe, la incesante mediatización de la vida y la emergencia de una nueva agencia nativa digital. De este modo, la pregunta que vertebría esta tesis no nace de un vacío empírico, sino de una convicción teórica: que es precisamente en la interacción situada donde las grandes narrativas son vividas, negociadas y, en última instancia, reinventadas. El interrogante, por tanto, trascendió el simple "¿qué hacen?" para convertirse en la pregunta verdaderamente sociológica: ¿qué nos dice este *hacer* sobre la reconfiguración de lo sagrado en el corazón de la modernidad tardía?

La escena se repetía en cada una de mis visitas, y con ella, las preguntas. Mi intuición, sustentada en la lectura sociológica, apuntaba a que este apagar y encender los dispositivos trascendía la simple adaptación al contexto. Comencé a sospechar que tal acto era apenas el umbral visible de algo mucho más profundo: una religiosidad que, una vez reactivada la conexión, encontraba —o más bien, esculpía— cauces propios, autónomos y creativos en el espacio digital, lejos de la mirada y el control directo de la institución eclesiástica.

Este "silencio digital" me llevó a conceptualizarlo como una práctica ritual tecnológicamente mediada (Bell, 1992). La gestión de la tecnología no solo devenía parte del ritual presencial, sino que parecía el precursor de una serie de agenciamientos que movilizaban a estos jóvenes, nativos digitales, hacia la edificación de sus propios espacios religiosos virtuales. El escenario, la universidad, no es un telón de fondo inerte; es un entorno donde la reflexividad sobre la propia creencia adquiere una dimensión crucial (Giddens, 1991). Aquí se producía una sincronía singular: la presencia de nativos digitales adscritos a congregaciones católicas o evangélicas —las de mayor presencia organizada en el contexto local—, participando extracurricularmente en estas actividades religiosas dentro del campus.

La paradoja que cristalizó el problema sociológico fue, entonces, la siguiente: una ceremonia religiosa, en un espacio formalmente secular, no solo congregaba, sino que suspendía momentáneamente la interacción habitual con el ciberspacio. Sin embargo, dicha suspensión parecía catapultar, una vez finalizada, una inmersión cualitativamente distinta en él. El silencio digital dejó de ser una anécdota para adquirir densidad conceptual y me impelió a la pregunta

central: ¿Qué ocurre con esa religiosidad cuando los sujetos reingresan al vasto y lábil territorio de la cibercultura? Más específicamente, ¿cómo se transforma, adapta o reconstruye en las redes sociales y grupos religiosos universitarios que ellos mismos gestionan?

Fue entonces cuando, con una efímera deducción, comprendí que este "reingreso" no era una simple vuelta a lo profano, sino el portal hacia la construcción de una potencial religiosidad digital híbrida, una idea que delineó el cariz definitivo de la investigación. Se trataba de una religiosidad que, si bien tomaba elementos de sus iglesias de origen (católica o evangélica), los resignificaba y reconstruía en un universo simbólico particular, configurando un espacio microsocial, local y con normativas propias, lejos de la órbita institucional eclesiástica.

Para dar cuenta de esta emergente autonomía reconstructiva, se hizo imperativo buscar un anclaje teórico que superara la visión de la tecnología como un mero instrumento. El concepto de "religiosidad conectada" (Campbell, 2010; Hoover, 2006) ofreció un punto de partida fundamental, pues postula que los individuos no son receptores pasivos, sino agentes que negocian y se apropián activamente de los medios. Esta perspectiva sintoniza de lleno con la clásica dialéctica sociológica entre estructura y agencia (Giddens, 1984; Archer, 1995), y encuentra una de sus manifestaciones más concretas en el proceso de "domesticación" tecnológica (Silverstone, 1992), mediante el cual estos artefactos son integrados y resignificados en la moral y la práctica cotidiana de los grupos.

Sin embargo, si bien estos marcos resultaban iluminadores, la evidencia de lo observado en el campo me impulsaba a llevar el argumento un paso más allá. Lo que observé no era simplemente la domesticación de la tecnología *para* la religión, sino algo más radical: la capacidad de estos jóvenes para usar la tecnología como un medio para *re-escribir* la religión misma. A través de sus interacciones, estaban forjando, ladrillo a ladrillo digital, una fe de naturaleza híbrida, performativa y eminentemente novedosa, que demandaba un análisis propio.

La duda persistía al contrastar esto con la lentitud que algunas teorías atribuyen a las instituciones religiosas para capitalizar las potencialidades del ciberespacio (Rupp & Smith, 2002). ¿Estaba, entonces, ante una simple adaptación tardía, o ante el surgimiento de algo cualitativamente diferente? Una religiosidad que, precisamente por la distancia o el desfase

institucional, encontraba en las redes sociales un terreno fértil para florecer con una autonomía inusitada, estableciendo sus propias reglas e interpretaciones. La escena del pasillo universitario se perfilaba así no solo como un nudo de fuerzas socioculturales en tensión, sino como el umbral metodológico para rastrear esta diáspora digital y creativa de la fe.

Para desentrañar esta problemática naciente, y fiel a una vocación microsociológica, era esencial diseñar una estrategia que pudiera capturar el fenómeno en su doble faz: como acción visible y como universo de significados. Por ello, la investigación se articuló en dos fases metodológicas interdependientes. La primera se consagró a una observación etnográfica del umbral físico-digital, concibiéndolo como un rito de paso contemporáneo (Van Gennep, 1960; Turner, 1969). El objetivo era cartografiar la significancia del *setting* (Goffman, 1959) y comprender cómo el gesto del "silencio digital" operaba como una clave performativa en la gestión de la identidad religiosa de estos jóvenes.

No obstante, pronto se hizo evidente que la etnografía del umbral, si bien fundamental, solo revelaba una cara del fenómeno. Describía el *cómo* del ritual, pero dejaba en la penumbra el *qué* y el *porqué* de la religiosidad digital que se desplegaba una vez reactivadas las pantallas. Para acceder a ese universo simbólico, se hizo indispensable una segunda fase de corte fenomenológico. Valiéndome de entrevistas en profundidad, busqué aprehender la "religión vivida" (McGuire, 2008) desde la propia narrativa de los actores, explorando cómo utilizan las redes sociales —con especial énfasis en WhatsApp— no como simples canales, sino como genuinos entornos hermenéuticos donde interpretan y co-construyen su mundo religioso.

El objetivo de esta fase fenomenológica era, por tanto, profundizar en las relaciones virtuales que estos jóvenes tejen en función de su fe. La indagación no solo buscaba desentrañar la arquitectura de sus universos simbólicos, sino también comparar las similitudes, convergencias y, sobre todo, las tensiones creativas que emergen cuando jóvenes de trasfondo católico y evangélico co-construyen estos espacios híbridos. Esta aproximación, necesariamente local y cualitativa, era la única vía para acceder a la densa filigrana de sus prácticas y a los significados negociados que las sustentan.

Esta estrategia me condujo a una realización metodológica fundamental. Al seguir el rastro que iba desde el ritual físico del "silencio digital" hacia la edificación de una religiosidad digital autogestionada, comprendí que estos jóvenes trascendían su rol como meros participantes. Se revelaban, en cambio, como agentes que simultáneamente construyen el objeto de estudio que nos convoca: esos singulares grupos virtuales híbridos. Estudiarlos implicaba, por tanto, ser testigo del proceso mismo por el cual ellos, como arquitectos colectivos, edifican su propia realidad social en esta nueva frontera.

La comprensión de este fenómeno se torna crucial, pues estas interacciones revelan una modalidad de dinámica religiosa que subyace en múltiples contextos contemporáneos. Este trabajo, por tanto, no solo responde a la necesidad de analizar esta faceta escasamente cartografiada de la vida religiosa; ofrece una densa descripción etnográfica y un modelo analítico para comprender cómo los nativos digitales negocian, reconstruyen y performan su identidad religiosa en la frontera híbrida de la ciber-presencialidad. El proceso, intrínsecamente microsociológico, revela cómo la tecnología comunicacional no solo permite, sino que activamente moldea la transformación de estructuras doctrinales en algo nuevo: una religiosidad local, agenciada y cualitativamente distintiva, cuya lógica ilumina un aspecto central de la sociología de la religión en la era digital.

1.2 Justificando la relevancia sociológica: navegando la frontera híbrida.

Esta investigación se emplaza en una encrucijada sociológicamente densa, el epicentro donde convergen y se friccionan tres mundos normativos: una institución educativa de vocación secular; las instituciones religiosas tradicionales (católica y evangélica) con sus marcos dogmáticos, a menudo reticentes a la apropiación tecnológica extensiva en la práctica creyente; y las prácticas digitales cotidianas de los jóvenes nativos de la era conectada. Es en el núcleo de esta confluencia donde estos jóvenes navegan activamente su religiosidad, impulsados por una fluidez antes impensada, pero no exentos de profundas ambivalentes. La obra de Turkle (2011) ya nos advierte que esta conexión perpetua puede, paradójicamente, coexistir con experiencias de fragmentación o una intimidad elusiva.

La relevancia sociológica de este microcosmos no radica en que constituya un hecho aislado, sino todo lo contrario: es un crisol donde las grandes tensiones de esta época se reflejan y negocian a escala humana. Cada interacción observada puede leerse, así, en múltiples "estratos de sentido": sobre la práctica cotidiana se superponen los ecos de debates macrosociales sobre la reconfiguración de lo sagrado en una clave post-secular (Habermas, 2008) y el diálogo entre tradición y modernidad tardía (Giddens, 1991). En este escenario, la universidad, las iglesias y las plataformas digitales dejan de ser fondos pasivos para revelarse como actantes, portadores de culturas y normativas contrapuestas cuya fricción obliga a los sujetos a una negociación identitaria constante.

Es precisamente de este denso nudo problemático que emanan las preguntas que articulan la investigación. En un primer nivel, a escala del gesto, me interrogo: ¿es el acto de desconectar el smartphone antes del ritual una mera conducta funcional, o encierra un profundo significado sociocultural, especialmente al considerar las tensiones institucionales sobre la tecnología? Y en un segundo nivel, trascendiendo ese umbral, la pregunta se expande: ¿cómo se vive, construye y negocia la religiosidad en la intersección de lo analógico y lo virtual, sobre todo cuando los canales institucionales parecen insuficientes para albergar estas emergentes expresiones de fe?. Abordar estas cuestiones exige, por tanto, explorar la compleja y a menudo disonante relación que estos jóvenes establecen entre sus prácticas en un espacio físico eclesialmente regulado y aquellas que, con notable innovación, despliegan en el ciberespacio.

Por ello, esta investigación se ofrece como una lente analítica de particular agudeza. Al enfocarme en cómo los jóvenes interpretan su religiosidad bajo estas condiciones de tensión, es posible observar los mecanismos microsociales a través de los cuales las grandes estructuras son vividas y transformadas. Este *locus* empírico se convierte, así, en un laboratorio excepcional para poner en diálogo los debates centrales de la teoría social contemporánea. La complejidad del fenómeno me invita a auscultarlo desde diversas perspectivas: ¿acaso estas prácticas participan de una "modernidad líquida" (Bauman, 2000), donde las identidades se tornan fluidas y provisionales? ¿O la reflexividad agudizada (Giddens, 1991) opera como una búsqueda de nuevos anclajes sólidos ante la disolución de certezas? ¿Constituyen, quizás, un "refugio simbólico" (Beck, 1992) frente a la ansiedad de un mundo incierto?

La hipótesis que guía esta investigación, sin embargo, sugiere que los jóvenes estudiados no se adscriben a una única dinámica, sino que articulan una compleja síntesis microgrupal. Dicha síntesis emerge precisamente de la tensión constante entre la solidez de las tradiciones religiosas y su inevitable negociación al contacto con la cultura digital. En esta dialéctica, las tradiciones tienden a "licuarse" —en un proceso análogo al descrito por Bauman (2000)—, disolviéndose en los flujos de la cibercultura para después recomponerse en formas híbridas de pertenencia y autoridad simbólica. Son estas nuevas formas las que, como han analizado autores como Campbell (2020) y Chambers (2013), desafían las categorías preexistentes y florecen con especial fuerza en aquellos intersticios donde las estructuras institucionales no ofrecen un correlato digital satisfactorio.

Desde esta perspectiva, la relevancia sociológica se articula sobre tres pilares cruciales:

- El primer pilar de la relevancia de este estudio se erige sobre la necesidad de comprender la "desconexión ritual" no como un acto trivial, sino como una práctica social densa y cargada de significado. Esta se me revela como una estrategia contemporánea para gestionar la sacralidad en un mundo tecnológicamente saturado (Röttger-Rössler, 2020) ; un sofisticado "trabajo de fronteras" (Gieryn, 1983; Lamont & Molnár, 2002) que traza activamente la línea entre lo sagrado y lo profano a través de la mediación de la propia tecnología. Para una juventud cuyo *habitus* es la conectividad perpetua, este gesto de renuncia voluntaria adquiere una particular densidad , y su estudio a nivel micro permite descifrar cómo emergen nuevas formas de "alfabetización ritual" (Chambers, 2013), competencias indispensables para navegar la era híbrida. En esencia, este acto no hace sino actualizar la oposición fundamental que Mircea Eliade (1959) identificó entre el espacio ceremonial y el profano que lo rodea; una tensión que yo mismo atestigüé en la poderosa atmósfera del umbral de aquella sala.
- El segundo punto se centra en describir el diálogo —a veces fértil, a veces conflictivo— entre tecnología, tradición y búsqueda identitaria. La forma en que estos grupos confrontan una religiosidad heredada con las posibilidades de la tecnología es un caso paradigmático de la "modernidad reflexiva" (Giddens, 1991). La autoridad institucional no se renegocia en abstracto, sino en la materialidad de la práctica diaria. El grupo virtual

emerge en mi análisis como un taller hermenéutico, un espacio donde la doctrina se reinterpreta, la comunidad se redefine y el sentido se reconstruye en nuevos formatos, a menudo para colmar los vacíos de la pastoral oficial.

- El tercer pilar de esta justificación reside en que la naturaleza misma del fenómeno dicta, de forma ineludible, la elección metodológica. La religiosidad digital que busco comprender no se encuentra en las declaraciones dogmáticas —que a menudo la observan con recelo—, sino que late en la textura de la interacción mediada y en la experiencia vivida (cf. Schütz, 1990) que entrelaza inseparablemente lo online y lo offline (Flick, 2018). Precisamente porque el fenómeno es, por definición, procesual, situado y performativo, su estudio exige una inmersión etnográfica capaz de aprehenderlo en su propio flujo.

Por esta razón, la adopción de una metodología cualitativa trasciende la mera preferencia instrumental para convertirse en una necesidad epistemológica. Es la única aproximación que permite capturar la riqueza de esta religiosidad mediada (Cope, 2005) y desentrañar los intrincados procesos de negociación simbólica que los métodos cuantitativos o puramente textuales, por su propia naturaleza, difícilmente podrían revelar.

Lo que comienzo a vislumbrar, entonces, trasciende la noción de un simple apéndice digital de una práctica presencial. Emerge, en cambio, un universo simbólico genuinamente híbrido, co-construido por sus participantes (cf. Hine, 2015), dotado de una lógica interna y una innegable eficacia simbólica. Y aquí reside el punto crucial que otorga a este fenómeno su enorme peso sociológico: precisamente porque los jóvenes definen estas situaciones virtuales como reales, estas se vuelven reales en sus consecuencias, parafraseando el teorema de Thomas (1928). Esta realidad digital es la que retroalimenta y moldea decisivamente sus identidades y acciones en el mundo analógico.

Para concluir, esta investigación apuesta por capturar esa naturaleza híbrida y dinámica de la religiosidad juvenil, comprendiendo que emerge de una tensión productiva con las posturas institucionales. Al situarme en este microespacio local y cualitativo, adopto la única lente que

permite comprender en profundidad la lúcida observación de Wagner (2012) sobre la analogía entre lo virtual y lo religioso: ambos son mundos construidos a través del ritual y la narrativa, donde «la línea entre lo virtual y lo real se vuelve irremediablemente borrosa»

1.3 Teorizando sus fundamentos: un diálogo entre práctica, agencia y tecnología.

La experiencia religiosa de los jóvenes universitarios se manifiesta, en efecto, en una encrucijada sociológicamente densa donde la secularidad del campus, la herencia de las tradiciones y la lógica inmersiva de la hiperconectividad se entrelazan de formas inéditas. Dar cuenta de esta realidad exige superar cualquier reduccionismo teórico. Por ello, la elección fundamental de esta tesis es la de un enfoque deliberadamente dialógico: un esfuerzo por construir una lente analítica a medida, tan híbrida y multidimensional como el objeto de estudio mismo, poniendo a conversar diversas corrientes teóricas.

El punto de partida lógico para este análisis es la acción misma: el ritual visible en el umbral del espacio ceremonial. Para descifrarlo, encuentro un anclaje insustituible en la sociología clásica. Las formulaciones de Arnold van Gennep (1960) sobre los *ritos de paso* me proporcionan la gramática básica para entender la secuencia observada —separación del mundo profano digital, margen durante el ceremonial y agregación al reconnectarse—. Sin embargo, es en la densa conceptualización de la liminalidad de Víctor Turner (1969) donde encuentro la herramienta analítica de mayor potencia. Turner describe esta fase no como una simple transición, sino como un estado existencial "entre mundos": una zona ambigua y fértil donde las estructuras cotidianas se suspenden, permitiendo que emergan nuevas formas de relación y significado.

Considero, dado lo anterior, que el gesto de apagar el móvil inaugura precisamente una forma de liminalidad contemporánea, una que ocurre no en un espacio geográfico remoto, sino en la interfaz misma de lo físico y lo digital, preparando al sujeto para el ingreso al espacio sagrado. Una vez dentro de dicho espacio, la ritualidad, como propone Catherine Bell (1992), no es solo una estructura que ordena, sino una estrategia cultural de "ritualización" a través de la cual los actores producen activamente la sacralidad, transformando una simple aula en un lugar cargado de trascendencia.

Si bien estos marcos me permiten comprender la forma y la función del ritual, emerge una pregunta más profunda en esta reflexión: ¿qué lógicas internas movilizan estos cuerpos, qué disposiciones invisibles guían el gesto aparentemente simple de silenciar un dispositivo, y cómo se genera el orden social en la interacción cara a cara y, posteriormente, en la red?

Para analizar las disposiciones que los sujetos llevan a la interacción, la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu (1990) es un punto de partida fundamental. El *habitus* nos permite comprender cómo las acciones, a menudo pre-reflexivas, emanen de un sistema de esquemas de percepción y acción incorporados a lo largo de la trayectoria social de los individuos. Explica, por tanto, la coherencia "natural" de sus prácticas. Sin embargo, el *habitus* no se forma en un vacío, sino que es modelado por las estructuras de poder del campo social en el que opera.

Es aquí donde se vuelve indispensable enriquecer este enfoque con el concepto de *discurso* de Michel Foucault (1977). Para Foucault, el discurso no es simplemente un conjunto de enunciados, sino un sistema de poder que produce y regula lo que puede ser dicho, pensado y considerado como "verdadero" en un contexto determinado. Aplicado a los grupos estudiados, esto nos permite ver sus conversaciones no como meros intercambios de opiniones, sino como un campo donde un discurso religioso específico —con sus reglas sobre lo pío, lo herético, lo apropiado— se consolida.

La conexión entre ambos conceptos se vuelve entonces explícita: el discurso foucaultiano funciona como uno de los mecanismos clave que estructura y moldea activamente el *habitus* bourdieusiano. Al definir constantemente lo que es "ser un buen creyente" en el grupo, el discurso religioso no solo regula la palabra, sino que, a través de la repetición y la sanción social, inscribe gradualmente estas normas en los cuerpos y las mentes de los participantes, hasta que se convierten en disposiciones "naturales" de su *habitus* ciberreligioso.

Este marco estructural, que entrelaza disposiciones y poder, cobra vida al descender a la contingencia de la interacción. Es aquí donde la etnometodología de Harold Garfinkel (1967) se vuelve crucial, pues nos permite examinar los métodos prácticos con los que los actores producen y reconocen localmente su orden social. Pero estos métodos no operan en el vacío. Para poder interpretar las situaciones y darles sentido, los individuos se apoyan constantemente

en el “acervo de conocimiento a mano” que postula Alfred Schütz (1967). De este modo, la estructura del *habitus* y el poder del *discurso* se actualizan y vuelven observables a través de las prácticas cotidianas que los miembros emplean, recurriendo a su conocimiento compartido para navegar y construir la realidad de su religiosidad en el entorno digital.

Para analizar el origen de la solidaridad grupal, la teoría de los rituales de interacción de Randall Collins (2004) propone un potente modelo causal. Collins argumenta que cuando un grupo logra un alto grado de co-presencia, comparte un foco de atención y una emocionalidad común, se genera "energía emocional": un sentimiento de confianza y efervescencia que fortalece el lazo social y crea símbolos sagrados para el colectivo. Esta teoría explica perfectamente la generación de la cohesión en momentos de alta intensidad interactiva. Sin embargo, en el contexto de la comunicación digital, asincrónica y fragmentada, esto plantea un problema crucial: ¿cómo perdura dicha energía una vez que el ritual ha concluido?

Es en este punto donde la Teoría del Afecto de Sara Ahmed (2014) ofrece un mecanismo complementario indispensable para comprender la persistencia del lazo en la red. Para Ahmed, las emociones no son estados puramente psicológicos e internos, sino afectos que circulan socialmente y "se adhieren" o "pegan" a ciertos cuerpos, objetos o signos, creando superficies afectivas. Al aplicar esta lente, podemos teorizar que la energía emocional generada en el ritual de Collins no se disipa, sino que, en el entorno digital, se adhiere a significantes específicos —un meme recurrente, un emoji cómplice, una frase que se vuelve un lema—.

De esta forma, ambas teorías se articulan en una explicación más completa: el afecto se ancla en estos objetos virtuales, transformando un estado efervescente y momentáneo (la energía del ritual de Collins) en una atmósfera afectiva estable y archivable que sostiene a la comunidad a lo largo del tiempo (la economía afectiva de Ahmed).

Habiendo explorado la dinámica del ritual y la interacción, el análisis debía ascender lógicamente hacia la pregunta por la construcción intersubjetiva del significado. El andamiaje fundamental para ello reposa en la teoría de Berger y Luckmann (1991). Su modelo dialéctico de externalización, objetivación e internalización me ofrece el pilar para comprender cómo las realidades de estos grupos se crean y solidifican, en una suerte de transposición sociológica del

idealismo de Berkeley (1982), donde una realidad "es" porque es colectivamente producida y sostenida.

Para evitar una visión determinista y dar cuenta de la agencia de los jóvenes, se recurre al concepto de "dualidad de la estructura" de Giddens (1984). Esta perspectiva es indispensable para analizar a los participantes como agentes reflexivos que movilizan recursos para actuar, en lugar de verlos como simples autómatas culturales. Para dar contenido a estos "recursos", recurro al concepto de "cajas de herramientas" culturales de Ann Swidler (1986). Son estos repertorios simbólicos y prácticos los que los jóvenes se apropián para navegar y dar sentido a los complejos y estratificados *mediascapes* (Couldry & Hepp, 2017) que habitan.

Finalmente, este andamiaje estaría incompleto sin atender a la agencia de la propia tecnología. Esto me lleva al cuarto y último pilar de mi marco: la materialidad. Inspirado en la Teoría del Actor-Red (Latour, 2005), abordo la tecnología no como una herramienta pasiva, sino como un *actante* que participa y co-constituye la red de interacciones, con una agencia simétrica a la de los humanos. Esta agencia sociotécnica no solo moldea la interacción, sino que activamente produce el espacio, como argumentaría Lefebvre (1991) en su obra fundamental sobre la producción social del espacio. Así, el espacio digital de WhatsApp y el físico del campus no son meros contenedores, sino productos sociales cargados de significado, donde se inscriben relaciones de poder, como la obra de Setha Low (2009) ayuda a visualizar. El concepto de domesticación tecnológica (Silverstone, 1992) es también me resulta crucial para analizar cómo estos artefactos son integrados en la moral del grupo.

En este marco, las *affordances* de la plataforma —aquellas posibilidades de acción que emergen de la relación entre el usuario y la interfaz (Gibson, 1979)— se convierten en los recursos materiales con los que los sujetos realizan su incesante "trabajo de frontera" simbólico (Gieryn, 1983). Sin embargo, esta actividad nunca es del todo libre, pues se inscribe en una arquitectura que no es neutral. Para añadir esta dimensión crítica, integro la perspectiva de José van Dijck (2013), quien nos insta a analizar las plataformas como "culturas de conectividad". Este enfoque me permite trascender la visión de la tecnología como una mera herramienta y cuestionar cómo la lógica corporativa subyacente de WhatsApp —con sus imperativos de dataficación y su opaca

gobernanza algorítmica— podría estar co-producido sutilmente el fenómeno que me dispongo a observar.

En su conjunto, este enfoque dialógico aproxima a esta investigación al campo de la sociología de la religiosidad digital (cf. Campbell, 2010; Hjarvard, 2013). Al analizar la intersección físico-digital como un campo unificado, el objetivo es superar narrativas simplistas sobre una supuesta "desmaterialización" de la religión. Por el contrario, subrayo la persistencia de la corporalidad (Pink et al., 2016) y la espacialidad vivida (Hine, 2015) en la construcción de estas nuevas formas de fe.

La propuesta, por tanto, no es un mero eclecticismo teórico. Es un esfuerzo consciente por articular de forma integrada cuatro niveles de análisis —el ritual, la práctica, el significado y la materialidad—, ofreciendo una lente multidimensional que considero indispensable para comprender religiosidad digital vivida. Así, la investigación adquiere un fondo teórico coherente que no solo la sustenta, sino que asegura la consistencia de su despliegue empírico, habilitando una respuesta sociológicamente profunda a las preguntas que la animan.

1.4 Brújula de la indagación: el diálogo entre la pregunta y los objetivos.

A esta altura del recorrido teórico conceptual, es posible trazar con precisión el armazón que más que delimitar la investigación propuesta, la convoca. La encrucijada socio-tecnológica descrita —que ancla lo macrosocial en la interacción micro— exige una interrogante central que capture su complejidad y que permita a su vez, la libertad para explorar la existencia de la serendipia circundante. En este contexto, donde la sociabilidad mediada tecnológicamente es un potente locus para la construcción de significados, emerge la pregunta que marca el compás de la presente tesis:

- *Pregunta de Investigación (PI): ¿Cómo las interacciones sociales mediadas por plataformas digitales, ocurridas entre miembros de comunidades religiosas universitarias, configuran su religiosidad en un contexto virtual?*

Formulada de este modo, la pregunta dirige la mirada hacia procesos microsociológicos donde las interacciones son variables explicativas clave. Sitúa el análisis en comunidades religiosas

universitarias como contexto empírico y enfoca el resultado: la configuración de la religiosidad digital. En esencia, y evocando el constructivismo de Berger y Luckmann (1991), indaga cómo la realidad religiosa se construye en entornos digitales mediante procesos de negociación activa (Campbell, 2020), donde las *affordances* de las plataformas (Hutchby, 2001) estructuran posibilidades de acción colectiva. Para acometer esta tarea, la investigación se guía por un Objetivo General (OG) que actúa como faro conceptual, respondiendo con un movimiento amplio a la pregunta planteada:

- *Objetivo General (OG): ‘Describir la religiosidad digital tal como es configurada por la comunicación mediada en plataformas digitales efectuada por miembros de comunidades religiosas universitarias’.*

Este objetivo compromete la investigación con una descripción densa (Geertz, 1973) del fenómeno, ahora desde una acción definida y metodológicamente empírica. No se limita a enumerar prácticas, sino que busca cartografiar las texturas simbólicas y las lógicas internas de la religiosidad digital vivida, prestando especial atención al papel constitutivo de la comunicación digital. Para alcanzar esta meta y avanzar en una suerte de coreografía metodológica, la indagación se desplegará a través de tres Objetivos Específicos (OE) interconectados y acumulativos:

- *OE1: Analizar los efectos de la comunicación digital en la reconstitución del dogma y la práctica religiosa cotidiana de los miembros de comunidades religiosas universitarias.*

Este primer paso se adentra en cómo las interacciones digitales —desde debates hasta la circulación de memes— impactan, negocian o desafían las creencias y rutinas de los miembros de la comunidad. Se busca desentrañar, desde un prisma que combina el interaccionismo simbólico (Blumer, 1969; Goffman, 1959) con estudios sobre religión digital (Campbell, 2010; Helland, 2000), los mecanismos por los cuales la comunicación mediada incide en la estructura cognitiva y afectiva de la religiosidad:

- *OE2: Comparar la influencia de la comunicación tradicional con la utilizada en plataformas digitales en la reconstitución de las prácticas religiosas.*

Aquí se introduce una dimensión comparativa esencial. Se busca discernir las especificidades de la comunicación digital contrastándola con las formas tradicionales (sermones, estudios presenciales). Este análisis, informado por teorías de la comunicación mediada (Castells, 2009; Van Dijk, 2012), permitirá sopesar el peso relativo de cada ecología comunicativa y comprender qué sustituye, complementa o reconfigura la tecnología en la transmisión de las prácticas religiosas:

- *OE3: Describir las dinámicas emergentes resultantes de las modificaciones en la reconstitución del dogma y la práctica religiosa cotidiana a partir de la comunicación en plataformas digitales.*

Finalmente, este objetivo se enfoca en la novedad sistémica. Una vez analizados los efectos (OE1) y comparadas las influencias (OE2), se describirán los nuevos patrones de comportamiento, las formas emergentes de organización (grupos de WhatsApp como ágoras religiosas cerradas y autopoyéticas) y las nuevas comprensiones de la identidad que cristalizan. Se trata, en línea con estudios de etnografía digital (Hine, 2015), de captar la emergencia de nuevas dinámicas sociales que definen esta particular religiosidad mediada.

En conjunto, esta pregunta y estos objetivos conforman el armazón teórico - epistémico fundamental de esta tesis. Definen con precisión el qué, el por qué y el cómo de la indagación, orquestando el ritmo y la dirección del análisis empírico y la estructuración final del argumento.

1.5 Una breve aproximación metodológica: desvelando la religiosidad híbrida.

La naturaleza intrincada del problema de investigación —su complejidad inherente, su dimensión procesual y su profunda carga significativa— demandaba una aproximación metodológica capaz de ir más allá de la superficie. Por ello, opté por un enfoque cualitativo, sólidamente anclado en una epistemología interpretativa (cf. Bryman, 2016), pues se parte de la premisa de que solo a través de una inmersión profunda es posible desentrañar las sutilezas de la religiosidad híbrida en su dimensión vivida. De manera específica, el diseño articula sensibilidades etnográficas y fenomenológicas en un proceso recursivo, permitiendo así trascender la mera cuantificación para adentrarse en las lógicas prácticas, las performances situadas y los densos universos de significado que los actores construyen.

La primera estrategia desplegada fue, por tanto, la observación etnográfica intensiva. La mirada se posó, con intencionalidad analítica, en los pasillos, umbrales y accesos a los espacios religiosos dentro del campus, ya que la indagación inicial los había revelado como puntos nodales de transición y negociación (Hammersley & Atkinson, 2007). Se adoptó una sensibilidad microetnográfica, prestando atención no solo a la interacción verbal (Goffman, 1959), sino también a la gramática no verbal del cuerpo. Los gestos y las posturas se analizaron como manifestaciones del *habitus* (Bourdieu, 1977) —esas disposiciones incorporadas que revelan la historia social del sujeto—. A su vez, el acto de gestionar la tecnología se interpretó como un marcador performativo de la transición *liminal* (Turner, 1969), un rito que separa el espacio profano del sagrado. El objetivo último de esta fase fue lograr una "descripción densa" (Geertz, 1973), capaz de interpretar el significado cultural de estos actos en su contexto.

No obstante, resulta metodológicamente imperativo reconocer las limitaciones de la observación para acceder plenamente a la perspectiva subjetiva de los grupos religiosos. Para dar cuenta de los cuestionamiento detrás de los actos, se complementó la etnografía con una serie de entrevistas semiestructuradas.

Esta decisión resultó esencial para dar voz a los estudiantes, abriendo una vía de acceso a sus experiencias narradas y a los significados que atribuyen a sus prácticas (Kvale & Brinkmann, 2009). Guiadas por un protocolo flexible, estas conversaciones fueron fundamentales para comprender la dimensión de la "experiencia vivida" (Van Manen, 1990) que define a esta religiosidad híbrida.

La fortaleza de este diseño metodológico reside, en gran medida, en la triangulación sistemática de los datos (Denzin, 1978; Flick, 2004). Entendida no como una búsqueda de validación en un sentido positivista, sino como una estrategia robusta para una comprensión multidimensional del fenómeno, se estableció un diálogo constante entre las distintas fuentes.

De este modo, los datos etnográficos —lo que se observó— informaron y orientaron las preguntas en las entrevistas, mientras que los relatos emergentes —lo que se contó— proporcionaron claves interpretativas vitales para analizar y dar un sentido más profundo a las observaciones.

Esta complementariedad metodológica (Jick, 1979) fue, en definitiva, la estrategia fundamental para abordar las múltiples y entrelazadas facetas del objeto de estudio.

Adicionalmente, considero que la articulación metodológica de esta investigación se cimentó sobre dos aspectos fundamentales que merecen ser explicitados:

- Consideraciones Éticas y Resguardos Metodológicos: El compromiso con los principios éticos que rigen la investigación con seres humanos fue central e irrenunciable. Se adoptaron múltiples resguardos a lo largo de todo el proceso: desde el contacto previo y transparente con informantes clave y líderes grupales, pasando por una explicación detallada de los objetivos y procedimientos de la investigación, hasta la obtención de un consentimiento informado *escrito y voluntario* de todos los participantes . Se garantizó la anonimización completa de los sujetos mediante el uso de pseudónimos cuidadosamente elegidos y descripciones espaciales esquemáticas que preservaran la confidencialidad del contexto institucional. Se omiten los nombres de ciudad e institución para preservar la integridad contextual (Nissenbaum, 2010) en un entorno de confianza cerrada (WhatsApp), siguiendo AoIR 2019.

Las notas de campo y las transcripciones de las entrevistas se centraron estrictamente en la información pertinente a los objetivos de la investigación, evitando deliberadamente la recolección de detalles identificatorios o personales no necesarios. Las entrevistas se realizaron en entornos neutrales, privados y confidenciales. El análisis de datos se llevó a cabo preservando estrictamente el anonimato, utilizando citas textuales breves y codificadas.

- En lo vinculado a mi posicionalidad, reconozco en esta investigación la imposibilidad de una neutralidad positivista; en su lugar, abrazo la perspectiva del conocimiento situado (Haraway, 1988), que asume que toda mirada está anclada en una posición particular. Lejos de ser un sesgo por eliminar, mi propia posicionalidad se convierte aquí en la lente analítica a través de la cual se construye el conocimiento. Esta lente no es simple ni monolítica, sino un complejo instrumento articulado sobre tres ejes interconectados que moldearon mi acceso al campo, las preguntas que formulé y, en última instancia, las interpretaciones que emergieron.

El primer eje es mi rol como docente en la institución estudiada. Esta condición me proveyó de un sentido práctico (Bourdieu, 1990) del campo, una familiaridad íntima con sus rutinas, ritmos y códigos institucionales que facilitó enormemente la decodificación inicial de las interacciones. Sin embargo, esta cercanía venía aparejada de una ineludible asimetría de poder/saber (Foucault, 1977). Fui plenamente consciente de que mi acceso, la validación de mi presencia e incluso el acto final de la escritura podían operar como dispositivos de poder. Por ello, esta tensión fue gestionada mediante la explicitación constante de mi rol como investigador y el fomento de una interlocución crítica, mitigada por no ser profesor directo de los participantes, pero que aun así exigió una vigilancia constante para neutralizar cualquier dinámica extractivista. Para ello, opté por anonimizar tanto la ciudad como la institución, separando mi rol docente del dispositivo evaluativo para construir un espacio de mayor confianza.

A esta familiaridad institucional se sumó una de orden cultural. Mi socialización en un país cristianizado, con una educación que transitó por instituciones católicas, evangélicas y laicas, me proveyó de un valioso capital cultural religioso incorporado. Más que un mero conocimiento doctrinal, esta condición me otorgó una comprensión pre-reflexiva de la gramática simbólica y performativa que estructura la religiosidad de los participantes. Hizo posible, por ejemplo, identificar conceptos como el "testimonio" o la "comunión" no como simples categorías teológicas, sino como rituales discursivos que producen y reafirman la identidad colectiva. Esta familiaridad, no obstante, planteaba un desafío metodológico crucial: distinguir entre un posible sesgo y un legítimo acervo cultural. Comprendí que este bagaje cultural no era un obstáculo, sino una materia prima que, al ser contrastada y refinada por el rigor de la sociología de la religión, la microetnografía y la fenomenología, podía transmutar en un conocimiento sistematizado y contextualizado.

El tercer y decisivo eje fue, paradójicamente, una distancia. Mi condición de investigador formado en la era pre-smartphone estudiando a nativos de la Generación Z configuró una fecunda distancia generacional que utilicé deliberadamente como herramienta. Este extrañamiento productivo fue crucial: mientras los participantes naturalizaban las embodied practices (Wacquant, 2015) de la vida digital, yo las registraba como artefactos

culturales densos y decodificables. Prácticas como la gestión simultánea de la copresencia y la atención digital, la sintaxis multimodal del chat o los ritmos sincopados de la interacción no fueron dadas por sentadas, sino analizadas como el tejido mismo de su realidad social. Este extrañamiento me permitió, por tanto, objetivar su habitus digital y tratarlo no como un telón de fondo, sino como un objeto central de la indagación sociológica.

Esta triple condición —familiaridad institucional, bagaje cultural y distancia generacional— me situó inevitablemente en una posición intersticial: ni plenamente insider ni completamente outsider (Merton, 1972; Dwyer & Buckle, 2009). Fue precisamente desde esta encrucijada desde donde pude habilitar un extrañamiento productivo sin romper jamás la inteligibilidad cultural del campo, aprovechando la tensión entre la cercanía y la distancia como motor del análisis.

Gestionar esta compleja subjetividad exigió un andamiaje metodológico anclado en la reflexividad. Siguiendo el ideal weberiano, la praxis se tradujo en una sociología comprensiva (*Verstehen*) que cuida la libertad de juicio de valor (*werturteilsfreiheit*) en el análisis, distinguiendo con rigor entre descripción e interpretación. Esto se materializó en una reflexividad metodológica constante (Alvesson & Sköldberg, 2018), que fue, primero, teórica, al reconocer cómo mi marco constructivista afinaba la sensibilidad hacia la negociación; y segundo, corporal, pues los memos de campo registraron no solo observaciones, sino mis propias reacciones somáticas y afectivas, utilizando el cuerpo como instrumento para medir la atmósfera social. Este dispositivo de vigilancia se complementó con la triangulación (Denzin, 1978) entre fuentes, la búsqueda sistemática de casos negativos para desafiar patrones emergentes y la revisión sistemática de los avances como controles de credibilidad (Lincoln & Guba, 1985). Todas estas decisiones se guiaron por una ética situada (Guillemin & Gillam, 2004), sensible a los dilemas que emergían del propio trabajo de campo.

Este ejercicio de vigilancia se extendió al propio acto de la escritura, reconociendo que este impone una coherencia narrativa sobre la experiencia vivida y nos hace partícipes de la "crisis de la representación" etnográfica (cf. Clifford & Marcus, 1986). Todo este

andamiaje metodológico buscó, en definitiva, reforzar la transparencia y la robustez interpretativa de los hallazgos, pilares que Lincoln y Guba (1985) identifican como fundamentales para la credibilidad del conocimiento cualitativo.

Esta aproximación metodológica, en su conjunto y en la articulación de sus componentes, se alinea coherentemente con el marco teórico dialógico previamente expuesto y posiciona óptimamente la investigación para abordar la complejidad del fenómeno y responder de manera profunda a las preguntas de investigación planteadas.

1.6 Estructurando la tesis como un proceso: el itinerario analítico.

El viaje intelectual que constituye esta tesis se articula a través de un itinerario analítico diseñado para desentrañar progresivamente las complejidades de la religiosidad digital juvenil. A continuación, se presentan los capítulos que componen este recorrido, explicando no solo su contenido, sino la lógica que los engarza en una secuencia argumental coherente.

- I. Introduciendo la temática: cartografía de una indagación. Este capítulo inicial levanta el telón de la investigación a partir de un enigma etnográfico: el ritual de los jóvenes al desconectarse digitalmente para ingresar a un espacio religioso. Se justifica la pertinencia de estudiar esta "frontera híbrida", se traza el mapa conceptual de la tesis presentando la pregunta y los objetivos, y se esboza tanto el marco teórico como el metodológico que guiarán el análisis.
- II. Fundamentos teóricos: comprendiendo la construcción de la religiosidad digital. Este capítulo erige el andamiaje conceptual que sostiene todo el estudio. Aquí se teje un diálogo entre las teorías de la religión, la juventud y la cibercultura, trazando la compleja relación histórica entre fe y tecnología y situando el debate en el contexto religioso específico de Chile. Su propósito es doble: identificar el vacío en la literatura que esta tesis busca llenar y forjar un lenguaje analítico preciso para interpretar los hallazgos.
- III. Una reflexión metodológica: un enfoque fenomenoetnográfico. Para dar un cauce empírico a la arquitectura teórica, este capítulo detalla el "cómo" de la investigación. Se

justifica la elección de una aproximación cualitativa integrada y se presenta la propuesta de abordaje ‘fenomenoetnográfica’ : una sinergia metodológica que combina la microetnografía para capturar el "hacer" situado , con la fenomenología para acceder al "decir" y al "sentir" de la experiencia vivida. Se argumenta que esta articulación es indispensable para aprehender la naturaleza dual del objeto de estudio.

- IV. El ritual de la desconexión: etnografía del umbral físico-digital. Aquí comienza el viaje empírico, anclando la investigación en la interacción física. Mediante la microetnografía, se explora cómo los estudiantes negocian corporal y espacialmente la frontera entre lo profano (el pasillo) y lo sagrado (el aula). El análisis se centra en el "silencio tecnológico" como un rito de paso contemporáneo, donde el manejo del smartphone se revela no como un acto trivial, sino como un marcador fundamental de la transición hacia una liturgia desconectada.
- V. De la utilidad a la comunidad: génesis y consolidación del grupo virtual. Habiendo explorado el rito de desconexión, el foco se desplaza lógicamente a lo que sucede tras la reconexión: el nacimiento del grupo virtual. Este capítulo examina cómo una interacción inicialmente funcional —coordinar tareas— evoluciona hacia la construcción de confianza , un pilar que se consolida a través de la crítica compartida hacia la institución de origen. Es esta confianza la que cataliza la forja de una identidad religiosa digital distintiva.
- VI. El arquitecto colectivo: la construcción social de la realidad ciberreligiosa. Sobre los cimientos de la confianza y la identidad, este capítulo asciende en el nivel de análisis para desentrañar cómo el grupo edifica su propia realidad social. Se aplica el marco de Berger y Luckmann (1991) para rastrear el proceso completo de construcción de su mundo compartido: desde la externalización de ideas en formatos digitales (memes, videos, textos) , pasando por la objetivación de estas a través de la negociación colectiva, hasta su sedimentación como un universo simbólico sólido y operativo.
- VII. Conceptualizando la religiosidad digital vivida y sus fronteras. Tras desglosar los procesos empíricos, este capítulo realiza una síntesis conceptual que emerge directamente de los datos. El objetivo es ofrecer una definición densa de la religiosidad

digital tal como se manifestó en los grupos , un fenómeno co-construido que va de lo individual a lo colectivo. Se exploran, de manera crucial, sus límites sociotécnicos: las tensiones con la tecnología compleja , la "tiranía de lo breve" y, especialmente, el desafío ontológico y hermenéutico que plantea la Inteligencia Artificial.

- VIII. Diálogos y resonancias: discusión teórica de los hallazgos. Con una definición empíricamente fundamentada ya establecida, este capítulo amplía la mirada para poner los hallazgos en un diálogo profundo con un espectro más amplio de la teoría sociológica. Se retoman y expanden los marcos iniciales para mostrar cómo los resultados de esta tesis iluminan, desafían o matizan debates mayores sobre modernidad tardía, hibridación cultural y las transformaciones de la religión en la era digital.
- IX. Concluyendo el viaje: tejidos digitales de lo sagrado. Finalmente, este capítulo conclusivo recoge las hebras de toda la argumentación para ofrecer una respuesta sintética y fundamentada a la pregunta central de la tesis. Se recopilan los argumentos clave —desde el "silencio elocuente" que da a luz a la "palabra digital" hasta la construcción de una identidad colectiva— , se subraya el aporte principal del estudio, se reconocen sus limitaciones y se sugieren futuras líneas de investigación que se abren a partir de este trabajo.

Este itinerario, como se ha mostrado, no es arbitrario. Se ha construido sobre una lógica sociológica que avanza de lo concreto a lo abstracto, de lo físico a lo virtual y de la microinteracción a la macroteoría. La progresión busca reflejar fielmente cómo estos actores, como arquitectos colectivos, edifican su mundo ciberreligioso, ladrillo a ladrillo digital.

1.7 A modo de cierre y transición al análisis.

Concluida esta introducción, he procurado establecer un fundamento para la investigación que se despliega a continuación. La delimitación del problema, la justificación de su pertinencia, la articulación del marco teórico, la explicitación de la estrategia metodológica y la hoja de ruta argumental constituyen la arquitectura lógica para abordar rigurosamente el objeto de estudio. La intención ha sido demostrar no solo la relevancia del tema, sino la solidez del enfoque adoptado.

Los capítulos que siguen se sumergirán ahora en la densidad de la evidencia empírica, buscando no solo validar este marco, sino permitir que los datos lo enriquezcan y lo desafíen. Se confía en que este examen detallado ofrecerá una comprensión sociológicamente informada y profundamente matizada de cómo los jóvenes universitarios *hacen* y *viven* lo sagrado en la encrucijada digital contemporánea. Se invita, por tanto, al lector a proseguir en este análisis, con la expectativa de que sus resultados permitan avanzar en la conceptualización de las transformaciones actuales de la religión, la espacialidad y la interacción social, contribuyendo así de manera significativa al debate disciplinar en sociología.

II. Fundamentos teóricos: comprendiendo la construcción de la religiosidad en un contexto digital en jóvenes universitarios.

2.1 Introducción: tejiendo la trama entre religiosidad y cibercultura.

“Los jóvenes crean su propia identidad, que es mixta y resultado de un bricolaje. Cada individuo tiene concepciones y motivaciones diferentes respecto a su identidad religiosa. En este sentido, la religiosidad y la identidad se nutren de distintas dinámicas sociales y psicológicas; en general, parecen estar relacionadas con el tiempo, el espacio y los procesos de socialización.”
(Center for Youth and Religious Studies [CYRS], 2023) .

La comprensión de la religiosidad juvenil en la era digital exige un marco teórico que trascienda el análisis de fenómenos aislados, para situarse en la intersección dinámica, y a menudo conflictiva, de tres vectores conceptuales complejos: la religiosidad, la juventud y la tecnología. La premisa analítica fundamental que guía esta exploración radica en que las dinámicas microsociales, en un espacio físico delimitado, son cruciales para entender la configuración de nuevas formas de experiencia religiosa. Frente a esta reflexión, surge una pregunta teórico-metodológica inicial: ¿basta con observar las tendencias macro, o es en la filigrana de la interacción situada donde se negocia el verdadero sentido? La convicción que articula esta tesis es que precisamente en el nivel micro es donde las grandes transformaciones estructurales —tecnológicas, sociales o religiosas— se refractan y cobran significado para los individuos. Es a través de esta negociación situada donde las propias estructuras son reproducidas o, potencialmente, transformadas.

El enfoque escogido se orienta decididamente a capturar la experiencia vivida de los actores. Procuro esclarecer, bajo este punto, cómo estos atribuyen sentido, subjetivamente y en interacción, a las profundas transformaciones digitales que atraviesan sus prácticas y creencias. El foco empírico en jóvenes creyentes universitarios de una ciudad, capital regional, del centro sur Chile, ofrece para ello un punto de partida revelador. La ciudad escogida, cuyo nombre se anonimizó por motivos de confidencialidad para la presente investigación, posee una

concentración de vida universitaria y una sostenida religiosidad que se divide en un catolicismo tradicional e histórico y un pentecostalismo evangélico misceláneo y activo, configuran un microcosmos donde estas dinámicas se manifiestan con una intensidad particular, permitiendo una observación situada y cualitativamente densa.

Los sujetos de estudio se encuentran, en efecto, en una encrucijada socio-histórica clave, habitando la tensión entre dos fuerzas culturales de gran magnitud. Por un lado, son herederos de tradiciones religiosas —católica y evangélica— que, como han demostrado sociólogos como David Martin (1990) y Cristián Parker (1993), poseen en América Latina una profunda tradición y una probada resiliencia, lejos de ser meras reliquias del pasado. Por otro lado, y de manera simultánea, han sido socializados en una cultura digital omnipresente; un entramado de prácticas y sensibilidades que, como apuntan los trabajos de Marc Prensky (2001) y Danah Boyd (2014), reconfigura desde sus cimientos los modos de construir identidad y comunidad.

La premisa que articula esta investigación, por tanto, rechaza la idea de que se trate de dos mundos paralelos que simplemente se "influyan". Por el contrario, y siguiendo el análisis de Nick Couldry y Andreas Hepp (2017), se propone comprender esta intersección como una única realidad sociotécnica. Desde esta perspectiva, la mediación digital deja de ser un factor externo para ser reconocida como parte del tejido estructural que constituye la vida social contemporánea y, por ende, la experiencia misma de la religiosidad.

El objeto de estudio se posiciona teóricamente, por tanto, en la dialéctica entre la lógica de la religión institucional —con su normatividad y jerarquía— y la lógica participativa y descentralizada de la cibercultura (Campbell, 2010; Lövheim, 2011). Para analizar esta tensión, postulo que es indispensable superar la noción de la tecnología como un mero vehículo, como ya han advertido autores como Stolow (2005) y Eisenlohr (2012). Por el contrario, la tecnología digital se entiende aquí como un agente activo que participa constitutivamente en la redefinición de lo religioso.

Esta agencia tecnológica opera a través de mecanismos concretos que alteran la experiencia religiosa. En un nivel micro, la "intra-acción material-discursiva" de N. Katherine Hayles (2017) nos permite ver que el sujeto no "usa" el dispositivo, sino que "intra-actúa" con él, co-

constituyendo la experiencia en un gesto donde la materialidad misma del aparato —su vibración, su interfaz— se vuelve parte de la performance religiosa. En un nivel macro-estructural, este fenómeno se complementa con la "dataficación de lo sagrado" (Lupton, 2020), proceso mediante el cual las plataformas imponen su propia lógica de cuantificación a la espiritualidad, transformando la oración o la meditación en datos y métricas. La ecuación de la religiosidad, por tanto, se ve profundamente alterada por la introducción de estas *affordances* y lógicas inherentes a la plataforma misma.

Esta fricción conceptual cobra vida en las prácticas cotidianas de los jóvenes. Lejos de ser receptores pasivos, ellos navegan activamente la tensión entre las formas heredadas y las nuevas avenidas que abren los entornos digitales. Esta dinámica los constituye como "prosumidores espirituales", en la línea del concepto de "convergencia cultural" de Henry Jenkins (2006), pues no solo consumen, sino que resignifican y producen activamente contenidos religiosos. La práctica de estos jóvenes se asemeja a lo que Nancy Ammerman (2003) denomina "bricolaje espiritual". Se trata de un proceso donde los individuos ensamblan creativamente elementos de distintas fuentes para forjar una fe que les resulte personalizada y significativa.

Esta práctica de bricolaje, a su vez, no es un fenómeno aislado; es la manifestación religiosa de las trayectorias identitarias individualizadas que caracterizan a la modernidad tardía (Giddens, 1991; Beck & Beck-Gernsheim, 2002). El resultado de este proceso es la emergencia de una identidad religiosa fundamentalmente híbrida, que se aleja de la recepción pasiva desde jerarquías tradicionales para centrarse en la negociación activa dentro de redes descentralizadas. Se forjan así identidades que combinan creativamente la tradición con la cultura digital, a menudo articuladas a través de contenidos generados por los propios usuarios, como ha constatado la investigación reciente en el campo (Seitakhmetova & Zhandossova, 2025).

Continuando con esta línea argumentativa, la identidad se convierte en un "artefacto social" dinámico, como lo conceptualiza Stephen Bidwell (2008), que no solo se construye relationalmente, sino que, como añade Elizaveta Fedorova (2020), integra materiales de la cibercultura —memes, lógicas de redes— como parte de su expresión espiritual. Este esfuerzo por construir una identidad visible y coherente en la red no es un mero pasatiempo; puede

funcionar como un importante recurso de autoafirmación personal y social, particularmente en contextos de incertidumbre, como ha señalado Lori Peek (2005).

Con base en lo anterior, lo teórico se despliega a través de un itinerario deliberado, una suerte de excavación arqueológica en las capas de esta compleja tensión. El recorrido inicia con una genealogía de la relación entre religión y tecnología, un paso necesario para contextualizar el presente y reconocer, siguiendo a Stewart Hoover (2006), que lo digital se inscribe en una larga historia de adaptaciones mutuas. Desde esta perspectiva histórica, la atención se centra luego en el impacto específico de las redes sociales digitales, abordando la crucial tensión entre su potencial democratizador y las nuevas formas de control que autores como Sherry Turkle (2011) y José van Dijck (2013) han analizado críticamente.

Este recorrido teórico culmina, por tanto, en la necesidad de definir con precisión el fenómeno central de esta tesis: la religiosidad digital. Lejos de entenderla como una simple transposición de la religiosidad tradicional, se define, en diálogo con los trabajos fundacionales de Campbell (2012), Hjarvard (2008) y Helland (2000), como una forma distintiva y emergente de religiosidad, cuya característica principal es ser negociada activamente en contextos mediados, donde la autoridad y la pertenencia son constantemente reinterpretadas.

Para comprenderla en su totalidad, sin embargo, se debe descender desde el análisis de las plataformas a la experiencia viva. Esto implica examinar, por un lado, cómo lo sagrado se co-construye comunicativamente (Knoblauch, 2009) y, por otro, cómo la experiencia religiosa sigue anclada en el cuerpo como *locus* central (Csordas, 1997), conectando así lo macro-social con la subjetividad encarnada. Esta perspectiva es crucial, pues como insiste Maria Bakardjieva (2005), este tipo de religiosidad no flota en un vacío digital, sino que se arraiga en las construcciones significativas de la vida cotidiana, donde toda negociación simbólica depende, en última instancia, de la experiencia de los creyentes.

2.2 La religión tradicional ante el espejo tecnológico: historia y adaptación.

Para comprender cabalmente la emergencia de la religiosidad digital, resulta indispensable ir más allá de la superficie del presente digital y adoptar una perspectiva genealógica. Se impone, como un imperativo metodológico, trazar el proceso histórico —prolongado, no lineal y contencioso— que ha marcado la compleja relación entre religión y tecnología. Lejos de concebir este recorrido como una simple sucesión de adopciones instrumentales, se aborda como una evolución selectiva, donde la viabilidad de cada nueva tecnología estuvo condicionada no solo por su utilidad, sino, crucialmente, por su resonancia o disonancia con los sistemas religiosos vigentes. La indagación se dirige, entonces, hacia una cuestión más profunda, una constante histórica: ¿se trató siempre de una adaptación funcional y pacífica, o a menudo de una encarnizada lucha por el control simbólico y la definición misma de lo sagrado?

Como marco interpretativo general, esta sección se sitúa en diálogo constante con la dialéctica weberiana: esa tensión persistente entre las fuerzas del "desencantamiento" racionalizador del mundo y las igualmente persistentes formas de "reencantamiento" (Weber, 1978). Se argumenta aquí que la tecnología nunca ha sido un espectador en este drama sociológico. Por el contrario, ha participado activamente en él, a veces acelerando la racionalización, otras posibilitando nuevos e inesperados reencantamientos. La interrogante que esta genealogía busca iluminar es, por tanto, si en la era digital asistimos a un reencantamiento tecnológicamente mediado (cf. Campbell & Lövheim, 2011), o si enfrentamos una forma más sutil de racionalización disfrazada de conexión.

Un primer hito paradigmático en esta historia es la imprenta de tipos móviles. Su impacto trascendió lo técnico para convertirse en un catalizador de transformaciones religiosas, con la Reforma Protestante como su manifestación más evidente (Eisenstein, 2012; Duffy, 2022.). Al permitir una difusión masiva y estandarizada de los textos sagrados, esta tecnología desafió radicalmente la estructura de poder eclesiástica, que basaba su autoridad en el monopolio de la interpretación de manuscritos escasos.

Este cambio estructural, en perfecta alineación con la tesis weberiana, fomentó una racionalización de la fe. La práctica religiosa se desplazó hacia la lectura individual y silenciosa,

un cambio radical en el *sensorium* colectivo —un tránsito del oído comunitario a la vista individual, como analizaría Walter Ong (1982)— que contribuyó al desencantamiento de ciertas prácticas rituales orales. Paradójicamente, y como nos recordaría Walter Benjamin (2008), al destruir el "aura" del manuscrito único, la reproducción técnica pudo investir al texto impreso de una nueva sacralidad, ahora accesible a las masas.

Pero, ¿fue esta nueva esfera textual puramente liberadora? Si bien modificó la sociabilidad al fomentar "comunidades imaginadas" (Anderson, 1983) y reconfiguró la esfera pública (Habermas, 1984), facilitando un espacio para el debate racional, este hito revela la ambivalencia fundamental de la tecnología. Democratiza y racionaliza (McKim, 2014; Pettegree, 2020), pero también estandariza y ejerce poder. La perspectiva de Michel Foucault (1977) resulta aquí importante: la imprenta no solo liberó, sino que funcionó como un "dispositivo" de poder que produjo activamente subjetividades religiosas específicas, más individualistas, textuales y disciplinadas. Este hito, por tanto, nos hereda una pregunta analítica fundamental: ¿de qué maneras la religiosidad digital actual reproduce esta dialéctica entre la democratización del acceso y la emergencia de nuevas disciplinas subjetivas?

A diferencia de la imprenta, la llegada de la radio pareció suscitar una adaptación más pragmática, siendo adoptada como vehículo para "desterritorializar" el mensaje y alcanzar audiencias masivas (Stout y Buddenbaum, 2006; Sultana, 2014). Se interpreta esta actitud como una táctica en la dialéctica weberiana: el uso de un medio moderno para posibilitar formas de 'reencantamiento' a distancia. La radio introdujo una nueva textura sensorial en la religión: la intimidad de la voz del predicador, creando una poderosa sensación de presencia y "espacios de saberes compartidos" (Lévy, 1997). Sin embargo, ¿qué costo social tuvo esta aparente facilidad de integración? La crítica de la Escuela de Frankfurt se vuelve pertinente.

La centralización del mensaje reforzó relaciones de poder asimétricas, con el riesgo de moldear, como advertiría Herbert Marcuse (1964), una receptividad acrítica en un oyente que, aunque fiel, se encontraba en una posición de pasividad. Esto nos lleva a otra pregunta clave para el presente: ¿la interactividad digital supera esta pasividad o crea nuevas y más sutiles formas de receptividad acrítica frente a los algoritmos y los líderes de opinión digitales?

Si la radio introdujo la voz, la televisión intensificó la dimensión visual y espectacular. El auge del televangelismo (Hoover, 1988) puede interpretarse como un exitoso intento de reencantamiento mediático a gran escala. No obstante, este fenómeno atrajo la atención de teóricos críticos que temían que la lógica de la "industria cultural" (Horkheimer & Adorno, 1947) banalizara lo sagrado, convirtiéndolo, como diría Guy Debord (1967), en una manifestación más de la "sociedad del espectáculo". Aunque posibilitó "relaciones parasociales" con figuras carismáticas (Horton & Wohl, 1956), la espectacularización generó fundadas críticas sobre la reducción de la fe a un producto de consumo emocional (Postman, 1985). La lección analítica es clara: debemos preguntarnos cómo la lógica visual y performativa de plataformas como Instagram o TikTok reconfigura la expresión religiosa, ¿la profundiza o la espectaculariza?

Este desplazamiento histórico obliga a reorientar la indagación con una pregunta aún más acuciante: ¿qué rupturas cualitativas introdujo internet al ser un medio no ya de masas, sino reticular e interactivo? La fricción entre la arquitectura descentralizada de la red y las estructuras centralizadas de las religiones se volvió el nuevo campo de batalla (Campbell, 2017). La distinción de Christopher Helland (2000) entre 'religión online' (información) y 'online religion' (práctica vivida) marcó un antes y un después, pues evidenció que la tecnología no solo transmite, sino que activamente habilita nuevas formas de ser religión. Al erosionar los monopolios interpretativos, internet fomenta el "bricolaje" religioso (Ammerman, 2003) y una fe más individualizada (Cheong, 2017).

Este recorrido genealógico, por tanto, no es un mero telón de fondo. Es la forja de nuestra lente analítica. Nos ha provisto de un conjunto de tensiones dialécticas recurrentes —autonomía vs. control, reencantamiento vs. racionalización, comunidad vs. individualización, experiencia encarnada vs. lógica mediática— que resultan indispensables para analizar con rigor el presente. Comprender la trayectoria de la relación entre religión y tecnología (Hoover, 2006) nos permite evitar determinismos simplistas y estar atentos no solo a las continuidades, sino a las discontinuidades radicales introducidas por lo digital: la interactividad simétrica, la cultura participativa y la datificación. Son estas características cualitativamente diferentes las que justifican un enfoque detallado en la religiosidad digital como la más reciente y quizás más transformadora etapa de esta larga historia, sentando las bases para abordar empíricamente su construcción en la experiencia vivida de los jóvenes estudiados.

2.3 El ágora digital: redes sociales, religiosidad y fricción institucional.

Al avanzar en el análisis, se constata que la religiosidad digital emerge en el corazón de una fricción constitutiva. Se puede comprender este fenómeno no como un objeto estático, sino como el proceso dinámico que resulta de la interacción entre las directrices institucionales, las lógicas de las plataformas y las apropiaciones de los usuarios. Es en esta tensión donde lo instituido y lo instituyente —aquello que está dado y aquello que pugna por nacer, en un eco del pensamiento de Cornelius Castoriadis (1975)— libran una batalla simbólica por redefinir lo que significa ser y practicar la religión.

Este es un campo de fuerzas donde los agentes luchan por un capital simbólico religioso reconfigurado, uno que ahora se mide en reputación online, visibilidad y capacidad de influencia. La pregunta crucial, sin embargo, no es qué se disputa, sino quién distribuye esa visibilidad. Las plataformas digitales no son escenarios neutrales; sus arquitecturas algorítmicas actúan como árbitros invisibles que redefinen las reglas del juego. Como observa Tarleton Gillespie (2014), los algoritmos no son meros ordenadores de información, sino “productores de conocimiento” que construyen activamente la relevancia y, con ello, la autoridad. Al aplicar esta lente al campo religioso, se desvela una transformación radical: la autoridad ya no emana únicamente de la solidez de la tradición o la jerarquía eclesial. En la era digital, la autoridad se conquista en la capacidad de navegar y capitalizar una nueva y volátil economía de la atención algorítmica.

Se postula aquí que las plataformas digitales deben ser analizadas no como escenarios neutrales, sino como actores dotados de arquitecturas (Bucher, 2017) que prefiguran la interacción. Esta arquitectura genera una consecuencia ambivalente, lúcidamente anticipada por Umberto Eco (2015): una democratización de la palabra que, simultáneamente, puede erosionar las jerarquías del saber teológico. Sin embargo, el análisis debe profundizar aún más. La implicación central de la platformización (van Dijck, 2013) es que estas arquitecturas no solo alojan el debate, sino que lo gobiernan sutilmente a través de sus algoritmos.

Como argumenta Gillespie (2014), los algoritmos son productores de conocimiento que construyen activamente la visibilidad y la relevancia, creando nuevas formas de poder. Al aplicar esta lente al campo religioso, se comprende cómo la autoridad es reconfigurada (Campbell,

2010): ya no depende solo de la tradición, sino de la capacidad de navegar y capitalizar esta nueva economía de la atención algorítmica. Esto nos sitúa frente al desafío sociológico fundamental de esta tesis: ¿cómo discernir, en la práctica, entre una polifonía genuina de voces y el eco amplificado de una nueva hegemonía mediada tecnológicamente?

Frente a la complejidad del campo, se vuelve imperativo definir la religiosidad digital con precisión operativa. Propongo entenderla como una forma de religión vivida que emerge en la intersección dinámica entre tecnologías, tradiciones y nuevos sentidos (cf. Van der Merwe, 2015). Lejos de ser una entidad monolítica, esta se manifiesta en un entramado de dimensiones interrelacionadas. Sus prácticas se reconfiguran, adaptando los ritos a la gramática efímera y espectacular de las plataformas. A su vez, sus creencias se negocian constantemente, en un proceso donde la autoridad doctrinal, como argumenta Heidi Campbell (2010), se desplaza de la institución a la red de pares, que valida o disputa las interpretaciones.

Esta negociación de creencias y reconfiguración de prácticas culmina en la necesidad de gestionar una identidad performativa. El perfil digital se convierte en un espacio curado de testimonio, un escenario para la presentación del yo creyente. Este fenómeno se aproxima a la perspectiva dramatúrgica de Erving Goffman (1959), entendiendo la gestión del perfil como una constante "gestión de impresiones" ante una audiencia de pares que observa, juzga y valida. La identidad, en este contexto, no es una esencia, sino una performance continua.

La noción de una identidad performativa conduce, sin embargo, a una dimensión más problemática: la gestión del cuerpo ausente/presente en la interacción mediada. La pregunta que la obra de Sherry Turkle (2011) nos obliga a formular es epistemológicamente crucial: ¿cómo se experimenta la trascendencia y la comunidad cuando los cuerpos, vectores tradicionales de la co-presencia ritual, son sustituidos por avatares y flujos de texto en una pantalla?

Una potencial respuesta radica en que la religiosidad digital emerge precisamente de la "danza co-constitutiva" entre la herencia simbólica religiosa y las *affordances* —las posibilidades para la acción— que la arquitectura de la plataforma habilita (Gibson, 1979). Esta interacción es tan profunda y transformadora que vuelve obsoletas las primeras conceptualizaciones del campo, como la útil pero hoy superada dicotomía de Christopher Helland (2000) entre 'religion online' y

'online religion'. En su lugar, se hace necesario abrazar un paradigma de hibridación socio-digital (Jurgenson, 2012), que no vea lo online y lo offline como esferas separadas, sino como dimensiones inextricablemente entrelazadas en la experiencia vivida de los sujetos.

Pero, ¿a qué costo se produce esta hibridación? ¿Qué se pierde o se gana cuando la fe se vuelve "posteable"? Al insertar lo sagrado en el flujo del *data stream* digital, se abre la posibilidad a formas que un crítico como Jean Baudrillard (1994) calificaría de *simulacro*. Su posición advierte de un mundo de signos que ya no remiten a una realidad original profunda, sino que se refieren solo a otros signos, en un bucle autorreferencial donde la copia precede y determina a un original que ya no existe. No propongo con esto que la religiosidad de estos jóvenes sea "falsa", sino que la propia distinción entre lo "auténtico" y la "copia" se vuelve sociológicamente problemática.

Esta constante performance de la identidad en las redes nos lleva directamente a otra tensión, señalada por la crítica de Byung-Chul Han (2014) a la "sociedad de la transparencia". Si la religiosidad, en muchas de sus vertientes históricas, ha requerido de silencio, opacidad, interioridad y una temporalidad lenta y contemplativa, ¿puede esta florecer genuinamente en un entorno digital que premia la exposición constante, la comunicación sin pausas, la positividad superficial y la lógica veloz del "enjambre digital"? Es una tensión que, a su vez, puede generar conflictos con las grandes narrativas unificadoras de las instituciones (cf. Lyotard, 1984), al privilegiar la plataforma relatos religiosos más fragmentados y personales (cf. Rivera, 2018).

Sin embargo, una perspectiva sociológica crítica, informada por autores como Evgeny Morozov (2011) y su concepto "desengaño de internet", obliga a matizar esta visión optimista. La agencia nunca es absoluta; siempre se ejerce dentro de las estructuras y los límites impuestos por la propia infraestructura digital y sus desigualdades de acceso y capital digital (Hargittai, 2002; Robinson et al., 2015). Por ello, la agencia de estos jóvenes se entiende mejor no como la de un revolucionario que derriba el sistema, sino como la de un "táctico" astuto, en el célebre sentido de Michel de Certeau (1984). De Certeau distingue entre la "estrategia" (el cálculo del poder, que diseña la plataforma) y la "táctica", comprendido como el arte del débil, que opera en el terreno del otro, aprovechando sus fisuras y recursos para fines propios e imprevistos. Los jóvenes, entonces, "cazan furtivamente" en el terreno de las plataformas, subvirtiendo sutilmente su lógica.

Esta visión de la agencia puede enriquecerse aún más. Si De Certeau entrega la clave para entender la táctica individual, la obra de Paolo Gerbaudo (2012) sobre los movimientos sociales en red ayuda a comprender cómo estas tácticas individuales pueden ser "coreografiadas" por líderes informales dentro de las plataformas. A través de la gestión de la atención y la movilización de afectos, se puede generar una sensación de acción colectiva y un propósito común, a menudo de forma invisible para la mirada externa. Este concepto ofrece un puente crucial para comprender cómo las micro-prácticas individuales pueden escalar hasta conformar una comunidad virtual con una identidad y una fuerza social propias.

En resumen, se propone entender la religiosidad digital no como una entidad fija, sino como este mosaico dinámico y en permanente tensión. Como Manuel Castells (2009) propone, las redes son siempre un terreno de contradicción, un espacio donde coexisten lógicas de control y, simultáneamente, potentes procesos de autonomía y construcción de sentido. El argumento final radica es que la verdadera fuerza del fenómeno reside, precisamente, en la capacidad de los jóvenes para navegar esta contradicción: para forjar comunidad, identidad y trascendencia en medio de las tensiones inherentes a la estructura sociotécnica que habitan.

2.4 La arquitectura de lo digital: plataformas, afectos y algoritmos como co-constructores de la realidad.

Para comprender "cómo funciona lo digital" en la construcción de la religiosidad vivida, conviene analizar la infraestructura sociotécnica no como un telón de fondo neutral, sino como un agente co-constitutivo de la vida social. Las plataformas de mensajería como WhatsApp son ecosistemas complejos con arquitecturas, lógicas económicas y temporalidades propias que moldean activamente las interacciones. Este proceso de plataforma (Van Dijck, Poell y De Waal, 2018) condiciona qué y cómo se puede externalizar, anidando la comunicación religiosa en un denso entramado de reglas y formatos que, aunque a menudo opacos, resultan constitutivos de la práctica (Plantin, Lagoze, Edwards y Sandvig, 2018; Srnicek, 2017). Como subrayaron Stary Ruhleder (1996), la infraestructura organiza la acción sin ser vista y solo se hace visible cuando falla. En la mensajería, esa "invisibilidad" cotidiana es precisamente la que delimita el horizonte de lo posible y lo pensable para los grupos.

Esta arquitectura invisible se ejerce a través de una gobernanza por diseño, donde las decisiones sobre el código se convierten en una ley blanda que estructura la vida en línea (Gillespie, 2018; Bucher, 2018; Suzor, 2019). La circulación y la legibilidad de lo religioso no dependen solo de los usos locales, sino de estas políticas materializadas en el software: límites técnicos al reenvío de mensajes, mecanismos de reporte y bloqueo, roles jerárquicos de administración de grupos y formatos que privilegian ciertos tipos de difusión sobre otros. En WhatsApp, esto se expresa, por ejemplo, en las restricciones al reenvío masivo, una medida que, aunque diseñada para combatir la desinformación, impacta directamente en la difusión orgánica de contenidos devocionales (Resende et al., 2019). Así, las trayectorias de los discursos religiosos se deciden en una negociación constante entre la agencia de los usuarios y las directrices silenciosas de la plataforma.

Dicha arquitectura se vuelve tangible para los participantes a través de las *affordances*: aquellas posibilidades de acción que emergen de la relación entre el sujeto y la interfaz (Gibson, 1979). En la mensajería, estas constituyen una gramática viva que habilita y a la vez encauza las prácticas (Hutchby, 2001; Baym, 2015). Es crucial considerar aquí no solo las propiedades técnicas, sino también las *affordances* imaginadas —aquellos que los usuarios suponen que la interfaz permite o prohíbe y que guía su acción— (Nagy y Neff, 2015). Propiedades como la visibilidad controlada del grupo cerrado, la persistencia del historial de chat, la editabilidad de los mensajes y la asociabilidad de los perfiles (Evans, Pearce, Vitak y Treem, 2017) son el terreno sobre el cual se juega la interacción. En los grupos analizados, notas de voz, emojis, stickers y reenvíos operan como marcadores rituales y afectivos; su negociación cotidiana articula autoridad, cercanía y pertenencia (Boyd, 2014). La función reenviar, por ejemplo, impulsa la difusibilidad de lo devocional (Jenkins, Ford y Green, 2013), convirtiendo microgestos —un ícono, un silencio, un audio— en un lenguaje socialmente denso.

Este lenguaje denso, a su vez, se inscribe en temporalidades y economías de la atención específicas. La teoría de la aceleración social (Rosa, 2013) y los estudios sobre tiempo y tecnología (Wajcman, 2015) permiten comprender el silencio en-rito y la vertiginosa ráfaga de reconexión pos-rito como configuraciones temporales cargadas de significado. A la vez, el concepto de públicos afectivos (Papacharissi, 2015) explica cómo los formatos breves —memes, emojis, fórmulas concisas— logran "adherir" afectos y sostener la cohesión comunitaria cuando la copresencia física se disipa. Conviene subrayar que, en este encuadre, la dataficación

actúa como el trasfondo estructural que vincula estas interacciones micro con las economías políticas de la plataforma, cuyo modelo de negocio se basa en la captura de la atención (Couldry y Mejias, 2019). Estas dinámicas dialogan directamente con el campo de la religión digital (Campbell, 2021) y con los procesos de mediatización que reubican la autoridad religiosa en estos nuevos entornos (Hjarvard, 2016/2018).

En este punto, conviene precisar que la digitalización reordena la unidad misma de análisis: las interacciones dejan de ser solo situaciones efímeras para convertirse en objetos —registros persistentes, capas asíncronas y metadatos— que las plataformas almacenan, ordenan y hacen circular. Esta torsión pos-situacional implica que cada gesto (el silencio en-rito, la ráfaga pos-rito, el reenviar) es a la vez evento encarnado y traza procesable, habilitando lecturas finas de ritmos, autoridad y pertenencia. Así, la experiencia religiosa no solo ocurre: sedimenta en registros que permiten seguir su curso como una cartografía temporal de la fe. Este encuadre, propuesto por Schwarz (2021, cap. 2), justifica, por tanto, nuestra decisión de abordar la evidencia empírica como un tejido de micro-secuencias y huellas persistentes. Sella, así, la coherencia entre el marco sociotécnico presentado y los procedimientos analíticos que articulan esta tesis.

2.5 Ecos de fe digital en el sur: religiosidad digital situada en el contexto chileno.

Antes de profundizar en el análisis teórico-empírico, resulta metodológicamente imprescindible justificar la elección del caso de estudio. La decisión de anclar esta investigación en un contexto específico no es una limitación, sino una fortaleza epistemológica que permite una comprensión profunda y situada del fenómeno, en lugar de una generalización abstracta. Si bien la digitalización de la religiosidad es global, está siempre se refracta a través de prismas locales densos de significado (Abelló et al., 2008; DuFour, 2023). En este sentido, se argumenta aquí que la ciudad escogida, en el año 2025, no es un mero escenario, sino un laboratorio sociológico privilegiado para observar las dinámicas de la religiosidad digital juvenil. La pertinencia de la ciudad escogida para el estudio se fundamenta en la convergencia única de tres factores.

Primero, la ciudad funciona como un "foco de calor" religioso dentro de un contexto nacional de secularización acelerada. Chile, como han documentado Parker (2005) y Mardones (1998), presenta una paradoja: mientras la afiliación a instituciones tradicionales como la Iglesia

Católica decrece, la creencia en "algo" y las búsquedas espirituales individuales persisten. En este clima de "alta presión" secular, la existencia de vibrantes comunidades juveniles de fe se convierte en un fenómeno sociológicamente significativo. Permite estudiar la religiosidad no como una herencia cultural pasiva, sino como un acto de elección reflexiva, una identidad que se afirma y se construye activamente, a menudo a contracorriente de las tendencias sociales mayoritarias.

Segundo, la ciudad seleccionada posee una estructura de campo religioso y social particularmente dinámica. Como polo universitario del centro sur de Chile, es sede de numerosas instituciones universitarias masivas y medianas, por lo que la ciudad escogida presenta una de las mayores densidades de población juvenil y educada del país. El consolidado distrito que articula la vida universitaria de la ciudad no es solo un espacio físico, sino que se erige como un *campo* de intensa interacción social donde jóvenes de diversas regiones y trasfondos negocian su cotidianidad. A esto se suma un creciente pluralismo religioso: junto a un catolicismo en redefinición, existe un mosaico evangélico muy activo —desde el pentecostalismo histórico hasta nuevas iglesias carismáticas— y otras expresiones de fe. Esta combinación de juventud, educación y diversidad crea el caldo de cultivo perfecto para la negociación de identidades y la emergencia de nuevas síntesis culturales y religiosas.

Es en este campo, entendido desde Bourdieu (1987) como un espacio de lucha simbólica, donde se manifiesta la tensión central de esta tesis: la disonancia entre la lógica jerárquica y territorial de las instituciones religiosas y la lógica reticular y participativa de la cibercultura religiosa (Campbell, 2010; Hoover, 2006). La dificultad de las instituciones para integrar las prácticas digitales espontáneas de los jóvenes genera una "grieta estructural", un vacío de validación formal que la agencia juvenil se ve impelida a ocupar.

Finalmente, la propia historia y cultura de la ciudad seleccionada la convierten en un caso de estudio singular. Su identidad como ciudad industrial, universitaria y con una larga tradición de movimientos sociales y políticos, la dota de una cultura cívica donde el debate y la organización colectiva son parte de su ADN. Esta herencia puede influir en la forma en que los grupos religiosos juveniles se auto-organizan en línea. Además, su experiencia con eventos disruptivos, como el terremoto del año 2010, ha reconfigurado profundamente los lazos comunitarios y las búsquedas

de sentido, un factor que puede potenciar la relevancia de las comunidades de fe, tanto físicas como virtuales, como espacios de resiliencia y reconstrucción simbólica.

Para concluir, es la intersección de estas tres capas —un contexto nacional de secularización paradójica, una estructura local de alta densidad juvenil y pluralismo religioso, y una cultura urbana con una historia particular— lo que justifica la elección de la ciudad escogida para el estudio. Esta detallada contextualización es fundamental, pues como insisten los expertos, la credibilidad y la transferibilidad de los hallazgos cualitativos dependen directamente de una descripción profunda y situada del caso (cf. Tracy, 2019; Sandelowski, 1995). Es, por tanto, el anclaje indispensable sobre el cual se construirán los hallazgos de esta tesis.

2.6 Transformaciones recientes del campo religioso chileno: un escenario dinámico y fragmentado.

Para comprender este marco teórico-empírico, resulta imprescindible situar este estudio dentro de las coordenadas socioculturales específicas de Chile. Si bien las dinámicas globales de digitalización son innegables, se parte del principio de que estas siempre se refractan y adquieren matices particulares al insertarse en paisajes históricos y culturales concretos, densos de significados locales (Abelló et al., 2008; DuFour, 2023). En el caso chileno, esto implica reconocer que las prácticas ciberreligiosas juveniles que esta investigación aborda emergen como un significativo "bolsón religioso" dentro de una sociedad que atraviesa un proceso de rápida y documentada secularización. Este contraste entre una tendencia macrosocial y la persistencia de la fe en nichos específicos, especialmente juveniles y mediados digitalmente, ya nos indica la complejidad del terreno.

En esta línea, la Iglesia Católica, actor hegemónico durante siglos, experimenta una profunda crisis de reproducción de su tradición, un proceso que Hervieu-Léger (2000) conceptualiza como "descronificación". Esta crisis se ve agudizada por una dramática pérdida de legitimidad social, particularmente entre jóvenes, a raíz de los escándalos de abusos (cf. Bargsted & Valenzuela, 2022), y se refleja en una constante caída de la adhesión practicante, que alcanza mínimos históricos en la juventud (Latinobarómetro, 2023), evidenciando un repliegue (cf. Beyer, 2005; Bargsted & Somma, 2016).

Más que un simple declive, lo que se observa es una fragmentación del campo católico. Este ya no es un universo simbólico unificado, sino un espacio de lógicas divergentes donde coexisten, como ha estudiado Lindhardt (2013), un catolicismo popular, uno de élite y uno educativo, este último fuertemente interpelado por nuevos actores sociales (Valenzuela, 2022). Se argumenta aquí que esta fragmentación puede ser analizada, desde la perspectiva de Pierre Bourdieu (1990), como la coexistencia de *habitus* religiosos distintos y a menudo en pugna. Es esta falta de un *habitus* católico unificado la que constituye el telón de fondo para comprender las heterogéneas y a menudo contradictorias formas en que los jóvenes católicos negocian su identidad en el espacio digital.

Paralelamente a este repliegue católico, el diverso mundo evangélico/pentecostal —con una presencia histórica robusta y arraigada en los sectores populares (Lalive d'Epinay, 2009; Parker, 1993)—, tras una fase de expansión considerable, parece transitar hoy por una etapa de estabilización numérica y, crucialmente, una creciente y compleja diversificación interna. Esta diversificación abarca no solo diferencias doctrinales, sino también distintas relaciones con la modernidad y la tecnología. Encontramos desde sectores tradicionales recelosos hacia lo digital hasta expresiones neopentecostales altamente mediatizadas, adeptas al uso estratégico de plataformas para el crecimiento y la consolidación comunitaria (Fediakova, 2013; Mansilla, 2019).

El pentecostalismo chileno, en particular, ha demostrado una notable capacidad adaptativa a diversos contextos (Lindhardt, 2019; Paulsen, 2020). Estudios pioneros como el de Donoso (1998) sugerían una dependencia histórica de medios tradicionales como la radio, cuya lógica unidireccional se adaptaba bien a la figura del predicador. De hecho, su evangelización ha estado históricamente vinculada a formas de transmisión oral y radial, evitando en muchos casos, los formatos digitales más interactivos. Pero, ¿en qué medida esta herencia mediática tradicional informa o entra en conflicto con las prácticas reticulares y participativas de los jóvenes evangélicos en la era de las redes sociales? La heterogeneidad actual del campo y la naturaleza informal de las prácticas digitales juveniles invitan a problematizar una visión monolítica de su relación con lo digital. Es precisamente esta interrogante la que me impulsa a investigar empíricamente cómo se manifiesta esta relación en la actualidad, más allá de la presencia institucional formal.

Uno de los fenómenos más disruptivos es el crecimiento sostenido de los "sin afiliación" religiosa ('nones'), especialmente pronunciado entre las generaciones más jóvenes (Bahamondes, 2011; Encuestas Bicentenario UC). Comprendo esta categoría no necesariamente como sinónimo de ateísmo, sino como la expresión de una profunda desinstitucionalización de lo religioso, un fenómeno que se alinea con las teorías sobre la individualización reflexiva en la modernidad tardía (Giddens, 1991; Beck & Beck-Gernsheim, 2002). Refleja la emergencia de formas de "creer sin pertenecer", como las conceptualizó Danièle Hervieu-Léger (2000), donde la experiencia y el sentido individual priman sobre el anclaje en una institución. Este proceso dialoga también con debates sobre la post-secularización (cf. Habermas, 2008; Casanova, 1994) y la emergencia de una "espiritualidad a la carta" (cf. Heelas & Woodhead, 2005).

Es precisamente aquí, donde el entorno digital emerge como un ecosistema privilegiado y un facilitador clave. Permite el acceso a una pluralidad inmensa de recursos, redes y discursos para la exploración espiritual autónoma, fuera de los marcos institucionales o como complemento a ellos. Este escenario de pluralización, desinstitucionalización y trayectorias individualizadas configura el telón de fondo indispensable desde el cual abordar la religiosidad digital juvenil.

Desde esta perspectiva, el análisis del campo permite reinterpretar las prácticas que observo. No se trata necesariamente de una "crisis" de fe en los jóvenes. Más bien, al ser "nativos digitales" (Prensky, 2001), no experimentan una tensión interna respecto al uso de la tecnología en su fe. Simplemente, y con una notable agencia, buscan y construyen los espacios —eminente mente digitales— donde pueden desarrollar su religiosidad. La tensión, por tanto, parece residir más bien en las propias instituciones y su dificultad para dialogar con la modernidad que estos jóvenes encarnan, aun así, existen pequeños grupos religiosos en universidades. Así, las prácticas ciberreligiosas se revelan como expresiones situadas que no solo reflejan las reconfiguraciones del campo, sino que participan activamente en su redefinición, introduciendo nuevas formas de capital, como el "digital-religioso", y negociando las estructuras desde la micro-interacción.

2.7 La investigación sociológica existente en chile: una laguna significativa.

La justificación teórica y la reflexión metodológica conducen una pregunta adicional: ¿cómo viven realmente su religiosidad los jóvenes creyentes en un mundo donde lo digital y lo presencial se entrelazan de forma indisoluble (Chambers, 2013)? Sin embargo, en la literatura especializada, se constató una escasez de producción académica sobre la religiosidad digital vivida, tanto en Chile como en América Latina. Lejos de ser un simple descuido, se argumenta aquí que ese silencio es, en sí mismo, un dato sociológicamente relevante que interpela directamente.

Este vacío investigativo, sin embargo, no puede atribuirse únicamente a la relativa novedad del fenómeno. Inspirado en el pensamiento de Jesús Martín-Barbero (1993), argumento que este vacío académico no es casual. Más bien, dicho "silencio" podría ser el síntoma de la existencia de jerarquías epistémicas profundamente establecidas en la disciplina, que invisibilizan fenómenos emergentes. Se trata de jerarquías que, de manera no siempre consciente, tienden a priorizar objetos de estudio ya legitimados y considerados "clásicos" —como la religión institucional o los movimientos sociales estructurados— por sobre fenómenos emergentes, híbridos o ligados a esferas percibidas como menos "serias", como es la vida cotidiana digital.

Desde esta perspectiva, la religiosidad digital juvenil se sitúa en una incómoda intersección que he denominado su triple marginalidad. Un objeto de estudio es simultáneamente religioso (a menudo percibido como pre-moderno), juvenil (desestimado como transitorio) y digital (visto como banal o ilusorio), lo que multiplica el riesgo de ser ignorado por las agendas de investigación tradicionales. Por consiguiente, abordar este tema implica una doble labor: por un lado, llenar un vacío empírico palpable y, por otro, emprender un acto deliberado de visibilización sociológica. Es, en resumen, un desafío necesario a los cánones que definen qué constituye un objeto de estudio "legítimo" en la sociología de la religión contemporánea.

Al centrar la investigación en jóvenes universitarios católicos y evangélicos en la ciudad selección para la tesis, adopté un diseño comparativo teóricamente fundamentado. El propósito de esta delimitación es explorar cómo las distintas matrices institucionales y doctrinales se traducen en estrategias y *habitus* digitales diversos, desarrollando así una reflexión que dialogue con los debates más amplios del campo. Esta focalización en un caso específico obliga, sin embargo, a

clarificar el alcance y la potencia de esta investigación. Su fortaleza no reside en la generalización estadística —la capacidad de proyectar hallazgos numéricos a una población mayor, objetivo propio de los enfoques cuantitativos (cf. Stake, 1995)—. Reside, por el contrario, en una lógica más profunda para la construcción de teoría sociológica: la generalización analítica (cf. Yin, 2018).

El propósito de la generalización analítica no es la extrapolación de frecuencias, sino la expansión y el desarrollo de una teoría. De este modo, se sostiene que, a pesar de su especificidad contextual, un análisis cualitativo profundo de este caso permitirá identificar y teorizar sobre mecanismos socio-digitales abstractos que subyacen a la construcción de la religiosidad digital. En este caso son procesos como la negociación de la autenticidad online, las estrategias de performance identitaria o las lógicas de adaptación ritual a formatos digitales. Es aquí donde la 'transferibilidad analítica' del estudio cobra todo su sentido: en su capacidad de explicar procesos análogos que ocurren en otros entornos donde religiosidad, juventud y digitalidad se encuentran.

III. Una reflexión metodológica: un enfoque fenomenoetnográfico para la religiosidad digital.

3.1 Navegando la frontera híbrida: estrategias metodológicas para comprender la religiosidad generada en grupos virtuales.

El viaje metodológico se inicia, como es propio de la investigación social de corte interpretativo que insiste en revitalizar la *Verstehen* weberiana, no con una elección abstracta de técnicas, sino con una convicción epistemológica fundamental. Se parte de la premisa de que la realidad social —especialmente en ámbitos tan cargados de significado como la religión y la identidad juvenil en la era digital— es construida intersubjetivamente (cf. Berger & Luckmann, 1991; Schütz, 1967). Su comprensión, por tanto, exige una inmersión profunda en la interpretación de las perspectivas, los significados y las lógicas que los propios actores despliegan en sus interacciones cotidianas.

Esta postura epistemológica condujo la atención directamente a una imagen que capturó la "imaginación sociológica" (Mills, 1959) y que se convirtió en el gozne de toda la aproximación: la de aquellos jóvenes deteniéndose en el umbral entre el bullicio secular del campus y la quietud del espacio religioso. Se observaba allí una metamorfosis sutil, una coreografía compleja donde lo físico, lo digital, lo sagrado y lo profano se articulaban fluidamente. Fue aquí donde se comenzaron a tejer los hilos de varios referentes de la sociología para dar nombre a lo que observaba.

Para dar cuenta de este fenómeno, fue necesario articular tres perspectivas teóricas. Primero, la obra de Víctor Turner (1969) provee el concepto de liminalidad, que permite interpretar el umbral como un espacio de transición. En segundo, la noción de ritualización de Catherine Bell (1992) explica la acción observada como una práctica que produce la diferencia entre lo sagrado y lo profano, lo que sustenta el marco interaccional que observo. En tercer lugar, la Teoría del Actor-Red aporta el entendimiento de la tecnología como un *actante* que moldea la interacción social (Latour, 2005), entregando el elemento clave del tipo de socialización que interesa. La convergencia de un espacio liminal, una práctica de ritualización y una mediación tecnológica agencial es lo que se denomina aquí 'ritualidad tecno-liminal'.

Al intentar profundizar en esta 'Ritualidad Tecno-Líminal', la necesidad de un enfoque cualitativo se impuso como una exigencia epistemológica. ¿Cómo podría un cuestionario o una estadística dar cuenta de la negociación tácita de significados en ese umbral, de la experiencia encarnada de la transición, de la sutil gestión de la identidad en un espacio liminal? Un abordaje primordialmente cuantitativo no solo resultaría difícil por la naturaleza multifacética del fenómeno, sino que, de forma más crucial, erraría el blanco. Se perdería precisamente aquello que se buscaba comprender: el significado situado y la complejidad dinámica de la interacción. Por ello, resultó fundamental abordar el fenómeno en su contexto natural (Lincoln & Guba, 1985); estudiarlo fuera de su flujo cotidiano sería como analizar una danza sin música ni escenario.

Esta convicción condujo a otra, igualmente definitoria: la futilidad de imponer categorías preexistentes de forma rígida. Se postuló que la comprensión debía emerger inductivamente, como dicta la tradición de la Teoría Fundamentada (Glaser & Strauss, 1967), a partir de la observación atenta de las lógicas que los propios actores desplegaban —sus "métodos prácticos", diría Garfinkel (1967)—. El rol del investigador no era, por tanto, confirmar hipótesis a priori, sino adoptar una postura de apertura radical para que las categorías analíticas nacieran del propio campo, guiadas siempre por una vigilancia teórica constante. Lo que emergía, incluso en esas micro-escenas, era de una riqueza que exigía la profundidad de la descripción densa (Geertz, 1973), una narrativa analítica capaz de revelar la compleja trama cultural que se infería detrás.

Sin embargo, este proceso de inmersión interpretativa me confronta con mi subjetividad. Reconozco que la propia biografía, la posición social, los supuestos y los marcos teóricos previos inevitablemente filtraban y moldeaban la percepción y el análisis. Lejos de verlo como un obstáculo insalvable, se asumió la Reflexividad (Finlay, 2002; Haraway, 1988, con su noción de conocimiento situado) como una herramienta analítica crucial y continua. Explicitar y analizar el conocimiento situado, las reacciones e interpretaciones iniciales, se volvió fundamental para una interpretación más consciente, honesta y rigurosa, entendiendo que el propio acto de investigar es parte de la realidad que se busca comprender y que, como investigadores, somos co-constructores del conocimiento que generamos.

Además, el propio fenómeno demostró su carácter dinámico y multifacético. Lo que comenzó con una observación en el umbral condujo, a través de un Diseño Emergente (Creswell y Poth, 2018) —una flexibilidad que se considera no como carencia de rigor, sino como respuesta adaptativa a la complejidad de lo social—, a explorar dimensiones inesperadas en sus comunidades virtuales y prácticas mediadas. Esta flexibilidad metodológica, guiada por el análisis concurrente de los datos y la reflexión teórica iterativa, no era una deriva sin rumbo, sino la capacidad necesaria para ajustar el foco y las preguntas de investigación siguiendo las pistas significativas que los propios datos ofrecían, permitiendo que el diseño de la investigación evolucionara en respuesta a la realidad estudiada.

Con el fin de fortalecer el diálogo entre los niveles micro y macro, el marco metodológico de esta tesis se fundamenta en la sociología procesual (Elias, 1978) y en los modelos de microfundamentación (Collins, 1981). Estas perspectivas teóricas permiten tratar los hallazgos microsociológicos no como meras anécdotas, sino como ventanas analíticas hacia procesos más amplios. Así, una interacción doctrinal en un grupo de WhatsApp deja de ser un evento aislado para revelarse como una evidencia directa de la reconfiguración de la autoridad religiosa en la era digital (cf. Hervieu-Léger, 2000; Campbell, 2020). De igual modo, el análisis de la "desconexión ritual" trasciende la descripción de una conducta para ofrecer *insights* concretos sobre cómo las fronteras entre lo sagrado y lo profano se trazan y reafirman en la vida cotidiana mediada, un debate central en la sociología de la religión (cf. Eliade, 1959; Knoblauch, 2009). El objetivo de la investigación es, en definitiva, demostrar cómo la "lupa microsociológica" (Garfinkel, 1967) puede ofrecer una perspectiva encarnada y detallada sobre los grandes procesos estructurales.

En resumen, lejos de ser un problema, un sólido y consciente manejo de la teoría sociológica funcionó como la brújula indispensable para esta investigación. La teoría no dictó los hallazgos, pero sí agudizó la mirada analítica para reconocer su significancia cuando emergieron, posibilitando un diálogo dialéctico donde los datos también pudieron desafiar y enriquecer la propia teoría. Es esto, precisamente, lo que permite que la "descripción densa" (Geertz, 1973) trascienda hacia un análisis sociológico relevante y con potencial de generalización analítica (Stake, 1995; Yin, 2018). Así, la deriva hacia lo cualitativo no fue una elección arbitraria, sino la respuesta coherente y necesaria ante un fenómeno intersubjetivo, situado y dinámico.

3.2 La elección epistemológica: el tránsito hacia una articulación fenomenológica y etnográfica en los umbrales tecno-rituales observados.

La inmersión metodológica, si bien decantada hacia un enfoque cualitativo, revela un desafío epistemológico de mayor orden. La 'Ritualidad Tecno-Líminal' que esta investigación busca comprender —ese tejido donde lo físico y lo digital, lo sagrado y lo secular, se entrelazan— se resiste a un encuadre simple. Este fenómeno sitúa el análisis de lleno en la "infosfera", el entorno que describe Luciano Floridi (2014) donde las fronteras ontológicas entre lo analógico y lo digital se han vuelto porosas. He de reconocer que nuestro objeto de estudio emerge en este nuevo terreno obliga, como consecuencia epistemológica, a adoptar una postura de "vigilancia" constante, en el sentido de Bachelard (1989). Es un esfuerzo deliberado por desmantelar las inercias del pensamiento y las categorías heredadas, pues estas fueron forjadas para un mundo que ya no es el nuestro.

Los primeros pasos de la investigación adoptaron, por tanto, una perspectiva microetnográfica, anclada en la observación de la práctica situada y la acción palpable dentro de su contexto social inmediato (Ver anexo nº1). Las conversaciones etnográficas espontáneas, surgidas *in situ*, se convirtieron en herramientas primordiales. No obstante, el análisis inicial reveló que esta práctica observable solo mostraba una faceta del fenómeno. Su sentido parecía residir también en la experiencia vivida y los significados intersubjetivamente construidos por los propios jóvenes; significados que se tejían no solo en la interacción presencial, sino, de forma crucial, en la intimidad de sus mundos digitales. Esta constatación —la necesidad de investigar constructos más allá de lo directamente observable— exigió buscar una aproximación complementaria.

Surgió así una encrucijada metodológica. Se presentaban dos "mundos" de conocimiento que, aunque intrínsecamente conectados en la vida de los participantes, requerían un ensamblaje cuidadoso por parte del investigador. Por un lado, el mundo de la práctica observable, accesible a través de la microetnografía. Por otro, el mundo de la experiencia narrada, para el cual la fenomenología se perfilaba como la vía de acceso idónea. Abordarlos con herramientas dispares sin una reflexión integradora corría el riesgo de fragmentar la comprensión del fenómeno, una disonancia que evoca la advertencia de Kuhn (1962) sobre la incommensurabilidad entre paradigmas que operan con lógicas distintas. La pregunta, entonces, se volvió ineludible: ¿cómo

construir un puente epistemológico robusto entre la etnografía de las prácticas y la fenomenología de las experiencias sin sacrificar la riqueza de ninguna?

La respuesta a esta encrucijada no podía ser la elección de un polo sobre el otro, sino la construcción de una síntesis. Es por ello por lo que esta tesis desarrolla y propone un enfoque integrado que se ha denominado 'Fenomenoetnografía de Umbrales Tecno-Rituales'. La 'Fenomenoetnografía' se concibe como un enfoque que utiliza las herramientas de la etnografía para capturar el "hacer" situado —las performances, los rituales, las interacciones—, pero que ilumina e interpreta constantemente esos hallazgos a través de la comprensión fenomenológica del "decir" y el "sentir" de los actores, obtenidos mediante la entrevista en profundidad.

Este enfoque híbrido se postula como la respuesta metodológica más coherente a la naturaleza igualmente híbrida del objeto de estudio. Permite tender ese puente necesario entre la observación de la conducta externa y la interpretación de la experiencia interna. Posibilita, además, analizar la 'Ritualidad Tecno-Líminal' no como un evento aislado, sino como una práctica que condensa tanto las estructuras sociales observables como los universos simbólicos subjetivos.

3.3 El desafío de la hibridación y la búsqueda de un puente epistemológico entre microetnografía y fenomenología: una reflexión profunda .

El punto de partida de toda reflexión metodológica rigurosa es un reconocimiento honesto de la naturaleza del objeto de estudio. En el caso de esta investigación, el fenómeno central —esa 'ritualidad tecno-líminal' observada en los umbrales de los espacios religiosos universitarios— se reveló desde el inicio como un desafío a las categorías convencionales. No se trataba de una simple suma de interacciones "online" y "offline", sino de un denso y líquido entramado donde lo físico y lo digital, lo sagrado y lo profano, el cuerpo y el algoritmo, se co-constituyían de formas inéditas. Lo que presenciaba era un nuevo estado de la materia social, una fusión que demandaba un enfoque igualmente fusionado para su comprensión.

Esta hibridación fundamental ejemplifica lo que Luciano Floridi (2014) ha denominado la "infosfera": un nuevo entorno ontológico donde las fronteras que daban orden a nuestra

comprensión del mundo —especialmente aquella que separaba nítidamente lo analógico de lo digital— se han vuelto porosas, fluidas e, ineludiblemente, problemáticas. Investigar dentro de la infosfera tiene consecuencias metodológicas profundas. Las herramientas conceptuales y los métodos de investigación forjados para un mundo de distinciones más claras corren el riesgo de resultar obsoletos. Esta constatación obliga a adoptar una postura de "vigilancia epistemológica" constante, en el sentido que le dio Bachelard (1989). Se trata de un esfuerzo deliberado y sistemático por desmantelar las prenociónes y las inercias del pensamiento; un ejercicio de autocrítica que exige cuestionar la pertinencia de nuestras propias herramientas antes de aplicarlas al campo.

Sin embargo, esta necesidad metodológica no se deriva únicamente de la naturaleza del campo, sino también de una postura teórica sobre la realidad social misma. Si se parte de una comprensión de lo social como una dualidad inseparable de estructura y agencia (Giddens, 1984) o de *habitus* y campo (Bourdieu, 1977), se asume que la realidad se constituye en la dialéctica constante entre las prácticas observables y los universos de significado que las orientan. Por consiguiente, un método que estudie únicamente la acción (el "hacer") o únicamente el significado (el "decir") resultaría teóricamente inconsistente. La justificación de un enfoque integrado, por tanto, no es solo una solución pragmática ante un fenómeno complejo, sino una exigencia de coherencia entre la teoría social que se suscribe y el método que se despliega para investigar el mundo.

3.3.1 La encrucijada metodológica: las zonas ciegas de los enfoques.

Ante este doble desafío —el de la realidad híbrida y el de la coherencia teórico-metodológica—, cualquier aproximación singular se mostró rápidamente insuficiente. Se hizo evidente que tanto la etnografía como la fenomenología, si bien eran herramientas indispensables, presentaban "zonas ciegas" si se aplicaban de forma aislada, dejando escapar facetas cruciales del fenómeno. Comprendí que, para hacer justicia a la 'ritualidad tecno-liminal', necesitaba ambas tradiciones metodológicas. Sin embargo, su simple yuxtaposición resultaba insuficiente: era necesaria una integración reflexiva y genuina.

3.3.2 La etnografía y su límite: el umbral del significado vivido.

La puerta de entrada a la investigación fue, naturalmente, la etnografía. Su capacidad para capturar la vida social en su flujo natural, para documentar el "hacer situado", la convertía en la herramienta ideal para la fase inicial. Siguiendo la tradición de la "descripción densa" (Geertz, 1973) y las etnografías digitales contemporáneas (Hine, 2015), la observación me permitió cartografiar con precisión la gramática de la acción pública: la coreografía de los cuerpos en el pasillo, los gestos ritualizados frente a la puerta ceremonial, la gestión visible de los dispositivos tecnológicos. La etnografía es, sin duda, la maestra de lo observable, del comportamiento social en su materialidad.

Sin embargo, su poder de penetración en la dimensión interna de la experiencia tiene un límite claro. Su propio rigor revela su frontera epistemológica: la etnografía puede describir minuciosamente el acto de un joven que silencia su *smartphone* al entrar a la capilla, pero solo puede inferir, a través de una interpretación siempre mediada por la subjetividad del investigador, si ese gesto es vivido como un acto de profunda reverencia, una concesión a la presión social del grupo o una molesta obligación cumplida a regañadientes. El universo de significados que los sujetos atribuían a sus propias prácticas permanecía, en gran medida, indirecto y opaco. De este modo, la etnografía encuentra su límite, pues si bien puede describir la acción, la rica y subjetiva textura del significado vivido por los actores permanece, en gran medida, fuera de su alcance directo. Específicamente, se le escapa la correlación entre el acto de conciencia (*noesis*) y el contenido de lo percibido (*noema*), cuya aprehensión constituye el foco del análisis fenomenológico (Quesada, 2021).

3.3.3 La fenomenología y su riesgo: el relato descorporeizado.

Para acceder a ese universo de significados, la fenomenología, a través de la entrevista en profundidad, se presentaba como la vía de acceso idónea. Su capacidad para explorar la experiencia narrada, para indagar en la estructura de la conciencia y para comprender el mundo tal como es vivido por los actores (*Lebenswelt*, cf. Schütz, 1967), era exactamente lo que necesitaba para complementar la observación. La entrevista permite acceder al "decir significante", a la reflexión que los propios sujetos hacen de su mundo.

No obstante, la fenomenología también tiene su propio riesgo metodológico: el de producir un "relato descorporeizado". Una entrevista, a menudo realizada en un entorno tranquilo y controlado, captura una *reflexión* sobre una experiencia, pero no necesariamente la experiencia en su contexto original. Se corre el peligro de desvincular la vivencia (*Erlebnis*) de su anclaje práctico, caótico y multisensorial. La experiencia de navegar un chat religioso mientras se camina por un pasillo universitario bullicioso, sorteando a otros estudiantes y respondiendo a múltiples notificaciones, se pierde parcialmente en el relato ordenado de una entrevista.

Como nos recordaría Merleau-Ponty (1962), la experiencia está fundamentalmente encarnada. Por ello, una fenomenología pura puede desatender las condiciones práctico-sociotécnicas —los 'métodos prácticos' de los miembros (Garfinkel, 1967) y las 'affordances' de la plataforma— que la microetnografía *in situ* revela. Esta es la zona ciega de la fenomenología: el desorden, la simultaneidad y el contexto corporal que moldean la acción en tiempo real.

3.3.4 La síntesis fenomenoetnográfica: un diálogo metodológico.

La respuesta a esta encrucijada, por tanto, no podía ser la elección de un polo sobre el otro, sino la construcción de un puente epistemológico. Por ello, esta tesis desarrolla y propone un constructo integrado denominado 'Fenomenoetnografía'. Lejos de ser un mero eclecticismo, representa una apuesta deliberada por una sinergia donde cada tradición metodológica es convocada para corregir las debilidades de la otra. Su lógica fundamental es la de un diálogo dialéctico y recursivo, donde la densidad descriptiva de la etnografía (el "hacer") se contrasta con la hondura interpretativa de la fenomenología (el "decir" y "sentir") para construir un conocimiento holístico. Este enfoque se alinea con la necesidad de un pluralismo metodológico (cf. Creswell y Plano Clark, 2018), indispensable para abordar problemas de una complejidad social que se organiza localmente.

En la práctica, este diálogo se materializa en fases iterativas (ver Figura nº1). La investigación se ancla en una inmersión microetnográfica (Alvehus & Crevani, 2022) cuyo propósito es generar un corpus de observaciones concretas. Esta fase inicial resulta crucial, pues informa directamente la construcción de la pauta de las entrevistas fenomenológicas. Así, las preguntas no emergen de la teoría abstracta, sino de las incógnitas que la propia observación del "hacer situado"

plantea. En dichas entrevistas, diseñadas para acceder a la "conciencia tecno-situada" de los participantes (cf. Van Manen, 1990; Ihde, 1990), se aplica la *Epoché* husseriana: la suspensión deliberada del juicio para centrar el análisis exclusivamente en la estructura de la experiencia narrada (Morán, 2021).

Figura nº 1: Las fases y sus tiempos investigativos.



Figura nº 1: La figura representa la segmentación ideal de la investigación en tres fases temporales: una primera fase puramente microetnográfica, una segunda fase central y extendida de integración fenomenoetnográfica donde coexisten ambas técnicas, y una tercera fase final de entrevistas fenomenológicas.

El corazón operativo de este enfoque reside en el análisis de lo que se ha denominado "Puntos Nodales de Hibridación". Estos se definen no como meros puntos de triangulación de datos, sino como momentos analíticos de máxima fricción, donde la práctica observada y el discurso experiencial se interpelan y, a menudo, se contradicen. Es precisamente en esta disonancia donde emerge el *insight* más profundo.

Analíticamente, esta confrontación se materializó a través de memos comparativos, donde fragmentos de las transcripciones y descripciones de las notas de campo eran yuxtapuestos para explorar sistemáticamente las consonancias y disonancias entre el "hacer" y el "decir". Como ilustra la figura nº 2, la observación del "gesto de desconexión" (lo etnográfico) se convirtió en un insumo para indagar en su significado durante la entrevista (lo fenomenológico).

A su vez, la complejidad de la narrativa ("es por respeto, pero también me da ansiedad") obligó a refinar la mirada etnográfica, que ya no veía un simple acto, sino una performance cargada de tensión.

Figura nº 2: Diálogo conceptual.

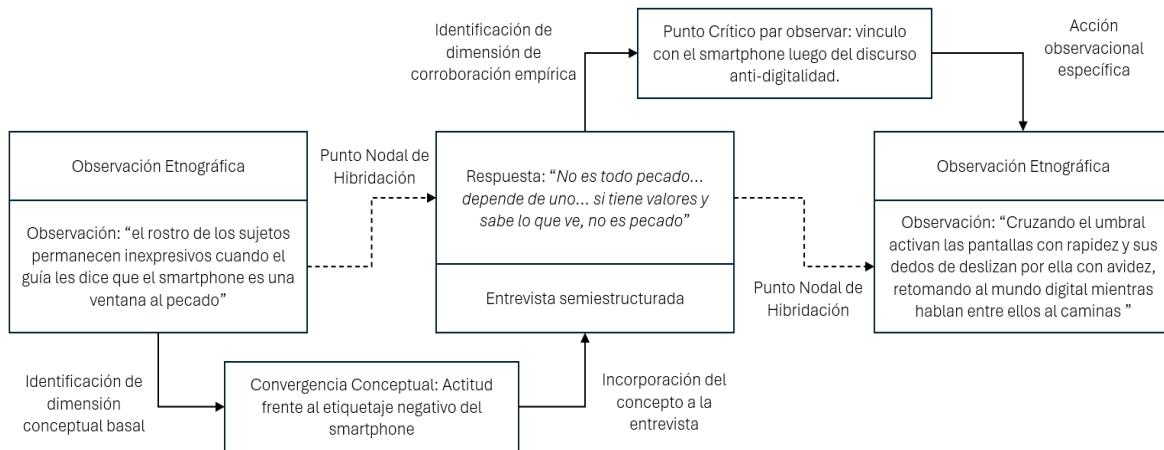


Figura nº 2: La observación microetnográfica de un "gesto de desconexión" se convierte en un insumo para la entrevista fenomenológica, donde se indaga en el "significado de la desconexión". La narrativa del sujeto sobre este significado, a su vez, refina la interpretación del gesto etnográfico, permitiendo la creación de un "Constructo Integrador" como la 'ritualidad tecno-liminal'.

Epistemológicamente, es crucial subrayar que la resolución de esta tensión no busca una simple media, sino la producción de un tercer tipo de conocimiento: una síntesis interpretativa que es más que la suma de sus partes. De este proceso emergen los "Constructos Integradores" —conceptos como la '*ritualidad tecno-liminal*'—, que serían inaccesibles desde una sola perspectiva y cuyo locus final es el propio ejercicio reflexivo del investigador.

Se establece así un círculo hermenéutico críticamente vigilado (cf. Gadamer, 2004; Ricoeur, 1984), donde la validación del enfoque no reside en una prueba externa, sino en su poder explicativo interno y en su capacidad para generar *insights* transformadores. Esta apuesta metodológica, en definitiva, se postula como la única vía coherente para hacer justicia a un fenómeno que desafía las divisiones tradicionales. Su fin último es alcanzar una comprensión idiográfica profunda. Esta, a su vez, tiene el potencial de nutrir una generalización analítica (Yin,

2018) capaz de iluminar procesos análogos en otros contextos donde la fe, la juventud y la tecnología se entrelazan.

3.3.5 ¿Por qué fenomenoetnografía y no etnografía fenomenológica?

Si bien este enfoque dialoga directamente con la tradición de la etnografía fenomenológica, se distingue de ella en su lógica interna y en su propósito fundamental. La etnografía fenomenológica, en la tradición de autores como Van Manen (1990), a menudo utiliza la inmersión etnográfica como un vehículo privilegiado para alcanzar un fin primordialmente fenomenológico: la descripción densa de la esencia de una experiencia vivida, el *Lebenswelt*. En esta perspectiva, la etnografía está, en cierto modo, al servicio de la fenomenología. Esta propuesta, sin embargo, se concibe como un diálogo dialéctico y recursivo entre dos tradiciones que se posicionan en un plano de igualdad para corregir mutuamente sus puntos ciegos. No se trata de que una sirva a la otra, sino de una sinergia donde la microetnografía captura el “hacer situado”, mientras la fenomenología accede al “decir” y al “sentir” de la experiencia. El conocimiento, por tanto, no emerge de una sola lente, sino de la *tensión* y la *articulación* deliberada entre ambas.

Este matiz procedimental define su alcance. La fenomenoetnografía se materializa en un diseño por fases que se solapan , donde los hallazgos de la observación refinan las preguntas de la entrevista, y las narrativas de la entrevista agudizan la mirada en el campo, en un ciclo de triangulación constante que busca explícitamente esos “Puntos Nodales de Hibridación”. Este enfoque se revela indispensable para un fenómeno donde la división entre la práctica (lo etnográfico) y la conciencia (lo fenomenológico) está constitutivamente mediada y desdibujada por la tecnología. Así, mientras la etnografía fenomenológica se orienta a la comprensión holística de una vivencia, la fenomenoetnografía se presenta como una estrategia de integración metodológica, una forma de pluralismo metodológico (Hesse-Biber, 2010) forjada para no fragmentar la comprensión de un objeto de estudio cuya naturaleza dual y tecnológicamente mediada la hace indispensable. Es, en resumen, la respuesta metodológica a la ontología al objeto de estudio construido y sujetos que viven en un espacio social híbrido.

3.3.6 Fenomenoetnografía versus netnografía: una justificación epistemológica.

El enfoque metodológico de esta tesis, la fenomenoetnografía, no es una elección arbitraria, sino una respuesta epistemológica a la pregunta central de la investigación. El objetivo no es describir artefactos culturales en línea, sino comprender cómo la religiosidad es vivida, encarnada y negociada en el umbral mismo que conecta y separa lo presencial y lo digital. El foco se sitúa en el Lebenswelt de los participantes, ese mundo de la vida donde tecnología, cuerpo, afecto y rito se entrelazan de forma inextricable (Cf. Schütz & Luckmann, 1973; Merleau-Ponty, 2012; Van Manen, 2014). Este objeto de estudio —la costura misma entre el pasillo y el chat, entre el cuerpo y el algoritmo— exige una mirada que pueda capturar tanto los eventos encarnados como las trazas digitales, y no solo los textos.

Este objeto se distingue claramente del que tradicionalmente aborda la netnografía. Consolidada por Kozinets (2015) y enriquecida por las etnografías digitales de Hine (2015), Boellstorff et al. (2012) y Pink et al. (2016), la netnografía es una metodología potente para analizar comunidades que existen en línea, donde las interacciones, artefactos y normas observables son el centro del análisis. Si la pregunta de esta tesis fuera “¿Qué discursos y símbolos religiosos circulan en los grupos de WhatsApp de jóvenes creyentes?”, la netnografía sería, sin duda, el camino adecuado. Pero mi interrogante se inspira en una interrogante diferente: ¿Cómo se siente y se practica la religiosidad digital al cruzar la frontera entre la conexión y la desconexión ritual? Por ello, el análisis exige un enfoque dual:

- Una microetnografía del cuerpo y del espacio en el umbral físico-digital para capturar el hacer situado.
- Una fenomenología mediante entrevistas en profundidad para acceder al decir significante y a la estructura de la experiencia vivida (Van Manen, 2014).

Esta distinción trasciende lo epistemológico para volverse metodológica y éticamente ineludible. El campo principal de esta investigación —grupos de WhatsApp cerrados y privados— no presenta una mera barrera práctica. Su privacidad es una característica constitutiva del fenómeno, un espacio donde las expectativas de contexto (Nissenbaum, 2010) y confianza son la base de la interacción. Una observación netnográfica sostenida, incluso con permisos técnicos, no solo alteraría la atmósfera de confianza que se busca comprender, sino que reconfiguraría las propias prácticas observadas (Hine, 2015). En este marco, y aproximándome a las directrices éticas para la investigación en internet (AoIR, 2019), optar por métodos basados

en la relación y el relato no fue un plan alternativo, sino la vía epistemológica y éticamente viable para acceder a la capa hermenéutica del fenómeno: el universo de sentidos co-construidos.

En términos sustantivos, esta tesis no compara “una comunidad online” y “otra offline” como entidades separadas; investiga, precisamente, la costura que las une. El fenómeno central es el tránsito híbrido, esa ritualidad tecno-límnica que ocurre entre el pasillo, la sala ceremonial y el chat (Turner, 2008; Bell, 1992). De allí la necesidad de capturar tres dimensiones, que desde mi posición investigativa, una netnografía por sí sola dejaría en un punto ciego:

- La performance corporal del rito de desconexión (el hacer situado).
- La atmósfera afectiva que precede a la reconexión.
- El relato reflexivo que integra ambas esferas (el decir significante).

Por tanto, la fenomenoetnografía no solo resulta metodológicamente apropiada; es la aproximación alineada con un objeto de estudio cuya esencia es, constitutivamente, la hibridación. La netnografía queda, así, como una pertinente línea de investigación futura —por ejemplo, para contrastar ciertos discursos con las trazas registradas—, pero, para este caso singular, no responde a la pregunta por el cómo-se-vive que guía esta tesis, ni se ajusta a las condiciones éticas de este objeto de estudio (para un análisis extenso ver Anexo 8).

3.4 El primer paso: la inmersión microetnográfica en el umbral tecno-religioso.

La inmersión metodológica, exclusivamente cualitativo, exigió como primer paso volver al origen de la inquietud investigativa: el espacio físico y simbólico del umbral transicional en el campus universitario. Siguiendo el enfoque fenomenoetnográfico definido para esta tesis, y partiendo de la premisa de que la realidad social se construye en la interacción situada, se postuló que la tarea inicial era observar y describir minuciosamente la ‘Ritualidad Tecno-Límnica’ en su propio escenario. Este, y no otro, debía ser el punto de partida empírico: el momento de la etnografía en su expresión más pura, antes de complejizar el análisis con las narrativas de los actores. Durante los primeros tres meses del trabajo de campo, la investigación se centró primariamente en esta inmersión, que no fue un mero preludio descriptivo, sino el cimiento fundamental sobre el cual se construiría la comprensión posterior.

Para capturar este fenómeno en su granularidad, la elección metodológica se inclinó por la microetnografía. Su capacidad para un enfoque intensivo en eventos acotados y secuencias de interacción se reveló como la herramienta idónea para analizar la performance observada en el umbral: el manejo coreografiado del smartphone, los cambios sutiles en la postura corporal y las breves pero significativas interacciones. Estos detalles, aparentemente mínimos, se entendieron como acciones cargadas de sentido, donde la clave interpretativa residía precisamente en su análisis minucioso (cf. Erickson, 1986).

Sin embargo, observar el detalle no es suficiente; se requiere un marco para interpretar la lógica de la acción. Por ello, la aproximación se ancló en una marcada sensibilidad etnometodológica (Garfinkel, 1967). El objetivo no fue imponer categorías teóricas desde fuera, sino desentrañar los "métodos prácticos" que los propios jóvenes empleaban para producir y hacer inteligible (*accountable*) el orden social de la situación. El trabajo analítico consistió, por tanto, en un examen de las secuencias de acción, entendiendo los gestos no como datos aislados, sino como componentes del trabajo práctico de "mostrar respeto" o "marcar una transición". La pregunta que guio la observación fue: ¿cómo logran los participantes, aquí y ahora, que esta transición sea visible y coherente para ellos mismos y para los demás?

A su vez, se postuló que en esos gestos mínimos que construyen el orden local, también se instanciaban y quizás se desafiaban estructuras sociales más amplias, en un proceso que se puede analizar desde la teoría de la estructuración de Anthony Giddens (1984). La cultura digital, la doctrina religiosa y las normas del espacio universitario eran recursos que los actores movilizaban y, al hacerlo, reproducían o potencialmente transformaban. Este enfoque permitió un enraizamiento profundo en lo 'micro-situado', buscando una "descripción densa" (Geertz, 1973) de estas prácticas. Este esfuerzo implicaba la capacidad de leer, en las prácticas corporales (Csordas, 1997; Merleau-Ponty, 1962) y en las micro-interacciones (Goffman, 1967), las tensiones culturales y los procesos de construcción de sentido subyacentes (Blumer, 1969).

Un punto metodológico crucial en esta fase fue la decisión deliberada de no recurrir primariamente a la etnografía virtual. La intuición sociológica que guio el diseño indicaba que, para comprender la hibridación, era necesario empezar por su anclaje material y corporal y que pasillo de la Universidad, desde su posición no confesional que posee, lo proporcionaba. Se

requería entender primero cómo se gestionaba físicamente esa frontera tecno-religiosa, una perspectiva que se alinea con los trabajos de Miller y Horst (2012) y Christine Hine (2015). Solo comprendiendo esa base situada se podría luego indagar con mayor fundamento en las dimensiones digitales y en el "decir" de los sujetos.

La práctica etnográfica, por tanto, se centró en observar esos puntos críticos de transición donde dispositivos, cuerpos y espacios co-producen activamente las prácticas religiosas híbridas. Permitió explorar cómo se manifestaba la co-construcción de la realidad social grupal (cf. Goodwin, 1990) en ese umbral: cómo establecían, a través de intercambios fugaces o miradas cómplices, una comprensión común de la situación. Finalmente, esta observación detallada permitió empezar a identificar las normas y prácticas interaccionales endógenas (cf. McDermott & Gospodinoff, 1979), esas reglas no escritas que constituyan el orden distintivo de ese momento transicional.

Así, esta fase de trabajo de campo microetnográfico, lejos de ser un mero registro de comportamientos, se convirtió en el laboratorio interpretativo fundamental. Constituyó la base empírica sólida y situada desde la cual, y en un diálogo que ya anticipaba la integración fenomenoetnográfica, se podría luego explorar, a través de las entrevistas, el universo semántico y la experiencia vivida que animaban esas acciones observadas. Este cimiento etnográfico fue indispensable no solo para anclar la comprensión de lo digital en la materialidad, sino también para preparar el terreno y agudizar la escucha para la inminente y necesaria fase fenomenológica.

3.5 La entrevista como diálogo profundo con la semántica religiosa digital.

Si bien la inmersión microetnográfica en el umbral físico permitió cartografiar el *cómo* del comportamiento y las interacciones situadas —desentrañando la "Ritualidad Tecno-Líminal" en su manifestación observable—, este enfoque reveló pronto sus propios límites epistemológicos. La observación, por densa y detallada que fuera, no podía satisfacer por completo la interrogante sociológica fundamental. La etnografía mostró la "danza", esa coreografía de gestos y silencios tecnológicos; sin embargo, surgió la pregunta analítica: ¿dónde residía la "música" interna, el universo simbólico compartido que animaba esas performances y les otorgaba significado?

Para trascender la comprensión del "hacer" etnográfico, se volvió imperativo acceder al fondo del significado intersubjetivo que los jóvenes construyen. La tradición sociológica, desde Max Weber (1978), alerta sobre el riesgo de un análisis puramente conductista si no se logra penetrar esa esfera del sentido que los actores atribuyen a su acción. Abordar la religiosidad digital únicamente desde la conducta observable resultaba, por tanto, epistemológicamente incompleto. La dimensión del "decir" y del "sentir" se reveló, en consecuencia, tan constitutiva del fenómeno como la del "hacer", exigiendo una herramienta metodológica capaz de tender un puente entre ambas.

Es aquí donde la entrevista, utilizada con una sensibilidad fenomenológica, revela su potencia como puente epistemológico. Su valor, como detalladamente desarrollan Kvale y Brinkmann (2006), no reside en su capacidad para extraer datos, sino en su condición de encuentro dialógico donde el conocimiento se co-construye. Esta naturaleza co-constructiva es precisamente lo que la convierte en el vehículo idóneo para acceder al *Lebenswelt* (Schütz, 1967). Y en el contexto de la era digital, ese mundo de la vida se narra en "espacios híbridos", como afirman Gubrium y Holstein (2012).

La entrevista, por tanto, se transforma en el locus analítico para desentrañar cómo los sujetos integran sus vivencias online y offline en un único relato identitario. En consecuencia, si se postula que la realidad social se erige en estas complejas narrativas (Berger & Luckmann, 1991; Van Dijk, 1998), la entrevista se impone como la técnica ineludible para comprender los procesos de esa construcción de sentido. (Ver anexo nº2).

La construcción de este puente, sin embargo, no fue un acto abstracto, sino que se materializó en una fase de entrevistas diseñada para operar en un diálogo constante con la observación etnográfica. Este proceso se llevó a cabo de forma concurrente, no como una etapa aislada, sino como un ciclo dialéctico: las observaciones de campo informaban y refinaban las preguntas de entrevista, y, a su vez, los relatos emergentes obligaban a volver al campo con una mirada renovada. Fue en este ir y venir, en esta articulación constante, donde la fenomenoetnografía comenzó a cobrar vida como un cuerpo epistemológico integrado. La secuencia fue deliberada, pues se necesitaba la densidad de la observación *in situ* para poder construir una 'malla temática'

inicial que fuera verdaderamente sensible a la semántica y las prácticas específicas del grupo (cf. Spradley, 1979).

La materialización de este diálogo metodológico exigió un instrumento que pudiera navegar la tensión entre el rigor y la flexibilidad, una cualidad que reside en el formato de la entrevista semiestructurada. Su diseño requiere una sólida preparación teórica para la formulación de preguntas guía que aseguren la pertinencia del encuentro (Seidman, 2006), pero su virtud principal es la apertura que posibilita. Precisamente porque la religiosidad digital es un campo de significados emergentes, esta flexibilidad resultó crucial para capturar lo inesperado, permitiendo que las narrativas de los participantes guiaran la conversación hacia territorios no previstos, como ha destacado Elliot Mishler (1986). La pauta, por tanto, funcionó menos como un guion y más como un punto de partida, ajustándose y expandiéndose orgánicamente en un proceso dialógico que respondía a la singularidad de cada relato, una práctica adaptativa clave en la investigación cualitativa (cf. DiCicco-Bloom & Crabtree, 2006).

La flexibilidad del instrumento exige una reflexión sobre mi rol como investigador. Esto no me posiciona como un extractor neutral de 'datos', sino que asume su condición de co-constructor activo del relato que emerge en el encuentro dialógico —reconociendo que las preguntas, las reacciones y la propia presencia del investigador moldean la narrativa que se produce—, una perspectiva fundamentada en los trabajos de Michael Quinn Patton (2002) y Catherine Kohler Riessman (2008).

La entrevista, por tanto, se entiende como una interacción social compleja, no como un instrumento de medición aséptico, lo que obliga a atender a las dinámicas de poder y confianza inherentes a todo encuentro humano. Esta premisa epistemológica exige una vigilancia constante sobre la propia influencia en el diálogo (cf. Brinkmann & Kvale, 2015) y se materializa en prácticas éticas concretas, como la búsqueda de lugares neutrales para mitigar asimetrías de poder (Braun & Clarke, 2013) o la gestión transparente de la grabación, todo ello con el fin de cultivar un espacio de confianza que facilite una narración profunda y honesta por parte del participante.

En este caso, la entrevista se efectúo fuera del alcance de las instituciones (universidad e iglesia), seguro y tranquilo, donde la privacidad del entrevistado se garantizaba facilitando el dialogo profundo. Alejarse de la universidad se estableció como una estrategia metodológica clave para distanciarse de la experiencia grupal privilegiando la reflexión y potencial serendipia. Al triangular de manera consciente y constante la acción observada con el significado narrado, donde cada fuente de datos iluminaba, cuestionaba y enriquecía a la otra, se pudo aspirar a una comprensión profunda y situada. Este diálogo entre lo que se vio y lo que se contó fue la clave para desentrañar el fenómeno en su doble constitución de significado, constituyendo el corazón epistemológico de la aproximación que se propone en esta tesis.

3.6 El flujo de la investigación: un viaje en espiral.

Comprendo que la investigación que propongo se asienta sobre un paradigma epistemológico integrador que, como hemos explorado en secciones anteriores, fusiona sensibilidades de la fenomenología y la etnografía para comprender la construcción intersubjetiva de la realidad social. Hemos justificado la elección cualitativa, el enfoque fenomenoetnográfico y la pertinencia de la microetnografía y las entrevistas como métodos clave. Ahora, es crucial detallar cómo se articuló empíricamente esta estrategia metodológica a lo largo del tiempo. (Ver anexo nº3).

Esta organización del proceso, al ser cualitativa, garantizó la flexibilidad necesaria para adaptarse a la evolución de los hechos sociales en el grupo y sus prácticas híbridas. Más allá de una secuencia cronológica rígida, la investigación se concibió como una acción dinámica y una interacción continua entre el investigador y el campo. Describir sus fases permite comprender cómo la pesquisa tomó su forma definitiva y cómo la comprensión del fenómeno evolucionó progresivamente. Se devela así un diseño donde cada etapa informaba y reorientaba las siguientes, permitiendo una inmersión y un análisis cada vez más profundos y matizados.

A continuación, detallo las fases investigativas que articularon la estrategia empírica, comprendiéndolas no como compartimentos estancos, sino como momentos de un ciclo recursivo que progresó en espiral, profundizando la comprensión del fenómeno:

- Fase 1: Exploración Inicial y Anclaje del Enigma. El punto de partida empírico de la investigación fue motivado por mi inquietud original, llevando a una exploración inicial para delimitar tentativamente el campo y enfocar la observación preliminar. Esta fase implicó análisis de información secundaria, exploración de contenido digital asociado, y conversaciones informales con actores clave. Fue un momento de anclaje empírico del enigma de la religiosidad digital en el contexto universitario. Paralelamente, se ejerció una intensa reflexividad metodológica y personal (cf. Alvesson & Sköldberg, 2018), reflexionando críticamente sobre las primeras impresiones, categorías incipientes y la influencia de las precomprensiones. Esta fase fue fundamental para informar el diseño emergente, permitiendo que indicios inesperados reorientaran la pesquisa.
- Fase 2: Análisis Preliminar y Refinamiento Estratégico. Operando de forma temprana y recursiva, esta etapa siguió a la exploración inicial. Implicó un primer análisis sistemático de los datos exploratorios y reflexiones de la Fase 1. A la luz de esta información emergente, se evaluó la adecuación de las estrategias metodológicas (microetnografía, entrevista) y se refinó la definición operativa del objeto de estudio y sus dimensiones empíricas clave. Se ajustaron las herramientas de recolección (guía de observación, temas iniciales de entrevista) para asegurar su sensibilidad al contexto naciente del fenómeno. La vigilancia reflexiva de mis acciones en esta instancia fue constante para comprender cómo las primeras interacciones y observaciones reorientaban la pesquisa.
- Fase 3: Recolección Focalizada de Datos y Análisis Concurrente. Una vez refinado el enfoque en la Fase 2, procedí a la recolección de datos de manera más sistemática y focalizada. Esto incluyó la implementación de la microetnografía intensiva en el umbral tecno-religioso y otros espacios relevantes, como se describió en la sección correspondiente, y el inicio de la fase de entrevistas semiestructuradas fenomenológicas, detallada en la sección subsiguiente. Crucialmente, y siguiendo principios fundamentales del análisis cualitativo iterativo (cf. Charmaz, 2014; Miles, Huberman & Saldaña, 2020), el análisis de los datos no se pospuso al final del trabajo de campo. Efectué una reconceptualización continua mediante codificación inicial y focalizada, elaboración de memos analíticos detallados y diagramación conceptual *mientras* la recolección avanzaba. Este análisis concurrente buscó aprehender la complejidad de la trama —la

conexión entre prácticas observadas y significados narrados— en tiempo real y asegurar que la recolección subsiguiente estuviera informada por la comprensión emergente.

- Fase 4: Análisis Profundo, Síntesis Interpretativa y Articulación Teórica. Hacia las fases finales de la recolección de datos (guiada por criterios de saturación temática principalmente en las entrevistas y observacional en el campo), intensificué el análisis de la totalidad del corpus de datos. Esta etapa implicó la integración sistemática de las observaciones etnográficas y las narrativas de las entrevistas, como se detalla en la sección de Análisis de Resultados. El objetivo fue profundizar en las categorías conceptuales emergentes, refinar su definición y desarrollar una interpretación teóricamente informada y sociológicamente significativa. En esta fase final, se aspiró a construir una descripción densa (Geertz, 1973) del fenómeno, articulando los significados locales con conceptos teóricos más amplios para ofrecer una comprensión profunda y situada de la religiosidad digital juvenil.

De este modo, la lógica de la investigación no se ciñe a un cronograma rígido, sino que devela el sentido y los tiempos que permiten su avance de forma temática y conceptual, más que puramente temporal. Esta progresión empírico-metodológica evidencia cómo la interacción dialéctica entre la inmersión en la práctica situada (microetnografía) y la exploración del significado narrado (entrevistas), gestionada a través de un diseño emergente y análisis concurrente, permitió una comprensión progresiva de la religiosidad digital juvenil en su doble constitución. Una comprensión profunda que, sin esta organización flexible y reflexiva, hubiera sido mucho más compleja o superficial de alcanzar.

3.7 Articulando la brújula de la investigación: objeto, pregunta y objetivos.

Al enfrentarme inicialmente al fenómeno denominado ‘Ritualidad Tecno-Líminal’, surgieron una serie de interrogantes epistemológicas y metodológicas complejas que requirieron una reflexión profunda y cuidadosa. Mi acercamiento inicial se basó en observar cómo jóvenes universitarios gestionaban su experiencia religiosa en un contexto híbrido, donde las interacciones digitales y físicas se entrelazaban continuamente. A partir de esta observación inicial, comprendí que era

esencial adoptar un enfoque epistemológico emergente y reflexivo, dado que la realidad social que estaba explorando no se presentaba como una entidad fija, sino como una construcción intersubjetiva, situada y mediada tecnológicamente (cf. Schütz, 1990; Berger & Luckmann, 1991). Esta constatación me llevó a plantearme una pregunta fundamental desde el inicio: *‘¿Cómo las interacciones sociales mediadas por plataformas digitales, ocurridas entre miembros de comunidades religiosas universitarias, influyen en la configuración de su religiosidad digital?’*

Reconociendo esta complejidad inherente, definí que el objeto de estudio debía ser construido críticamente, no tratado como una entidad preexistente que solo requería ser descubierta. Este objeto debía funcionar como un constructo analítico deliberado, surgido desde un esfuerzo metodológico riguroso, en línea con principios fundamentales de la investigación cualitativa (Maxwell, 2013; Marshall & Rossman, 2011). La religiosidad digital juvenil, entendida como un fenómeno procesual, dinámico y co-construido, emergió entonces como el foco central del estudio, precisamente por su capacidad para capturar las transformaciones constantes y la fluidez identitaria que caracterizan las interacciones religiosas mediadas digitalmente. Esta perspectiva no solo era epistemológicamente coherente con la sociología cualitativa, sino que también resultaba metodológicamente abordable mediante técnicas específicas como la microetnografía situada y la entrevista fenomenológica.

La decisión de elegir la religiosidad digital juvenil como objeto analítico implicó un esfuerzo adicional por definir claramente las dimensiones específicas a abordar. Se Determinó que la investigación debía enfocarse en las prácticas interactivas híbridas, los procesos de negociación de significados y la construcción identitaria dentro de comunidades religiosas mediadas por tecnología digital en el contexto universitario de la ciudad seleccionada. Este planteamiento delimitó con precisión el campo empírico y conceptual, facilitando un análisis en profundidad de estas dimensiones clave.

Frente a esta delimitación analítica, decidí indagar directamente la dinámica específica que operaba en la configuración de la religiosidad digital, explorando cómo las interacciones sociales mediadas por plataformas digitales influyen en la experiencia de religiosidad digital de jóvenes universitarios creyentes. Este enfoque no busca proponer una definición abstracta del fenómeno,

sino comprender en detalle su configuración particular, lo que me permitió examinar las dinámicas interactivas en su contexto situado.

En consecuencia, establecí como objetivo general de la investigación: *Describir la religiosidad digital tal como es configurada por la comunicación mediada en plataformas digitales efectuada por miembros de comunidades religiosas universitarias*. Es importante aclarar que, en este contexto, describir no implicaba una simple enumeración de hechos, sino una interpretación densa y reflexiva (Geertz, 1973) que desvelara la complejidad y riqueza de los significados vividos por los actores involucrados. Esta descripción pretendía capturar no solo prácticas evidentes, sino también las tensiones subyacentes, las negociaciones de significado y los procesos de identidad que surgían en estas interacciones digitales.

Dado que el objetivo general abarcaba múltiples dimensiones y era inherentemente complejo, se hizo necesario desagregarlo en objetivos específicos interrelacionados. El primer objetivo específico se enfocó en: *Analizar los efectos de la comunicación digital en la reconstitución del dogma y la práctica religiosa cotidiana de los miembros de comunidades religiosas universitarias*. Aquí me preguntaba particularmente sobre qué aspectos específicos de la religiosidad se veían transformados por la mediación digital, abordando principalmente estas preguntas mediante entrevistas fenomenológicas, complementadas con observaciones microetnográficas situadas.

El segundo objetivo específico buscaba: *Comparar la influencia de la comunicación tradicional con la utilizada en plataformas digitales en la reconstitución de las prácticas religiosas*. Este objetivo añadió una dimensión comparativa crucial para entender cómo y por qué las prácticas digitales diferían significativamente de las formas tradicionales. Me planteé interrogantes metodológicas específicas, como: ¿Qué diferencias específicas emergen cuando los jóvenes experimentan su religiosidad mediada digitalmente en contraste con las prácticas tradicionales? Las respuestas a estas preguntas fueron abordadas mediante análisis discursivos de entrevistas profundas y detalladas observaciones etnográficas.

Finalmente, el tercer objetivo específico se propuso: *Describir las dinámicas emergentes resultantes de las modificaciones en la reconstitución del dogma y la práctica religiosa cotidiana a partir de la comunicación en plataformas digitales*. Aquí la atención se dirigió hacia el nivel

microprocesual de interacción, enfatizando especialmente los mecanismos simbólicos y performativos. Este objetivo implicó un análisis detallado de cómo las interacciones digitales cotidianas generaban patrones emergentes de comportamiento religioso, interrogando críticamente sobre cuáles eran las consecuencias concretas y visibles de estos procesos interactivos.

En resumen, al adoptar una postura metodológica crítica, fui capaz de construir un objeto de estudio coherente. Cada objetivo específico sirvió como un paso analítico esencial que, al combinarse, permitió ofrecer una comprensión rigurosa de la religiosidad digital juvenil. A lo largo de este proceso, mantuve una constante reflexividad, preguntándome continuamente cómo mis decisiones afectaban la construcción del conocimiento. Esta forma de proceder, donde la pregunta, los objetivos y el marco conceptual se informan mutuamente de manera recursiva, se alinea con lo que Joseph A. Maxwell (2013) denomina un "diseño de investigación interactivo". Se trata de concebir la investigación no como una secuencia lineal, sino como un sistema integrado que garantizó la coherencia interna y la robustez interpretativa de los hallazgos.

3.8 Análisis de resultados: tejiendo la trama entre acción observada y significado narrado.

Al concluir el trabajo de campo, la investigación se enfrentó al desafío que separa la riqueza de los datos empíricos —las transcripciones, las notas de campo, los diagramas— del orden requerido para el *insight* sociológico. La tarea analítica que se inició entonces no fue meramente técnica, sino un ejercicio intelectual y artesanal. ¿Cómo dar una forma coherente a esta cantidad de material sin traicionar su complejidad? La postura epistemológica de esta tesis, que entiende la realidad como una construcción situada y mediada, exigía reconocer que cada tipo de dato ofrecía una ventana diferente pero complementaria al fenómeno. La observación etnográfica acercaba al "hacer", a la práctica situada y la interacción encarnada; las entrevistas, por su parte, abrían la puerta al "decir", al significado construido y la experiencia subjetiva.

La constatación de que el "hacer" y el "decir" pueden complementarse, pero también contradecirse, fue el punto de partida de toda la estrategia. Una discrepancia entre ambos no se trató como un error o una falsedad, sino como un dato sociológicamente relevante de primer orden. Por ello, el análisis se articuló en dos fases principales, diseñadas para ser recursivas e

interconectadas: una primera fase de análisis por separado de cada corpus de datos, seguida de una segunda y crucial fase de integración dialéctica para construir una visión holística de la realidad socio-digital estudiada.

3.8.1 Primera etapa (I): descifrando el 'hacer situado'.

El primer paso analítico consistió en una inmersión sistemática en los registros etnográficos. El objetivo inicial era trascender la crónica de eventos para alcanzar una "descripción densa", en el sentido de Clifford Geertz (1973). Esto implicó una labor interpretativa orientada a desentrañar la "trama de significados" que daba sentido a las acciones situadas. La indagación no se limitaba a registrar qué hacían los jóvenes con sus dispositivos, sino que se preguntaba constantemente: ¿qué significaba culturalmente ese gesto de silencio en ese preciso contexto universitario? ¿Qué tipo de orden social se estaba produciendo en ese instante a través de esa práctica?

Para responder a estas interrogantes, la aproximación se ancló en una etnografía de la práctica con una marcada sensibilidad etnometodológica. En lugar de imponer categorías teóricas desde fuera, el análisis se orientó a desentrañar los "métodos prácticos", como los denomina Harold Garfinkel (1967), que los propios jóvenes empleaban para producir y hacer reconocible el orden social de la situación. Por tanto, el trabajo no consistió en una codificación tradicional de temas, sino en un análisis minucioso de las secuencias de acción. Se describieron en detalle los gestos ("saca el teléfono", "mira hacia abajo", "teclea rápido") no como datos aislados, sino como componentes de un 'hacer' observable y comprensible para los miembros (*accountable*), es decir, el trabajo práctico de "mostrar respeto" o "marcar una transición".

La pregunta analítica que guio la indagación fue: ¿cómo están logrando los participantes, aquí y ahora, que esta transición de lo profano a lo sagrado sea visible y coherente para ellos mismos y para los demás? El uso de memos analíticos fue fundamental en esta fase, no como un diario, sino como una herramienta para reflexionar sobre la lógica práctica e implícita de cada escena. En ellos se exploraba el "trabajo" que cada gesto parecía estar haciendo para constituir el orden de la situación, poniendo en diálogo la observación empírica con el marco teórico sobre la performance ritual.

Cada gesto fue analizado en su contextualización situacional precisa, como demanda la etnografía de la práctica (Spradley, 1980). Para ello, la diagramación situacional, una suerte de "cartografía espaciotemporal" (cf. Clarke, 2005), resultó una herramienta particularmente útil. Permitió visualizar no solo el flujo de personas, sino el "campo de fuerza" simbólico del umbral, y cómo la proximidad a la puerta ceremonial parecía alterar la postura corporal y el uso de la tecnología. En todo momento, la reflexividad funcionó como un principio rector (Emerson, Fretz & Shaw, 2011). El auto-cuestionamiento —por ejemplo: ¿se está observando un acto de devoción o uno de conformidad social? ¿De qué manera la propia relación del investigador con la tecnología sesga la atención hacia el gesto del teléfono?— fue una estrategia deliberada y constante para buscar una comprensión matizada de las lógicas del 'hacer' y fortalecer la rigurosidad del análisis.

3.8.2 Primera etapa (II): desentrañando el 'decir significante'.

Una vez cartografiado el territorio de la acción, el análisis se volcó sobre el universo del discurso. En este punto, el desafío era distinto. Se constató que un análisis temático convencional, si bien útil para identificar los grandes tópicos de las entrevistas, resultaría insuficiente. Permitiría saber *de qué* hablaban los jóvenes, pero la interrogante que guiaba esta fase era más profunda: se buscaba comprender *cómo* su discurso construía un universo simbólico coherente. El objetivo era acceder al esqueleto lógico, a la semántica profunda que organizaba su mundo de significados (Ver anexo nº4).. Fue en esta búsqueda de una herramienta capaz de revelar estructuras subyacentes que se optó por el Análisis Semántico Estructural, en la línea propuesta por Algirdas Julien Greimas (1987). (Ver anexo nº 5).

Más que una técnica rígida, este enfoque se adoptó como una "hermenéutica estructural". La decisión de recurrir a la semiótica se justifica en su capacidad para ir más allá del contenido manifiesto de las palabras y analizar las relaciones fundamentales que producen el sentido. El objetivo era desarmar el discurso para identificar sus unidades mínimas de significación —los *semas*— y observar cómo estas se agrupan en recorridos de sentido o *sememas* (Greimas & Courtes, 1982). Este procedimiento permite tratar el discurso no como un simple reflejo de la realidad, sino como un artefacto que la construye activamente, una perspectiva que dialoga fructíferamente con la construcción social de la realidad de Berger y Luckmann (1991).

La potencia de este enfoque, para los fines de esta tesis, radicó en su principal herramienta analítica: el cuadrado semiótico. Este modelo no se limita a identificar una oposición binaria simple (por ejemplo, "presencial" vs. "online"), sino que obliga al analista a explorar el universo lógico completo de ese concepto. Exige investigar también los términos contradictorios ("no-presencial", "no-online") y las relaciones de implicación entre los cuatro polos. Aplicar esta herramienta permitió, por ejemplo, explorar la tensión entre "comunidad presencial" y "comunidad online" de una forma mucho más matizada. Reveló las zonas grises y las ambivalencias del discurso de los jóvenes, mostrando cómo lo "no-presencial" (una conexión espiritual individual pero conectada a la red) y lo "no-online" (un encuentro casual con un miembro del grupo en el campus) eran también dimensiones cargadas de significado para su experiencia de pertenencia.

Este proceso, minucioso y estructural, permitió así pasar de *lo que dicen* los jóvenes a *cómo estructuran lo que dicen*. El análisis semántico reveló los principios organizadores y los valores fundamentales que articulan su universo simbólico, ofreciendo un mapa de las relaciones lógicas que dan coherencia a su experiencia híbrida. Fue un procedimiento laborioso, pero que abrió una ventana analítica única hacia las profundidades del sentido que los jóvenes atribuyen a su compleja intersección entre fe, tecnología y vida universitaria, densificando la comprensión de su 'decir significante' (cf. Geertz, 1973).

3.8.3. La síntesis dialéctica, el tejido final.

Para comprender la naturaleza dual y compleja de la religiosidad digital —un fenómeno que existe tanto en las prácticas observables como en los significados que se le atribuyen—, se postuló que un análisis de sus facetas por separado resultaría insuficiente. La verdadera riqueza interpretativa, por tanto, residía en poner en diálogo los conocimientos obtenidos a través de las dos aproximaciones principales: la microetnografía (que permitió observar el "hacer situado") y el análisis semántico estructural (que ayudó a desentrañar las estructuras profundas del "decir significante"). Integrar los hallazgos de estas dos lentes metodológicas fue fundamental para construir una comprensión holística y profunda del fenómeno, tendiendo puentes entre la acción y el discurso (cf. Flick, 2018, sobre la integración en métodos cualitativos; Miles, Huberman & Saldaña, 2020, sobre la combinación de análisis).

En esta etapa crucial, se buscó activamente poner en diálogo, confrontar y triangular los hallazgos etnográficos —aquellos que se observó del 'hacer situado' de los jóvenes con sus dispositivos— con los hallazgos semánticos, es decir, con el universo lógico y simbólico que emergía de sus discursos sobre esas prácticas. El objetivo fue trascender las limitaciones de cada método por separado para construir una comprensión validada y de mayor complejidad. No se trataba solo de superponer datos, sino de generar una nueva capa de análisis donde la práctica observada iluminara el significado atribuido, y viceversa. ¿Cómo se relacionaba el gesto de apagar el teléfono en un espacio sagrado (el "hacer") con las estructuras de significado sobre la "desconexión espiritual" (el "decir")? ¿Qué revelaba la fluidez para compartir memes religiosos (el "hacer") sobre la conceptualización de la "comunidad informal" (el "decir")? Comprender estas relaciones permitió abordar la pregunta de investigación en toda su complejidad.

Metodológicamente, esta integración se materializó a través de memos analíticos comparativos, donde se contrastaron sistemáticamente las descripciones detalladas de las observaciones microetnográficas con los fragmentos discursivos y las estructuras semánticas relevantes de las entrevistas. Se utilizó el cruce de códigos emergentes de ambos conjuntos de datos, buscando patrones que se repetían o se contradecían entre lo observado y lo dicho (cf. Denzin, 1978). Este proceso condujo al desarrollo de tipos ideales, en el sentido weberiano (Weber, 1978). Estos constructos heurísticos no buscaron ser perfiles de personas, sino cristalizaciones de lógicas de acción que integraban prácticas y discursos. Por ejemplo, se construyó el tipo ideal del "Proselitista Digital", que combinaba una práctica de debate intenso online con un discurso sobre la defensa de la fe, y se lo contrastó con el tipo ideal del "Peregrino Silencioso", cuya práctica era la desconexión ritual radical y cuyo discurso se centraba en la pureza del encuentro presencial.

Crucialmente, sin embargo, se prestó una atención analítica especial a las disonancias. Estas contradicciones se trataron como una fuente privilegiada de *insight* sociológico. El análisis de estos "casos negativos", como los denomina Michael Quinn Patton (2002), fue vital, ya que son precisamente esos puntos de fricción los que revelan la negociación activa, la ambivalencia y la complejidad inherente al fenómeno. El análisis de estas tensiones obligó a refinar constantemente los patrones emergentes y a buscar explicaciones más profundas.

Se debe reconocer que, más allá de la técnica, esta fase se nutrió de momentos de lo que podría denominarse "insight abductivo". Esos "clics" interpretativos que surgen de la inmersión profunda, donde una conexión entre una observación y una estructura semántica se revela con claridad. Estos momentos no son arbitrarios; representan la culminación del círculo hermenéutico (Gadamer, 2004), donde el tránsito constante entre las partes (los datos) y el todo (el marco teórico) produce una nueva síntesis. Son la manifestación del análisis cualitativo como ciencia rigurosa y, a la vez, como arte interpretativo.

Finalmente, esta arquitectura analítica, con su énfasis en la triangulación, la construcción de tipos ideales y la reflexividad, fue diseñada para asegurar los criterios de calidad fundamentales de la indagación cualitativa, tal como los proponen Lincoln y Guba (1985). La credibilidad de los hallazgos se fortaleció mediante el diálogo entre distintas fuentes; la transferibilidad se potenció a través de la construcción de tipos ideales abstractos; la dependencia del proceso se aseguró mediante un registro detallado; y la confirmabilidad de las interpretaciones se sostuvo en la triangulación y la vigilancia reflexiva. Se pudieron así tejer los hilos, conectando las prácticas con los significados, para responder de manera integral y robusta a los objetivos de esta investigación.

3.9 Diseño muestral: ¿quiénes pueden narrar la frontera híbrida?

Como lo he expuesto, la investigación busca comprender la construcción intersubjetiva de la religiosidad digital. La pregunta metodológica crucial, entonces, es: ¿quiénes poseen la experiencia vital para revelar la trama de esta realidad? La aproximación a la selección de participantes, por tanto, no fue un ejercicio técnico, sino una decisión teórica, adoptando una estrategia de muestreo intencionado o teórico (Patton, 2002). Postulo que en la investigación cualitativa, el objetivo no es la representatividad estadística, sino la selección de casos ricos en información que puedan iluminar en profundidad el fenómeno estudiado.

El primer paso concreto fue definir con precisión la población o universo de estudio (cf. Merriam & Tisdell, 2016). Por ello, entendí el conjunto total de jóvenes que encarnaban el fenómeno que me interesaba investigar en el contexto de la institución universitaria seleccionada durante el período 2022-2024. Esta población se definió rigurosamente como la totalidad de jóvenes universitarios que participaban activamente en dos colectivos religiosos específicos (Católico y

Evangélico Pentecostal interdenominacional). Para operacionalizar la "participación", establecí criterios de inclusión claros: asistencia semanal constante a las ceremonias presenciales y un engagement regular y demostrable en los espacios digitales asociados. La participación es esencial para que comprendan el proceso de construcción de la realidad social religiosa en su ambiente análogo y digital.

Por otro lado, lo reducido de los grupos, sus características intrínsecas de origen religiosos, con miembros universitarios exclusivamente, dentro de un rango de edad específico (18 a 25 años), que estudian en una universidad determinada en una ciudad específica adicionan criterios selectivos a la muestra, enfatizando su carácter microsociológico.

Criterios como el conocimiento de redes sociales o la participación en ellas, se sobreentienden al ser un tipo de población dentro del espectro generacional denominado 'nativo digital', y se asumió como un tipo de conducta social innata en los grupos estudiados. En la primera instancia, la análoga, la asistencia a la ceremonia resultaba suficiente, la participación en grupos digitales, la asumí como una etapa de clasificación posterior en la que evaluaría si existía una participación digital, importante para el proceso de la entrevista: un proceso de selección muestral, que a pesar de criterios y condiciones claras, se constituye cualitativamente a medida que transcurre la investigación.

Para asegurar que los participantes pudieran genuinamente iluminar la pregunta de investigación, verifiqué empíricamente esta participación mediante registros derivados de mis observaciones etnográficas y conversaciones con informantes clave, excluyendo a aquellos cuya participación en cualquiera de las dimensiones fuera esporádica. Así, aseguré que quienes formaran parte del estudio vivieran plenamente la dimensión híbrida que constituía el núcleo de interés.

La exploración etnográfica inicial del campo reveló una característica clave: los grupos, aunque con fronteras claras, eran numéricamente acotados y presentaban una notable estabilidad en su membresía activa (aproximadamente 32 individuos). Esta constatación empírica fue decisiva y orientó la estrategia muestral. Si bien la investigación partió de los principios epistemológicos del muestreo teórico —un enfoque iterativo donde la teoría emergente guía la selección de nuevos casos para saturar categorías analíticas (Glaser & Strauss, 1967; Charmaz, 2014)—, la realidad

del campo demandó una reflexión metodológica profunda. Continuar con un muestreo teórico clásico, seleccionando solo algunos casos hasta la saturación, corría el riesgo de perder la enorme riqueza de la variación interna y la dinámica relacional del grupo en su conjunto.

Fue en este punto que la lógica del muestreo teórico se refinó y se llevó a su máxima expresión. Argumento aquí que el grupo en su totalidad constituía, de hecho, el "caso" más relevante. Se trataba de una "población teóricamente significativa", en el sentido de Charles Ragin (2000), y de un "caso único holístico", como lo define Robert K. Yin (2018), cuya comprensión exigía un abordaje exhaustivo. La finalidad del muestreo, por tanto, se desplazó desde la saturación de conceptos abstractos hacia el objetivo de una "muestra con propósito ideativo" (Sandelowski, 1995), es decir, una muestra diseñada para capturar la totalidad de la diversidad y complejidad dentro de un sistema social acotado.

Por consiguiente, la decisión de realizar un censo de todos los miembros activos no representó un abandono del muestreo teórico, sino su culminación lógica y más rigurosa: la teoría emergente indicó que, para hacer justicia al fenómeno, la muestra debía ser el universo completo. La cobertura total permitió mapear patrones relacionales (ej.: interacciones que modelan prácticas híbridas), usando matrices de interacción observadas (Bernard, 2017).

En cuanto al procedimiento de acceso al campo (cf. Creswell & Poth, 2018), este se gestionó de manera cuidadosa, facilitado por informantes clave, un proceso realizado de manera cuidadosa y reflexiva, facilitado por informantes clave que actuaron como mediadores. Mi presencia se fue naturalizando durante las observaciones etnográficas, y fui plenamente consciente de mi posicionamiento.

El rol como docente-investigador, y no como un par, fue asumido con transparencia y naturalidad por la población, conocedora y habituada a estudios académicos. Este ejercicio de "objetivación participante" (Bourdieu, 2003) fue crucial. Reconocí que, si bien mi posición podía generar una cierta distancia, también otorgaba un tipo de legitimidad académica que facilitaba la confianza en un entorno universitario, donde la investigación es una práctica reconocida. Estas reflexiones se documentaron constantemente en diarios de campo para desnaturalizar sesgos y analizar mi propia influencia en el campo (Alvesson & Sköldberg, 2018).

Al extender la invitación formal para las entrevistas, el conocimiento mutuo y la confianza simplificaron enormemente el proceso de consentimiento informado (cf. Orb, Eisenhauer, & Wynaden, 2001; Kvale & Brinkmann, 2009). Resultó significativo que la totalidad de los 32 miembros definidos como activos aceptaran participar, otorgando una cobertura completa a la población y permitiendo una exploración exhaustiva. La muestra final quedó compuesta por estos 32 participantes.

Respecto al tamaño de la muestra, si bien monitoreé la recurrencia temática, el criterio censal priorizó el agotamiento de la diversidad interna sobre la saturación teórica. Como argumentan Sekaran, 2019, el concepto de saturación, fundamental para comprender cuando las temáticas se reiteran en el discurso, pierde su sentido tradicional en estudios de poblaciones delimitadas donde se accede a la totalidad. Aquí, la exhaustividad empírica del caso se convierte en el principal criterio de rigor, en línea con los planteamientos de Charmaz (2014) sobre la adecuación de la muestra a los objetivos.

Finalmente, la reflexividad (cf. Finlay, 2002) fue un pilar constante. No obstante, reconozco una limitación inherente a este enfoque censal: al centrarse en los miembros "activos", se excluyeron voces periféricas (miembros esporádicos o que abandonaron el grupo), quienes podrían haber ofrecido una perspectiva crítica de la cultura grupal dominante. Como advierte Howard S. Becker (1998) sobre las "jerarquías de credibilidad" en los grupos, las voces del núcleo tienden a presentar una visión más cohesionada. Esta limitación se compensó parcialmente con la observación de interacciones marginales en los espacios digitales y el análisis de por qué ciertos miembros se volvían inactivos. Esta muestra censada, por tanto, seleccionada mediante estos procedimientos reflexivamente aplicados, se justifica plenamente por su idoneidad para abordar la pregunta de esta tesis.

3.10 Contextualización de la muestra en terreno: ¿dónde y con quiénes se vive la religiosidad digital? navegando el ecosistema híbrido.

Habiendo definido cuidadosamente quiénes serían los participantes de esta investigación mediante el muestreo censal de la población activa (como se detalló en la sección previa de Diseño Muestral), el siguiente paso, cargado de sentido metodológico, fue comprender a fondo

el contexto específico donde la religiosidad digital de estos jóvenes tomaba forma palpable. Más allá de la selección de individuos, sentí que era fundamental sumergirme en el ecosistema particular que habitaban. Si el estudio buscaba comprender un fenómeno arraigado en lo cotidiano, ¿cómo era este terreno híbrido donde lo digital y lo religioso se entrelazaban, y cómo asegurar que mi presencia en él fuera ética para un encuentro genuino con sus protagonistas? Esta pregunta guio la aproximación al campo.

La inmersión inicial reveló un entorno específico: grupos religiosos estables —uno Católico y otro Evangélico Pentecostal interdenominacional— compuestos íntegramente por estudiantes universitarios. Operaban de forma extracurricular con notable autonomía dentro de la universidad seleccionada. Aunque la institución facilitaba espacios físicos, su dinámica interna, instrucción y normativas respondían primariamente a sus iglesias de origen. Comprendí que este contexto con lógicas propias, operando dentro de un ambiente secular, configuraba un espacio propicio para la tensión, negociación identitaria y adaptación, aspectos teóricamente relevantes para el estudio de la religiosidad digital híbrida.

Como se justificó detalladamente en la sección de Diseño Muestral, la población de estudio se definió por criterios de inclusión rigurosos (cf. Patton, 2002), centrados en la participación y demostrable en la doble dimensión presencial y digital del grupo. La aplicación de estos criterios, verificada mediante observación etnográfica y conversaciones con informantes clave durante la fase exploratoria, resultó en la exclusión de 6 casos con participación esporádica. Así, los 32 jóvenes restantes constituyeron la totalidad de la población activa que vivía plenamente el fenómeno.

3.11 Alcance, delimitaciones y justificación metodológica del campo de estudio.

Toda investigación social que aspire a la rigurosidad, y muy especialmente aquellas como esta, de corte cualitativo y con una profunda vocación microsociológica, enfrenta el imperativo metodológico de delimitar conscientemente su campo de visión. Considero que esta focalización no representa una renuncia a la amplitud, sino que constituye una estrategia deliberada y epistemológicamente crucial para alcanzar la profundidad interpretativa requerida (Maxwell, 2013). Si buscamos comprender la configuración interactiva de la religiosidad digital —el cómo se negocia el sentido, se performance la identidad y se adaptan las prácticas en el flujo

híbrido de la vida cotidiana—, resulta indispensable una metodología capaz de capturar la acción situada y la perspectiva del actor en su contexto natural. Métodos distanciados serían insuficientes para aprehender la textura misma de estas dinámicas intersubjetivas y encarnadas, haciendo de la inmersión etnográfica y fenomenológica, una necesidad ineludible. Solo así se posibilita aprehender las múltiples y densas capas significativas que configuran la problemática central de esta tesis.

Por tanto, este estudio no alberga la pretensión de ofrecer un panorama estadísticamente representativo de la religiosidad juvenil en Chile, ni tampoco un inventario exhaustivo de todos los usos tecnológicos posibles. El foco se concentra, de manera intencionada y estratégica, en un conjunto específico y acotado de fenómenos observables: las prácticas interactivas híbridas, con especial atención a aquellas ritualizadas en la transición físico-digital (como el manejo de dispositivos en umbrales sagrados) y las que se despliegan en plataformas que median la sociabilidad religiosa cotidiana, destacando entre ellas WhatsApp por su rol central en la configuración de normas relationales grupales (Miller & Sinanan, 2014); los actores clave, definidos como jóvenes universitarios que participan activamente en grupos religiosos específicos dentro del campus; y los contextos cruciales donde estas dinámicas se manifiestan con mayor intensidad, particularmente esos espacios liminales de transición físico-digital que catalizaron la indagación inicial, así como las mencionadas plataformas digitales.

La elección del anclaje geográfico y contextual –la zona metropolitana de esta ciudad del sur de Chile y, dentro de ella, una universidad específica– fue el resultado de una cuidadosa reflexión metodológica. La ciudad escogida se reveló como un escenario sociológicamente fértil por una excepcional confluencia de factores:

1. Saturación Tecnológica y Conectividad Ubicua: La alta penetración de dispositivos móviles —con más de 22 millones de accesos a redes 3G/4G/5G, cubriendo el 113 % de la población nacional— y una infraestructura que incluye tecnología 5G con alrededor de 5 millones de conexiones, crea condiciones materiales robustas para la hibridación físico-digital (cf. Subtel, 2024) sea una constante observable en la vida cotidiana estudiantil. Esto facilita el estudio etnográfico de prácticas ciberreligiosas fluidas, desde

el uso de *apps* religiosas en espacios públicos del campus hasta la coordinación instantánea vía mensajería.

2. Densidad Universitaria como Campo Interaccional: La concentración de instituciones (aproximadamente 21 universidades y 10 institutos profesionales) y decenas de miles de estudiantes. En la ciudad scogida se registraron 48.732 estudiantes matriculados en instituciones de educación superior para el año académico 2024, representando el 4,1% de la matrícula nacional y consolidándose como el tercer polo educativo del país (SIES, 2024). Esto se traduce, microsociológicamente, en una intensidad y visibilidad de interacciones cruciales para la etnografía: encuentros frecuentes entre pares, formación y disolución de grupos, manifestaciones públicas de identidad (religiosa, estudiantil, digital) y la constante negociación de espacios físicos y simbólicos compartidos.
3. Pluralismo Religioso Observable: En el mismo entorno físico conviven una red consolidada de 55 parroquias católicas y más de una decena de iglesias evangélicas de distintas denominaciones registradas oficialmente y en expansión desde la Ley de Culto de 1999” (Mönckeberg, 2025; Oficina Nacional de Asuntos Religiosos [ONAR], 2024). Además, estudios recientes muestran que, en lugar de conflictos interdenominacionales, ha prevalecido en Chile una convivencia pacífica institucionalizada entre credos, enmarcada por un marco jurídico que promueve la igualdad religiosa y la autonomía de las distintas confesiones (Pimstein, 2008).

Dentro de este contexto urbano propicio, la selección de esta institución y la posterior decisión de anonimizar su identidad específica, obedece a una justificación que es simultáneamente ética y metodológica. Al presentar el caso no por su nombre propio, sino por sus características sociológicas —una universidad privada, no confesional y representativa de la región—, se busca proteger a los participantes de una posible re-identificación. Sin embargo, esta estrategia refuerza a su vez la transferibilidad conceptual del estudio (Lincoln & Guba, 1985). El objetivo no es describir un fenómeno único e irrepetible, sino analizar los mecanismos socio-religiosos en un “tipo ideal” weberiano: un constructo analítico que acentúa los rasgos fundamentales de un grupo religioso juvenil universitario en un contexto de modernidad tardía. Al enfocar el análisis en este “tipo ideal”, la investigación gana en potencial teórico, permitiendo que los hallazgos

dialoguen con fenómenos análogos en otros contextos, sin sacrificar la densidad de la descripción etnográfica.

Por otro lado, y de manera decisiva, fue precisamente en los pasillos de esta institución donde observé por primera vez y de forma recurrente el 'enigma del umbral tecnológico-ritual' que constituye el punto de partida empírico de esta tesis. Anclar la investigación en el lugar donde el fenómeno se manifestó inicialmente no solo otorgaba coherencia al proceso indagatorio, sino que garantizaba el acceso a un campo donde la práctica de interés era directamente observable.

Este microcosmos universitario se revela, entonces, como un escenario excepcionalmente apto para la indagación etnográfica que fundamenta este capítulo. Permite aplicar la lupa microetnográfica para observar directamente la negociación situada de la identidad (Giddens, 1991), la performance del yo en distintos escenarios (Goffman, 1959), el trabajo de fronteras (Lamont & Molnár, 2002) y la construcción intersubjetiva del significado religioso en la interacción híbrida (Schütz, 1990). Es crucial reiterar que, si bien este capítulo se enfoca en sentar las bases a través de la dimensión etnográfica (el "hacer" situado), la metodología integral de esta tesis adopta un enfoque fenómeno-etnográfico. La riqueza de la observación aquí detallada será puesta en diálogo, en análisis posteriores, con la profundidad de la experiencia vivida (el "decir" y "sentir") obtenida mediante entrevistas, logrando así una comprensión holística indispensable ante la naturaleza dual del fenómeno ciberreligioso.

El marco temporal post-pandemia (2022-2025) y la delimitación de la población a participantes activos mediante muestreo censal, buscan asegurar la pertinencia y profundidad de los datos. La orientación analítica hacia las prácticas situadas, especialmente en la interfaz físico-digital y en plataformas como WhatsApp, responde a la necesidad de comprender la religiosidad digital como fenómeno vivido y encarnado.

Derivado de este enfoque y delimitaciones, el objetivo primordial reside en alcanzar una profundidad interpretativa, generando una comprensión verdaderamente "densa" (Geertz, 1973) de las lógicas prácticas y las tensiones navegadas por los actores. Reconozco explícitamente que no aspiro a la generalización estadística, pero sí postulo la transferibilidad conceptual (Lincoln & Guba, 1985) de los mecanismos identificados. Es en la atención detallada a cómo las estructuras

se manifiestan y negocian en la micro-interacción cotidiana donde reside el potencial de este estudio. Aceptar estas delimitaciones no disminuye el valor de la investigación; al contrario, la sitúa con transparencia. Es dentro de estos límites metodológicamente justificados y empíricamente fundados que esta tesis desarrollará su análisis, buscando iluminar una faceta crucial de la religiosidad en nuestra era digital.

3.12 Acceso al campo y procedimientos éticos.

La estrategia ética de esta investigación se fundamentó en dos principios rectores que trascienden la mera evitación del daño: la ética relacional, que concibe la investigación como la construcción de un vínculo de confianza y responsabilidad con los participantes, y la justicia epistémica, que busca honrar y restituir el conocimiento a quienes lo producen (Fricker, 2007). Esta postura, informada por enfoques decoloniales (Tuhiwai Smith, 2012), rechaza dinámicas de recolección de datos extractivistas y se materializó en un protocolo diseñado a medida para la población y el contexto estudiado.

El acceso a esta población delimitada y cohesionada se conceptualizó como una navegación ética en terreno sagrado. Se partió del reconocimiento de las intrincadas "jerarquías de credibilidad" (Becker, 1998) que estructuran los grupos religiosos. La mediación inicial a través de informantes clave implicó, por tanto, negociaciones delicadas para establecer una confianza transversal. El posicionamiento como investigador requirió un equilibrio constante entre proximidad y distancia crítica, gestionado mediante la técnica del "extrañamiento reflexivo" (Davies, 2008). La fase de inmersión etnográfica fue crucial para transformar el estatus de "extraño intrusivo" al de un "observador familiarizado" (Hammersley & Atkinson, 2019), base indispensable para un consentimiento informado genuino.

Sobre esta confianza establecida, el consentimiento informado se articuló no como un acto burocrático, sino como un pacto ético y dialógico. Para asegurar una comprensión profunda, especialmente en una población joven, se utilizaron simulaciones dialógicas, una técnica que discute casos prácticos de uso de datos (Alderson & Morrow, 2020). Este diálogo permitió establecer un transparente pacto de co-investigación, donde se explicitó el rol de los dispositivos técnicos y, crucialmente, se introdujo la garantía de un "derecho al olvido digital". Este compromiso implicaba la eliminación programada de los datos brutos de las plataformas en la

nube, una vez finalizado el análisis. Además, para mitigar la presión grupal, se implementó un sistema de consentimiento escalonado, con canales confidenciales para retirarse sin justificación (Guillemin & Gillam, 2004). (Ver anexo nº6).

Si bien no se accedió directamente a los espacios digitales ni se utilizó etnografía virtual, se reconoció el riesgo potencial de identificación cruzada entre plataformas digitales (cf. boyd & Crawford, 2012). Por ello, la protección de datos se diseñó desde un enfoque estratificado, en respuesta a la doble vulnerabilidad potencial (exposición de creencias y tensiones con la ortodoxia). Se implementó un modelo de anonimización en capas: más allá de los pseudónimos en los nombres de los entrevistados, el material visual se transfiguró en ilustraciones etnográficas no identificables (Pink, 2016), y los extractos literales de las entrevistas se seleccionaron para omitir información identifiable. Para las identidades doblemente vulnerables —como mujeres cuestionando jerarquías o jóvenes explorando sincretismos—, se activaron protecciones adicionales, como el voto participativo sobre citas sensibles y la anonimización de atributos clave que pudieran generar riesgos relacionales.

Más allá de la protección de datos, este estudio se comprometió con una ética de la representación. El objetivo fue hacer justicia a la complejidad de las voces de los participantes, incluso aquellas que resultaban complejas, contradictorias o marginales dentro de sus propios grupos. En respuesta al desafío de "hablar por otros" planteado por teóricas como Linda Alcoff (1991), se asumió el compromiso de no silenciar ni simplificar ninguna postura. Las contradicciones en los discursos no fueron tratadas como errores, sino como datos valiosos que revelaban las tensiones vividas por los sujetos. Se buscó así representar a cada participante en su integridad, como un actor social complejo con una lógica interna propia, evitando su reducción a un mero "tipo" o "ejemplo" de una categoría teórica.

Con el fin de sostener este compromiso con la justicia epistémica en la fase final del estudio, se diseñó una estrategia de devolución de resultados accesible y comprensible. Elaboré un documento digital de dos planas que sintetizaba los hallazgos principales en un lenguaje claro y didáctico, disponible para quienes quisieran revisarlo. Este gesto no solo transparentó los resultados, sino que también permitió validar algunas interpretaciones con miembros del grupo, bajo un principio de co-construcción del conocimiento (cf. Bloor, 2001).

Finalmente, reconozco que mi propia posición respecto a las prácticas de fe fue objeto de constante vigilancia reflexiva. Asumí que todo investigador es también portador de una visión del mundo, y que esta no puede sino estar presente, aunque de forma modulada, en el proceso interpretativo (Berger & Luckmann, 1991). Esta conciencia se tradujo en un ejercicio de *ethical mindfulness* (Ellis, 2007), mediante el cual cada decisión metodológica y representacional fue evaluada no solo en función de su rigor técnico, sino también de su impacto simbólico en la vida de los participantes.

3.13 El perfil de los participantes.

El resultado del proceso de selección fue un grupo de 32 jóvenes que se convirtieron en la fuente de esta investigación. El logro de un muestreo censal de la población activa definida fue una oportunidad metodológica que se debió, en gran medida, a la notable estabilidad de estos colectivos durante el trabajo de campo (2022-2024), permitiendo una aproximación exhaustiva y completa a su realidad.

Este grupo estaba compuesto por jóvenes de entre 18 y 23 años, provenientes de una considerable diversidad de carreras de la Universidad estudiada. Es relevante situar a estos colectivos en el ecosistema social del campus. A diferencia de otros grupos de mayor visibilidad política o cultural, estos dos espacios religiosos operaban con un perfil más discreto, funcionando como "comunidades de nicho". Esta característica, la de no ser un grupo hegemónico, probablemente influía en la cohesión interna y en la motivación de sus miembros por encontrar un "refugio" de afinidad, un aspecto que se volvió crucial para entender sus dinámicas posteriores.

Pero más allá de estos datos demográficos, que pintan un telón de fondo, la verdadera comprensión del grupo comenzó al explorar la pregunta: ¿qué los trajo y qué los mantiene aquí? Lejos de encontrar una razón única, lo que emergió fue un fascinante mosaico de trayectorias. El análisis de sus narrativas me permitió construir una tipología inicial de perfiles motivacionales, un acto analítico deliberado para ordenar y comprender la diversidad interna de la muestra:

- El perfil de anclaje comunitario: Para algunas, como Anita (19, Enfermería) o Marta (20, Psicología), el grupo representaba un refugio, un espacio de acogida y pertenencia en la a menudo impersonal vida universitaria.
- El perfil de continuidad y deber: Para otras, como Carla (21, Odontología), era la continuidad de una tradición familiar. En jóvenes como Marco (21, Odontología), esta tradición se transformaba en un profundo sentimiento de deber y compromiso militante con su fe.
- El perfil pragmático-afectivo: Otros, como Javier (23, Ingeniería), llegaban por una necesidad práctica ante la imposibilidad de asistir a sus iglesias de origen. Esta necesidad a menudo se entrelazaba con una simple afinidad afectiva con el ambiente y las actividades, como en el caso de Emilia (20, Periodismo) o Víctor (19, Ingeniería).

Constatar este abanico de motivaciones fue, para mí, un momento metodológico clave. Me alertó desde el principio contra la tentación de presuponer una experiencia religiosa homogénea. La presencia de jóvenes que llegaban por tradición familiar junto a otros que lo hacían por una crisis personal o por simple pragmatismo, me obligó a adoptar una postura analítica de máxima sensibilidad a la diversidad. Comprendí que la " religiosidad digital " no sería una entidad única, sino un campo de prácticas y significados disputados y vividos de formas muy distintas, incluso dentro de un mismo grupo. (Ver anexo 7).

En suma, estos 32 jóvenes, definidos por su participación y abordados bajo el riguroso marco ético ya descrito, representaron la totalidad del universo que encarnaba el fenómeno en el contexto estudiado. Su condición de nativos digitales, su doble pertenencia presencial y virtual, y su ubicación en un entorno universitario que exacerbaba la negociación identitaria, justifican por qué este grupo censado proporcionó la base empírica ideal. Esta heterogeneidad interna, contenida dentro de un grupo bien delimitado, es precisamente lo que convierte a esta muestra en el laboratorio perfecto para observar en tiempo real la "configuración socio-digital de la religiosidad digital" en toda su complejidad. Como se ha mencionado, el anclaje en una descripción detallada y profunda del contexto es crucial para la robustez de los hallazgos cualitativos (cf. Tracy, 2019; Sandelowski, 1995). Es, por tanto, el anclaje indispensable sobre el cual se construirán y se podrán comprender en toda su profundidad los hallazgos que se presentan a continuación.

IV. Analizando los resultados: primera aproximación.

4.1 El terreno fértil: anclando la etnografía en el microcosmos universitario.

Emprender una investigación sobre la configuración de la religiosidad digital exige, antes que cualquier otra consideración, una reflexión profunda sobre la elección del campo. Esta decisión no es exclusivamente logística; es, fundamentalmente, la primera y más importante decisión epistemológica. Si la pregunta central de esta tesis indaga en *cómo* se configura la fe en la interacción, la pregunta que la precede es ineludible: ¿dónde, entonces, late el corazón de un fenómeno híbrido y particular? La respuesta me llevó a buscar un terreno fértil, un lugar donde pudiera observar ese proceso de configuración en su estado más puro y natural. Esto demandaba una inmersión etnográfica. La necesidad de acceder al *Lebenswelt*—ese "mundo de la vida" que, según Alfred Schütz (1990), es la realidad primordial de los actores— hizo de la elección de un campo etnográficamente rico una necesidad ineludible.

El campo donde se despliega la investigación es una universidad típica en la ciudad escogida. Como se argumentó, esta urbe chilena presenta una convergencia sociológicamente significativa: una notable densidad universitaria, una activa diversidad confesional y una escala que asegura que el fenómeno no es marginal. Estos factores no son meros datos contextuales; se traducen directamente en un ecosistema social denso, un laboratorio natural donde la alta concentración estudiantil multiplica las oportunidades para observar la negociación de identidades en espacios compartidos.

Sin embargo, la vocación microsociológica de esta tesis exigía una delimitación aún mayor. La universidad, como institución y como espacio vivido, emergió como el microcosmos ideal para anclar la etnografía. Pero, ¿cuálquier universidad? La decisión de seleccionar una institución específica –regional, no confesional y de composición social representativa– fue una elección metodológica estratégica. Al eludir conscientemente los extremos, como instituciones de élite o campus marcadamente confesionales, busqué capturar la cotidianidad. El objetivo era comprender cómo se vive la religiosidad digital no en condiciones excepcionales, sino en un entorno "típico" del contexto regional chileno para este tipo de población.

Fue la propia naturaleza del campus la que confirmó su idoneidad como un escenario excepcionalmente rico para el análisis microsociociológico. Se reveló como un verdadero "teatro social", en el sentido de Erving Goffman (1959), un lugar donde los jóvenes deben gestionar constantemente la "presentación de la persona", conciliando sus roles de estudiante, creyente y nativo digital. En sus interacciones diarias, observé directamente cómo se materializaba ese "proyecto reflexivo del yo" del que nos habla Anthony Giddens (1991), en el esfuerzo de cada joven por tejer una biografía coherente a través de mundos sociales dispares.

Comprendí que cada acción observada en este teatro era indexical; su significado, como señala la etnometodología, no era inherente al gesto, sino que dependía por completo de su contexto. Un teléfono silenciado en una biblioteca significa una cosa; en el umbral de una sala ceremonial, significa algo completamente distinto. Esto implicó a una constante reflexividad sobre mi rol como intérprete, reconociendo que también aplicaba mis propios "métodos prácticos" para dar sentido a lo que veía. El campus, por tanto, era un locus de "trabajo de fronteras simbólicas", un concepto que, siguiendo a autoras como Michèle Lamont (Lamont & Molnár, 2002), nos permite ver cómo los grupos trazan activamente líneas entre "nosotros" y "ellos", entre lo sagrado y lo profano, revelando así la construcción intersubjetiva del significado (Schütz, 1990).

Estudiar el fenómeno *in situ*, en los pasillos y plataformas donde emergían las prácticas, permitió alcanzar una mayor validez ecológica, un término con el que Lincoln y Guba (1985) se refieren a la credibilidad que se obtiene al estudiar los fenómenos en su hábitat natural, no en condiciones artificiales. Esto posibilitó comprender la religiosidad digital no como un conjunto de creencias abstractas, sino como una realidad vivida y encarnada, atendiendo a las lógicas prácticas de los actores, esa sabiduría corporal y no discursiva que Pierre Bourdieu (1977) nos enseñó a valorar. Finalmente, fue esta delimitación consciente al microcosmos universitario lo que permitió enfocar todos los recursos etnográficos para lograr una "descripción densa", como la conceptualizó Clifford Geertz (1973). La búsqueda no era la amplitud estadística, sino la profundidad interpretativa: capturar las múltiples capas de significado, las tensiones navegadas y las sutilezas de la experiencia vivida..

En conclusión, la elección de este campo etnográfico no fue arbitraria. Este contexto específico —una universidad representativa en el sociológicamente fértil escenario de la ciudad escogida—

ofreció las condiciones óptimas para una inmersión profunda. Es precisamente dentro de estos límites conscientemente definidos donde esta investigación desentraña las complejidades de ser joven, creyente y digital en la sociedad contemporánea.

4.2 De un pasillo resignificado a un aula sagrada: una ruta etnográfica.

“El crepúsculo cubría el campus universitario, tiñendo el cielo de un gris plomizo que se filtraba con dificultad a través de los ventanales del pasillo. La tarde avanzada había dejado ya las aulas vacías de estudiantes. Frente a una de estas salas, similar a tantas otras que he conocido, me detuve. Sabía, por información previa, que este espacio pronto resonaría con una actividad particular: una reunión de carácter religioso.

Pocos estudiantes transitaban a esas horas. Sus siluetas solitarias se diluían en la distancia, a lo largo de pasillos que se extendían, intensificando la sensación de desolación. La luz artificial, amarillenta y tenue, luchaba por vencer la penumbra exterior, creando un ambiente de claroscuro que invitaba más a la introspección melancólica que a la actividad social; una atmósfera, lo confieso, que generaba en mí un impulso instintivo a dar media vuelta. En la soledad, consulté mi reloj. Quince minutos separaban este momento expectante del inicio de la reunión religiosa.

Una leve punzada de ansiedad, propia del investigador que se adentra en territorio desconocido, se manifestó en mi interior. Abrí mi cuaderno y, hojeando hasta encontrar una página en blanco, escribí: ‘Primera Observación Etnográfica’. La frase resonó con un eco interrogante mientras una duda se proyectaba sobre mis pensamientos: ¿Existiría realmente una conexión tangible entre esta observación primigenia y las extrañas preguntas que motivaban mi investigación sobre la religiosidad juvenil en la era digital? El sonido amortiguado de voces rompió el hechizo de la quietud. Los primeros participantes llegaban. Un imperativo interno me alertó: «Concéntrate ahora». Era consciente de que iniciaba el largo camino de esta investigación.”

Semanas de observaciones etnográficas consolidaron mi rutina de llegada. Sigo arribando unos minutos antes del inicio de la ceremonia, buscando esos instantes de calma solitaria que preceden al bullicio ritual y me permiten enfocar la atención. Se despliega entonces una sencilla

coreografía de llegada: un flujo constante de estudiantes —rostros jóvenes, diversos, algunos aún con el rastro del apresuramiento académico, otros ya con una expresión más serena, todos ellos portando mochilas repletas y generando un murmullo sordo, expectante, que llena el pasillo— se detiene gradualmente frente a la puerta. Hoy, ese umbral trivial e inexpresivo, adquiere una cualidad distinta, casi palpable en el aire que se enrarece: ya no es el simple paso hacia un aula, sino el preludio a una pausa ritual.

Ante esta transformación sutil pero evidente, algunas preguntas persisten en mi mente: ¿Cómo se transforma un espacio cotidiano en un lugar sagrado? ¿Cómo se tejen, en apenas metros, las prácticas que definen lo religioso en una generación hiperconectada? Como un espectador frente a un rito de paso contemporáneo, vuelvo a interrogarme: ¿qué revelan estos gestos —las pausas, los silencios, el apagar dispositivos— sobre la búsqueda de trascendencia en un mundo secularizado?

El pasillo, que inicialmente comprendo como un no-lugar (Augé, 1992), se convierte en un escenario de preparación: aquí, los estudiantes intercambian sonrisas tímidas y ajustan su postura, como si el simple acto de detenerse los despojara de su identidad académica. La puerta, por su parte, opera como un *limen* (Turner, 1969), un portal donde lo profano cede ante lo sagrado. No es casual que, al cruzar, apaguen sus smartphones con la urgencia de quien deja atrás un mundo: el dispositivo, símbolo de la conectividad moderna, se silencia para entrar en un *axis mundi* (Eliade, 1959), un centro simbólico donde el tiempo se suspende entre prédicas y rezos.

Este tránsito —pasillo, puerta, sala— no es solo espacio aséptico, sino más bien un lugar dotado de significados. En este capítulo, exploraremos la estratificación de estos espacios, donde el pasillo se erige como preludio socio-religioso, la puerta actúa como bisagra liminal y la sala se configura como escenario de un “apagón tecnológico” que, paradójicamente, revela nuevas manifestaciones de lo sagrado. Mediante el análisis detallado de las interacciones —desde el gesto al guardar el teléfono hasta la modulada inflexión de las voces—, nos proponemos descifrar no solo una práctica religiosa, sino también un código generacional en constante construcción. ¿Podría este ritual interpretarse como un acto de resistencia frente a la omnipresencia digital o, por el contrario, significar una reinvención de lo sagrado en la era del algoritmo? Como en toda

investigación etnográfica, la respuesta se encuentra en los detalles que, cuidadosamente examinados, revelan la complejidad del fenómeno.

4.3 El pasillo: el preludio ceremonial religioso.

El pasillo —un corredor largo, iluminado por la fría y uniforme luz fluorescente— se grabó en mis primeras observaciones con una crudeza casi clínica. Los colores pálidos de sus paredes, su diseño estrictamente funcional desprovisto de cualquier ornamento que pudiera suavizar su linealidad, lo percibí inicialmente, desde mi propia subjetividad encarnada en el campo, como un espacio particularmente hostil para la espera, un no-lugar (Augé, 1992) que evocaba una sensación de austeridad, casi de despojamiento. Fue una instancia que intenté capturar en mis dibujos de campo, buscando aprehender la inercia de este lugar momentos antes de su transformación (Figura nº 3).

Figura nº 3: El silencio del pasillo en el cuaderno de campo.



La figura nº 3 ilustra mediante un dibujo etnográfico (digitalizado mediante GIMP®) las características estructurales del pasillo. El dibujo captura la ausencia y austeridad que capturó mi percepción enfatizando en la percepción de soledad del momento.

Sin embargo, esta sensación de vacío impersonal transmutaba en una extraña y expectante tranquilidad minutos previos al inicio de las ceremonias religiosas. Fue entonces cuando este espacio, habitualmente silente y solitario, experimentaba una notable transfiguración ante mis ojos investigativos. ¿Qué fuerzas sociales, qué lógicas interaccionales operaban para metamorfosar este fragmento de la cotidaneidad universitaria en un vestíbulo de lo religioso?

En esos momentos intersticiales, llegaban los primeros estudiantes. El cuaderno de campo se pobló de fragmentos audibles, como el suspiro de alivio de Mateo —ligeramente agitado, exhalando un audible “*Llegué a tiempo!*” mientras se detenía justo frente a la puerta—, o el murmullo más contenido de Luna —“*Todavía no empieza... qué bueno*”, mientras esperaba ante la sala que funciona como capilla católica—. A estas exteriorizaciones se sumaban las miradas furtivas, casi ritualizadas, hacia los relojes luminosos de sus *smartphones*, un primer indicio de la tensión entre el tiempo cronológico y el inminente *kairos* ceremonial. Este tránsito perceptivo configura un umbral tecno-liminal: la vigilancia del reloj/phone marca la desconexión ritual y anticipa la reconfiguración de la norma interactiva.

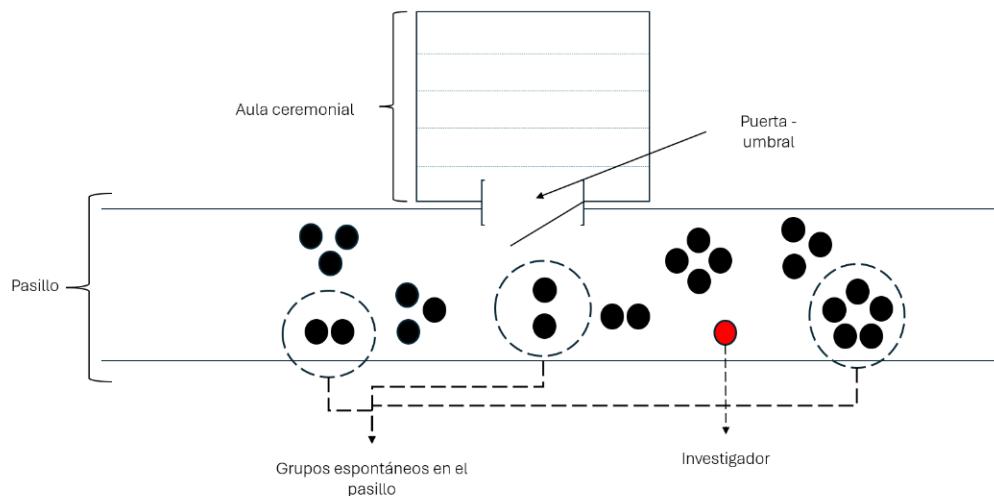
En un breve lapso, el corredor se convertía en un inesperado y denso ágora social. Al vivenciar este ritmo micromigratorio, comencé a comprender de manera más profunda, casi visceral, cómo lo aparentemente mundano se impregnaba de una palpable expectativa religiosa: la ausencia de desorden o lenguaje profano, una camaradería que todo lo inundaba y que, sutilmente, me envolvía también a mí, mitigando la sensación inicial de extrañeza.

El rol como observador, que inicialmente oscilaba entre una cautelosa pasividad —la pregunta constante del etnógrafo: “¿Dónde debo mirar para no perturbar, para no contaminar el campo?”— y la conciencia de la inevitable intrusión, se consolidó en una posición de sigilo calculado. Me movía con discreción, optimizando estratégicamente la observación, caminando apenas unos pasos para capturar diferentes ángulos de la interacción. Con el tiempo, los participantes, ya familiarizados con mi presencia, respondieron con esa “desatención cortés” que Goffman (1959) describió tan agudamente —un saludo breve, una sonrisa fugaz—, un logro metodológico que preservaba la ilusión de normalidad y me permitía acceder a una capa más auténtica de sus interacciones.

Este pasillo, ahora pulsante con interacciones, me recordaba poderosamente la concepción de Geertz (1973) de la cultura como un “texto” que el etnógrafo debe aprender a leer. Cada leve sonrisa de reconocimiento, cada silencio expectante, cada mirada compartida hacia la puerta, se convertían en lexemas de un lenguaje social tácito. Y esta lectura revelaba una paradoja fundamental, un desafío a mis preconceptos sobre los no-lugares: este espacio de tránsito, diseñado para la mera circulación, se erigía, mediante una intrincada red de microgestos y significados compartidos —una verdadera “producción de espacio” en el sentido de Lefebvre (1991)— en un auténtico *lugar* de conversación tácita y de constante construcción de sentido colectivo con una orientación religiosa innegable.

La densificación del espacio, al alcanzar una masa crítica aproximada de entre 14 y 17 integrantes, convertía este pasillo en un palpable “campo de fuerzas” (cf. Bourdieu, 1991). En este “campo”, la proximidad física negociaba espacios de manera no verbal y estratégica: algunos, quizás los más entusiastas o aquellos con un capital simbólico religioso ya reconocido dentro del grupo incipiente, se ubicaban deliberadamente próximos a la puerta; otros, más tímidos o recién llegados, tendían a buscar los márgenes, cerca de los ventanales, en una suerte de geografía espontánea de la exposición social (ver figura nº 4).

Figura nº 4: Distribución espacial de los sujetos.



La figura nº 4 esquematiza las posiciones relativas de los sujetos (círculos negros) al agruparse en el pasillo previo a la ceremonia religiosa y la posición promedio que ocupaba durante este instante

(punto rojo). Se destaca la interacción en microgrupos que se autoorganizan a medida que ocupan este sitio.

Este posicionamiento, observé con detenimiento, parecía basarse más en una negociación espacial espontánea y la ansiedad compartida por el inicio del ritual que en jerarquías formales preexistentes. La llegada de los sujetos, con el avance del tiempo de observación, se revelaba cada vez más como un ‘ritual de llegada’ (Turner, 1969) bastante tipificado, aunque con sutiles variaciones individuales, donde los actores expresaban y confirmaban, a través de gestos simbólicos, la estructura social emergente de este espacio pre-ceremonial. Se movían con una marcada familiaridad, configurando microgrupos de dos a cuatro sujetos casi instantáneamente, una fluidez que sugería un aprendizaje colectivo tácito.

Sentía cómo la soledad inicial del investigador se disolvía; me percibía ahora inmerso en un sistema de interacción denso, con una multiplicidad de detalles pugnando por mi atención. Fue en este contexto donde observé la recurrencia de un “saludo tipo”, una interacción aparentemente simple pero de profunda significación para el mantenimiento de sus lazos sociales. Camila, estudiante católica, al detenerse frente a un grupo, desplegaba con naturalidad una ‘secuencia de apertura’ (Goffman, 1981): “¡Hola! ¿Cómo estás? ¿Cómo te fue en la semana?”. Estos actos locutivos, rituales de reconocimiento que reafirmaban la presencia y el valor del otro, activaban un marco interpretativo compartido y construían una palpable intersubjetividad (Gurvitch, 1957), un fenómeno que se replicaba con sorprendente sincronía en los preludios de ambos grupos religiosos.

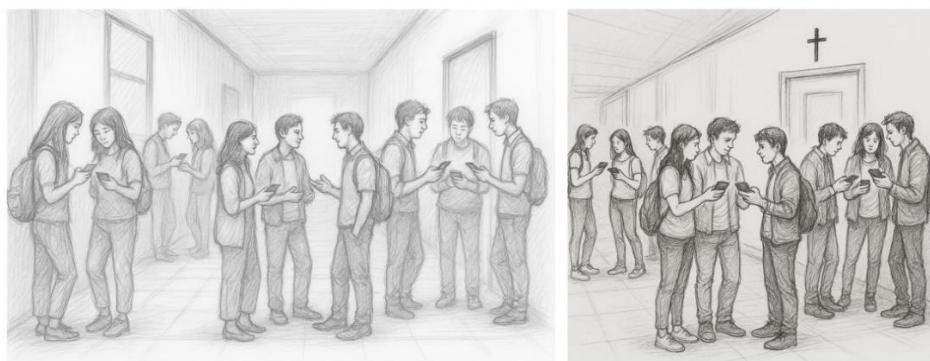
En estas interacciones de pasillo, me resultaba cada vez más evidente la ausencia de figuras de autoridad formalmente designadas, lo que me llevó a pensar en términos de ‘autoorganización espacial’ y un orden social emergente. Esta falta de dirección explícita no derivaba en caos, sino en un microorden coordinado mediante actos de habla directivos sutiles y “prácticas de sentido común” (Garfinkel, 1967). Como investigador dentro del espacio, la comprensión del pasillo se transformó: trascendía su función física para revelarse como un microcosmos social donde los estudiantes no solo ocupaban, sino que *habitaban* activamente el espacio, esculpiéndolo mediante un conocimiento tácito incorporado. Esto me recordó la agudeza de De Certeau (1984): «el espacio es un lugar practicado». Lo que presenciaba era la materialización de un orden social

negociado, una *performance* colectiva que se ajusta a la noción de De Certeau (1984) sobre las prácticas cotidianas.

Sin embargo, esta fluidez interpersonal se entrelaza de manera compleja y constante con las omnipresentes capas de tecnología digital. Mientras intercambiaban saludos, era común observar a algunos sosteniendo sus *smartphones*, dedicando breves instantes a sus redes sociales, bifurcando así su atención, su presencia misma, entre la inmediatez física y la conexión digital. El pasillo, en este contexto de convergencia, deviene en un auténtico 'híbrido espacial', donde lo analógico y lo virtual coexistían: desde revisiones discretas de notificaciones hasta pequeños grupos "escroleando" activamente mientras conversaban sin mirarse —"habla nomás... si estoy pescando (prestando atención), mando esto nomás"—.

La atención etnográfica se agudizó entonces sobre esta tensión palpable: la inmovilidad material del pasillo contrastando con los flujos superpuestos que lo recorrían. Observaba cuerpos físicamente presentes, pero cuyas atenciones se fragmentaban, obligándome a repensar la co-presencia y el 'orden de la interacción' de Goffman (1963), que aquí se manifestaban complejizados y redefinidos por esta hibridación atencional, tal como Licoppe (2009) ha analizado respecto a cómo las tecnologías móviles reconfiguran precisamente ese orden interactivo cotidiano (ver figura nº 5).

Figura nº 5: Interacción en el pasillo: situación grupo evangélico (a) / católico (b).



La figura nº 5 representa la interacción grupal en el contexto previo a la ceremonia religiosa evangélica y católica. La interacción fue realizada por medio un dibujo etnográfico (digitalizado mediante GIMP®).

La duda inicial que sentí al llegar comenzó a disolverse, cristalizando en una certeza incipiente: sí, este espacio aparentemente banal era, de hecho, un nodo crítico. El siguiente extracto de mis notas de campo, un "momento crucial" etnográfico, lo atestigua:

"Viernes 18:25: Me encuentro en el pasillo cercano a la ventana, a dos metros de la puerta de la sala (ceremonial), pero me encuentro rodeado por estudiantes que esperan entrar. Ya no siento la paz y soledad, me siento más activado, atento a que lo ocurre en este espacio, a veces un poco abrumado tanto estímulos y siento que cada interacción entrega información: me concentro en pocos, asumo que en otras observaciones capturaré el resto. Escucho un murmullo suave, permanente, suena como un ruido de fondo cada vez que me presto atención a una conversación particular.

El pasillo está lleno (faltan unos 5 minutos antes de iniciar la ceremonia), y veo algo que me resulta importante: continuos sonidos (como un pitido electrónico) se suenan con frecuencia (cuento unos 15 en un minuto). Todas las pantallas de smartphone activadas en las manos mientras hablan, veo un atención dividida: no se detienen, observo sincronía. Siento alivio, una idea: existe una relación física de los sujetos con la tecnología, es evidente (es importante conocer que escriben). Una particular sensación de satisfacción frente a lo que observo, aumenta mi curiosidad."

La inmersión etnográfica inicial evidenció una vacilación sobre la capacidad de aprehender la complejidad de la religiosidad digital; sin embargo, esa incertidumbre se reveló como un hallazgo clave. La soledad aparente que observé, cedió paso a una co-participación con tres actores esenciales: el pasillo, concebido como marco que modula ritmos y expectativas; los estudiantes, cuyas prácticas rituales despliegan sentidos en tránsito; y el smartphone, cuya agencia emergente desafía la idea de acción exclusivamente humana.

Observando su navegación híbrida, fue al desplazar el foco analítico de los sujetos humanos hacia el *ensamblaje* completo que la verdadera naturaleza del *smartphone* en esta ecología comenzó a revelárseme: no un mero apéndice, sino un actor con un rol que reconfiguraba la escena. Reflexioné sobre cómo la austeridad material del pasillo, paradójicamente, parecía 'aforar' (*afford*) esta densa trama tecnosocial. La idea de Latour (2005) de que un actor «es lo que

es hecho actuar por muchos otros» cobró una nueva y poderosa relevancia. Quizás los smartphones, la red misma, eran co-actores. La observación se centró así en este ensamblaje análogo-digital, buscando descifrar su rol constitutivo en la configuración de la experiencia religiosa que estaba por venir.

4.4 Sujetos y smartphone en el pasillo: un breve momento para interactuar.

El uso del smartphone en este espacio de antesala, como hemos descrito, dista mucho de ser, desde la observación, un acto trivial o una mera distracción. Se manifiesta en una coreografía sutil: manos que sostienen dispositivos en ángulos oblicuos, dedos pulgares deslizando ágilmente notificaciones entre los tenues murmullos conversacionales que, sorprendentemente, no se detienen ni pierden su dirección aparente. Esta coexistencia, esta superposición de realidades interaccionales —la digital y la analógica— es una característica definitoria del pasillo como "híbrido espacial", un laboratorio vivo de la sociabilidad contemporánea.

Algo que capturó mi atención de investigador, y que se convirtió en un hilo conductor del análisis, fue la transformación que ocurría a medida que se acercaba la hora de inicio de la ceremonia: la intensidad del uso del smartphone tendía a disminuir palpable y progresivamente. Me preguntaba: ¿qué mecanismos sociales y simbólicos operan en esta desaceleración digital, en esta suerte de preparación colectiva para un cambio de registro?

Aquí, lo profano —representado por ese scroll veloz a través de contenidos digitales diversos, un eco de la vida secular y sus demandas continuas— y lo religioso —simbolizado por el creciente silencio anticipatorio y la palpable preparación mental para la ceremonia— coexistían en una tensión manifiesta durante este ‘micromomento’. Se marcaba así una peculiar frontera temporal y espacial, una negociación entre la continuidad de la vida cotidiana y la inminente inmersión en la experiencia sagrada.

Empíricamente, apunté este patrón en numerosas ocasiones en el cuaderno de campo, pues resaltaba la delicada interacción humano-digital en esta transición. El siguiente extracto, un “momento crucial” etnográfico que registré *in situ*, ilustra esta coreografía del umbral:

“18:27. Faltan tres minutos para el inicio de la ceremonia evangélica. Observo un patrón claro, casi una danza inconsciente: los microgrupos más cercanos a la puerta pasan de mirar repetidamente el umbral a iniciar una lenta movilización hacia ella. El predicador aún no llega, pero la hora de inicio funciona como una regla organizacional tácita, un metrónomo invisible que coordina sus movimientos.

Los sujetos más próximos a la puerta revisan con una rapidez casi febril sus smartphones y, en un lento actuar, se mueven hacia la puerta, aún con el dispositivo en la mano, hablando ahora más silenciosamente entre ellos. El smartphone no se apaga aún; veo sus pantallas iluminadas, como últimos faros de un mundo que está por ser suspendido. Quienes están próximos a la ventana, se percatan del movimiento de estos grupos y realizan el mismo acto (la imagen de piezas de dominó cayendo en una secuencia ineludible se impone en mi mente).”

Lo que presencio no es una simple espera, sino un instante etnográficamente denso, un 'micromomento' que me demanda máxima agudeza observacional y teórica. Visualizo una recalibración del orden interactivo: un sutil quiebre desde la norma colectiva híbrida, donde lo digital y lo presencial coexistían con relativa fluidez, hacia una retirada táctica, casi estratégica, de la esfera digital personal. Este reajuste no es aleatorio; apunta a la inminente hegemonía de lo análogo, a la sagrальность del tiempo y espacio que está por inaugurarse, rompiendo el precario equilibrio previo. Son micro-prácticas corporales —gestos fugaces, movimientos apenas perceptibles, un cambio en la tensión muscular— las que marcan el cruce de este umbral temporal, el ingreso a una fase de preparación para lo sagrado.

Percibo una tensión somática palpable en ellos; sus miradas, como señala Collins (2004) al analizar los requisitos del ritual, luchan por lograr ese «enfoque mutuo de la atención» necesario para la efervescencia colectiva. Es último es importante dada que ésta es un bien cada vez más escaso y disputado en nuestra ecología atencional contemporánea (cf. Citton, 2017, sobre la economía de la atención), oscilando entre la avidez de una última conexión digital —un último vistazo al mundo profano— y el desenganche deliberado que exige la transición hacia la inminente experiencia religiosa. ¿Es esta la manifestación corporal de la liminalidad de la que hablaba Turner (1969), ese estar "entre mundos", donde el cuerpo mismo se convierte en el

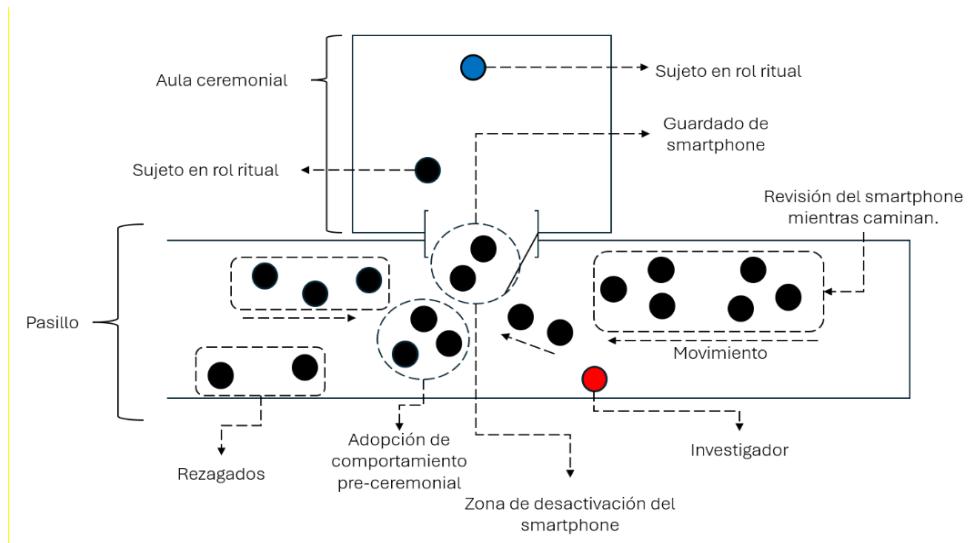
escenario de la transición simbólica, reflejando la tensión entre la inmersión en el flujo digital y la preparación para la concentración ritual? Es en este instante cuando identifico una nueva microacción colectiva, cargada de significado: ‘la mirada dirigida hacia la puerta’.

Esto da lugar a una ruptura en las narraciones que efectuaban; ahora se pronuncian frases como la interrogativa pero implícitamente directiva “*Es como la hora, ¿vamos?*” (*pronunciada por Rut con un tono suave pero firme*) o el imperativo más directo “*Ya... es suficiente, mejor entremos*” (dicho por Marco con una ligera urgencia). Cada una de estas operan claramente como marcadores discursivos (Goffman, 1974) dentro de esta nueva interacción, señales de un cambio de *frame* que reorienta la acción colectiva.

El inicio del movimiento, que observo repetirse con una regularidad asombrosa en ambos contextos religiosos, me conduce a la idea de una disciplina corporal colectiva (Foucault, 1977). No es una disciplina impuesta desde arriba en ese momento, sino una que parece surgir de una economía tácita de gestos y miradas, de un entendimiento compartido sobre la conducta apropiada ante la inminencia del ritual. Es una lenta marcha hacia el umbral de lo religioso, un movimiento ordenado y cada vez más concentrado, un acto que siempre percibí como armónico en forma y ritmo, casi una procesión espontánea.

A tres pasos de este umbral, sentía incluso cómo el aire parecía densificarse: lo lúdico y lo informal del pasillo devanía solemnidad contenida, y la horizontalidad de las interacciones previas se desvanecía con cada paso. Este contraste marcado entre el espacio exterior y el interior es una señal clara del cambio de registro normativo (ver figura n° 6).

Figura n° 6: Movimiento de los sujetos desde el pasillo al espacio ceremonial.



En la figura n° 6 se presenta el movimiento relativo de los microgrupos al inicio de la ceremonia religiosa. La representación deriva de múltiples observaciones describiendo un desplazamiento típico en el pasillo.

Ya a uno o dos pasos de la puerta, incluso en el mismo umbral en algunos casos, observo la transformación definitiva: la actitud se torna inequívocamente solemne y los smartphones se silencian. Mientras algunos realizaban este acto con una eficiencia casi automática, en otros percibí una fugaz vacilación, un micro-gesto de aprensión o quizás de último apego antes de sumergirse en el silencio tecnológico que el espacio demandaba, sugiriendo la complejidad subjetiva de esta desconexión. Esta acción, en su conjunto, funciona como un ‘rito de pasaje material’ tal como lo planteó Mauss (2006). En este caso, el rito tiene una versión actualizada: los teléfonos se ocultan; se depositan con cuidado en bolsillos o mochilas.

El sonido de la cremallera de un bolso, donde el smartphone fue oculto con una deliberación ya conocida, cierra simbólicamente lo mundano. El propio dispositivo, en este instante, se transforma: de ser una ventana a la conectividad profana, pasa a ser un objeto cuya gestión activa —su silenciamiento, su ocultamiento— se convierte en un acto simbólico de purificación, un mediador sacro-profano (Latour, 2005) entre la conexión digital constante y la inminente experiencia religiosa, implicando quizás una suspensión ritual de esa extensión tecnológica del self (McLuhan, 1964) para permitir una inmersión más plena en el ser-en-comunidad del ritual.

En este tránsito, el propio rol etnográfico también exigió una reconfiguración. Al desplazarme sigilosamente hacia la puerta —manteniendo una distancia prudente que imitaba la desatención cortés de los participantes—, mi cuerpo se ajustó intuitivamente a su coreografía. Como señala Pons-de-Wit (2019), la coordinación tácita no solo reorganiza el espacio, sino que redefine al observador. Observé cómo el acto de silenciar el *smartphone*, utilizado hasta ahora para grabar discretamente y tomar notas, no era una mera cortesía, sino una forma de participación encarnada, una sintonización corporal con la atmósfera de contención que me ofrecía una comprensión más profunda, casi intersubjetiva, de la transición que ellos estaban viviendo. Me convertía, momentáneamente, en parte de esa disciplina colectiva.

4.5 La puerta: un umbral como espacio liminal.

El umbral físico de la puerta, en este contexto universitario, trasciende su mera materialidad para erigirse, ante la mirada etnográfica, como una densa zona liminal (Turner, 1969). Se configura como una bisagra palpable, un espacio-tiempo cargado de tensión donde la cotidianidad mundana del campus colisiona y cede ante la atmósfera que presagia lo sagrado. Aquí, en este "entre-medio" (*betwixt and between*), observo cómo las fuerzas sociales —las expectativas colectivas tácitas, la presión grupal apenas perceptible en las miradas y los movimientos corporales coordinados— orquestan una evidente conversión conductual.

Las sonrisas y los comentarios entusiastas que resonaban recientemente en el pasillo se apagan casi por completo; las voces disminuyen a un volumen respetuoso que comienza a envolver el espacio. Como señala Bourdieu (1987), estos ajustes no son casuales; son actos de consagración donde el cuerpo, de manera casi automática pero profundamente socializada, internaliza y performa los códigos invisibles sobre el comportamiento apropiado en este nuevo contexto que se inaugura.

Este tránsito no me parece opcional; se revela como un rito de obediencia espacial, aproximándonos a la agudeza de Foucault (1977) sobre las microfísicas del poder. La puerta misma actúa como una figura de poder simbólica, un dispositivo disciplinario tácito que decide qué versiones del yo —más informales o aquellas investidas de la seriedad religiosa— son legítimas y permitidas a cada lado de este límite físico y normativo.

A pesar de esta evidente y colectiva adaptación conductual, logro percatarme, en la sutileza de los gestos, de una persistente negociación, una sutil resistencia a desconectarse completamente del ámbito digital. Observo algunos *smartphones* silenciados, sí, pero sostenidos con firmeza en las palmas de las manos, casi acunados como amuletos secularizados, quizás no solo como nódulos de agencia potencial (Miller, 2020), sino también como objetos transicionales que median la propia carga afectiva del pasaje liminal, un recordatorio tangible de que lo digital, incluso en pausa, podría en cualquier momento recuperar la experiencia híbrida, incluso en el corazón de lo ceremonial. Este aferrarse al dispositivo, incluso inactivo, me interpeló profundamente: ¿qué nos dice esta persistencia del objeto digital sobre la naturaleza de la hibridación que estos jóvenes encarnan? ¿Es un ancla al mundo secular, una extensión del self de la que es difícil desprenderse (inspirándome en McLuhan, 1964), o quizás una nueva forma, aún no teorizada, de presencia liminal digital, un estar-conectado-en-potencia?

Empíricamente, este cambio de atmósfera y comportamiento me resultó evidente y lo fui anotando de manera recurrente en el cuaderno de campo, buscando capturar la textura de esta transición. El siguiente extracto, de una observación del ingreso a la sala ceremonial evangélica, es un "momento crucial" que ilustra esta densidad:

"La puerta les genera tensión, percibo ansiedad al momento de cruzar y se expresa en un cambio de actitud visible en sus rostros (seriedad, ceño levemente fruncido), el smartphone es lo que más rápido intentan apagar y ocultar. El efecto me parece poderoso, modula la acción social, lo defino como una influencia profunda. Adopto el mismo comportamiento, siento que desafiar el filtro de la puerta implicaría que me sancionen socialmente, puede que quiebre la relación armónica construida, imito sus comportamientos con respeto y sin exagerar ademanes. Dentro de la sala, ya a uno o dos pasos, los sujetos actúan con reverencia, percibo silencio y orden. Me mantengo en silencio y expectante, crucé el umbral y ya no siento la camaradería espontánea que veía afuera".

El umbral, de acuerdo a lo que observo, marca un antes y un después muy claro en lo relacionado con el tipo de interacción que realizan los participantes, tanto católicos como evangélicos. Algo que me llama poderosamente la atención, y que desafía una lectura simplista de la norma como

mera imposición, es la aparente naturalidad con la que viven este proceso. En ningún momento escuché quejas o percibí malas actitudes al momento de cruzar la puerta; al contrario, la tensión que parecía implicar apagar y guardar el *smartphone* curiosamente desaparece, o al menos se transmuta, una vez que llevan unos pocos pasos dentro de la sala. Se me asemeja a un punto de inflexión donde la disciplina se internaliza y se vive, quizás, como una forma de liberación de la cacofonía digital externa, uniendo dos mundos diferentes a través del acto ritual de cruzar esa puerta. Esta observación inicial desafía el sentido común, pues la restricción parece generar un alivio o una nueva forma de concentración una vez superada.

Es crucial señalar que este diálogo, como toda interacción de entrevista, no debe leerse como una extracción neutral de datos. Por el contrario, se presenta aquí como un relato co-producido, emergente de la dinámica específica del encuentro. Mi rol como investigador, en línea con la concepción dialógica de la entrevista (Kvale & Brinkmann, 2009), es el de un interlocutor que participa en la construcción de la narrativa. Esta idea se cristalizó en una espontánea y breve conversación con Carlos, uno de los estudiantes evangélicos, quien en aquella ocasión, mientras esperábamos, ofreció el siguiente "momento crucial" de *insight* nativo sobre este umbral::

- *Carlos: (me habla con un tono relajado) la reunión la encuentro cortita pero importante... un ratito de paz, ¿sabe?*
- *Investigador: (pregunto, buscando una conexión con el ambiente del pasillo) ¿no es lo mismo que acá, en el pasillo?*
- *Carlos: (responde rápidamente, con una sonrisa) noo... acá es buena onda, cómo ve, todo piola (tranquilo), pasando la puerta todo cambia... ahí es otra cosa.*
- *Investigador: (pregunto nuevamente, señalando discretamente la puerta) ¿cómo es eso?*
- *Carlos: (reflexiona brevemente) es como el límite... todo lo mundano llega hasta ahí, aunque sea por el ratito de la reunión. Uno viene acá a desconectarse un poco.*

Al analizar lo dialogado, reflexiono que este umbral¹ no es solo un espacio físico de paso, sino que adquiere una función biopolítica crucial: es la línea donde el cuerpo colectivo acepta ser

¹Concibo el "Umbral Tecnológico-Ritual" como un denso nexo analítico donde convergen múltiples dimensiones. Primero, se analiza desde la teoría del ritual, particularmente desde la noción de *liminalidad*

reconfigurado por normas que separan lo religioso de lo profano, lo conectado de lo desconectado ritualmente. Ambos grupos —católicos y evangélicos— entienden este límite (“es como el límite”), pero su obediencia no es exclusivamente pasiva; es un acto de autodisciplina, una performance colectiva donde el *smartphone*, al apagarse, se convierte en marcador tangible de un poder simbólico que no se ve, pero se siente y se acata.

Como investigador, viví la misma paradoja: mientras observaba la tensión en sus dedos rozando bolsillos vacíos, comprendí que esta “adaptación rápida” no es natural, sino el resultado de la internalización de un contrato social religioso tácito, donde la tecnología —o más bien, su uso irrestricto— se sacrifica momentáneamente para validar la sacralidad del espacio y del tiempo que se inaugura, un sacrificio que, para muchos, quizás representa también la condición de posibilidad para una inmersión más auténtica en la experiencia ceremonial que buscan. La ceremonia, al iniciar, no elimina la huella digital: la sublima.

Así, al franquear este umbral denso de significados y prácticas, la indagación etnográfica se enfrenta ahora a las preguntas cruciales que definirán el análisis del espacio ceremonial propiamente dicho: ¿Cómo se negocia este silencio tecnológico en un mundo donde lo digital es ya un órgano vital? Frente a esta omnipresencia, la práctica ritual ¿niega la tecnología, la domestica o, quizás, la transforma de maneras inesperadas? Es la experiencia vivida en las ceremonias la que, espero, comenzará a responder estas dudas.

4.6 Ritual y espacio: la configuración del comportamiento en la liturgia desconectada.

Todos los actores involucrados y yo, ahora en el rol plenamente asumido de observador silente, aunque nunca completamente neutral, los sujetos están inmersos en la atmósfera expectante del espacio ceremonial. Son esos momentos iniciales donde una quietud cargada de

de Victor Turner (1969) y los ritos de pasaje de Arnold van Gennep (1960), como un espacio-tiempo de transición. Segundo, se aborda su dimensión espacial como un lugar socialmente producido (Henri Lefebvre, 1991) que funciona como un *axis mundi* efímero (Mircea Eliade, 1959), en contraste con la lógica del “no-lugar” circundante (Marc Augé, 1995). Finalmente, se examina su dimensión socio-técnica: el *smartphone* no es un objeto pasivo, sino un *actante* (Bruno Latour, 2005) cuyas *affordances* (James Gibson, 1979) son gestionadas en una performance microsociológica (Erving Goffman, 1959). Es en la convergencia de estas tres dimensiones donde el umbral se revela como una lente privilegiada para desentrañar la religiosidad digital situada.

anticipación parece dominar absolutamente el ambiente. En este denso silencio, que parece absorber cualquier sonido profano, enfocando la atención logro distinguir algunos susurros inaudibles —ecos quizás de comentarios apenas perceptibles sobre algún detalle del ritual o, tal vez, expresiones contenidas ante la inminencia de lo sagrado—. Los movimientos, aunque escasos, se manifiestan con una contención deliberada (manos que se pliegan, leves acomodos en la silla) y, por breves segundos, rompen la quietud, atrayendo fugazmente la mirada de quienes les rodean, un sutil recordatorio de la intersubjetividad vigilante incluso en el recogimiento.

El posición como observador intenta conscientemente sintonizar de manera sensible con la atmósfera emocional que impregna el momento. Me encuentro, tal como lo conceptualiza Navarro (2016), en una situación de continuo desdoblamiento: una pierna en la percepción detallada del entorno y la captura minuciosa de los comportamientos, la otra en el análisis sociológico que busca trascender lo inmediato.

Esta posición oscila constantemente entre la distancia analítica necesaria para el registro riguroso y la inmersión empática en la dinámica social, un equilibrio precario pero indispensable para intentar comprenderla "desde dentro", sin perder la perspectiva crítica. Presto especial atención al registrar mis notas de campo, procurando la máxima discreción para no perturbar la sagrabilidad del momento, anotando tanto las acciones observadas como mis propias reflexiones y sensaciones emergentes.

Físicamente, la estrategia de posicionamiento en el campo se adaptó a cada contexto: me sitúo fuera del círculo de sillas ordenadas que conforma el grupo evangélico, como un satélite que orbita a una distancia prudencial pero que logra observar la totalidad de sus interacciones; o en la última o penúltima banca de la capilla católica, donde puedo observar las dinámicas sin convertirme en parte del campo visual directo de ninguno de los presentes. Esta elección no fue meramente pragmática; buscaba un punto de observación que minimizara el impacto y maximizara la capacidad de captar la totalidad de la escena social. Al respecto, una de mis notas de campo refleja esta constante negociación metodológica:

"Ingreso último a la sala ceremonial, aún los sujetos no se sientan en sus lugares definitivos, pero ya se organizan de una forma sincronizada por el espacio, como si un

guion invisible dictara el tiempo que tienen para acomodarse y dónde hacerlo. Esto me lleva a reflexionar que esta coordinación es fruto de la práctica de múltiples sesiones religiosas, logrando una sintonía entre el movimiento, el acomodo de las sillas y la instauración de un silencio relativo que evidencia respeto. Me ubico fuera del círculo evangélico; puedo observar a la totalidad, menos a dos sujetos cuya espalda se alinea con mi posición. Pienso que esto, lejos de ser una limitación, me otorga una perspectiva diferente sobre los movimientos corporales y las interacciones sutiles, por lo que lo asumo como una fuente de información valiosa. Desde mi posición, tengo una visibilidad que no perturba sus dinámicas; mi presencia silente pronto se camufla con el entorno. Esta situación me facilita bosquejar, esquematizar y anotar con relativa libertad, convirtiendo el cuaderno en una extensión de mi mirada etnográfica.”

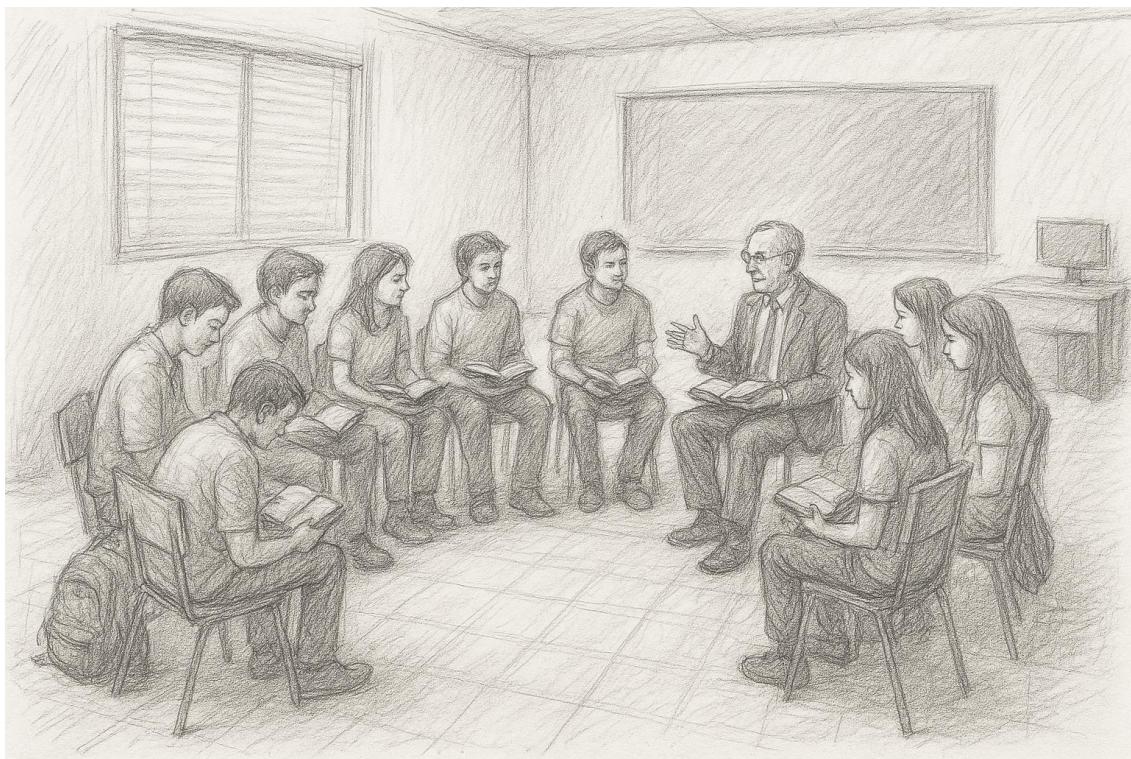
En ambos sitios, el propio cuerpo se reveló como un instrumento fundamental de la investigación etnográfica. En momentos de particular intensidad colectiva, percibí cómo mi propia corporalidad se ajustaba de manera casi inconsciente al ritmo grupal, un acto de "sintonizar" corporalmente con el ritmo del ritual (cf. Wacquant, 2015). Esta sincronización respiratoria, esa comunión tácita con los suspiros colectivos que precedían al rito, no fue registrada como una mera anécdota fisiológica. Por el contrario, la interpreté como la vía de acceso a una comprensión empática de la atmósfera emocional y la temporalidad compartida que la simple observación visual no podría capturar. Se trata de una forma de "conocimiento por incorporación" (Bourdieu, 1977), donde el análisis sociológico no solo pasa por el intelecto, sino también por la experiencia sentida. Esta sintonía, aunque fugaz, me permitió atisbar la textura del "estar-juntos" ritual, manteniendo siempre esa necesaria distancia analítica. Es en este delicado equilibrio entre la inmersión sentida y la observación distanciada donde reside, reflexiono, el desafío y la riqueza de una sociología corporeizada.

Es en este delicado equilibrio entre participación sentida y observación distanciada donde reside, reflexiono, gran parte del arte y el desafío de la etnografía. La puerta, al cerrarse con un sonido seco y definitivo —un marcador acústico que sellaba el espacio—, enfatizaba la clausura del exterior y consagraba este entorno no simplemente como un lugar aparte, sino, en términos de Foucault (1977), como una heterotopía: un contra-espacio que opera bajo lógicas, temporalidades y regímenes normativos radicalmente distintos a los de la vida cotidiana

universitaria que bullía a escasos metros. No era solo un cambio de escenario, sino una suspensión del orden secular y la inauguración de un orden simbólico alternativo, aunque temporal y frágil.

Pero, ¿qué es lo que registro en la materialidad misma de estos entornos? El aula evangélica se presenta con paredes austeras, desprovistas de iconografía religiosa visible, pintadas en un tono gris impersonal. Sillas universitarias clásicas, de madera, cuya incomodidad se vuelve palpable tras más de treinta minutos de permanencia, y una iluminación fría y uniforme de tubos fluorescentes. Las ventanas, con persianas cerradas, aíslan el lugar del bullicio exterior (Figura nº 7).

Figura nº 7: Una sesión ceremonial en su manifestación trivial.



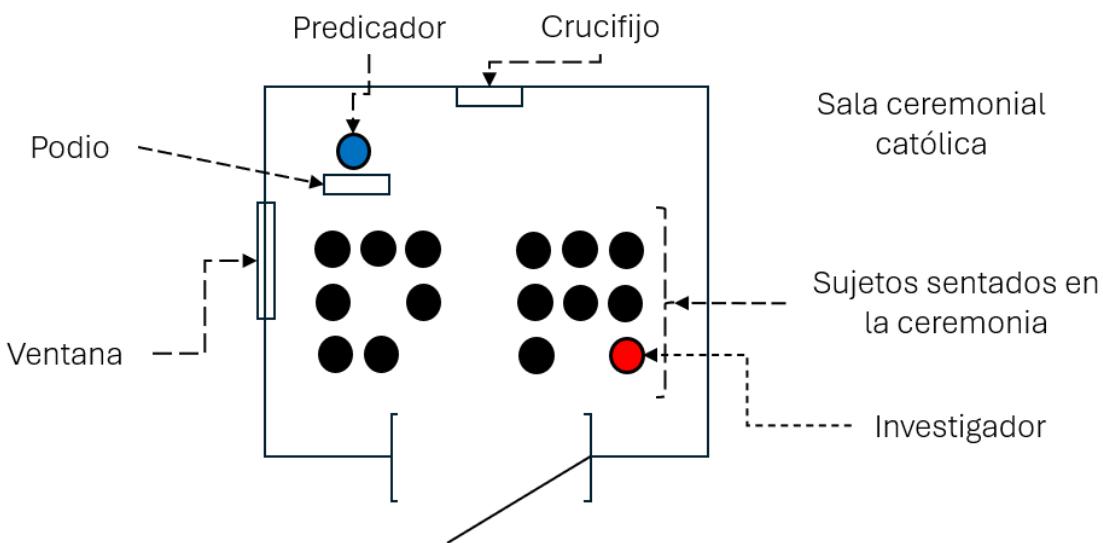
La figura nº 7 representa un dibujo etnográfico la distribución y tipo de interacción en la ceremonia evangélica representada en un dibujo etnográfico (digitalizado mediante GIMP®).

Sin embargo, este espacio, una sala sencilla, no es un mero contenedor vacío. Su funcionalidad despojada, interpreto, se aproxima al concepto de "arquitectura moral" de Durkheim (2012), en tanto que la simplicidad deliberada del entorno busca activamente influir en las actitudes,

minimizar las distracciones y dirigir la concentración de los individuos hacia la palabra y la comunidad.

En contraste marcado, el espacio católico no es un aula adaptada, sino una pequeña capilla en un sector aislado de la Universidad. Analíticamente, este lugar se organiza como una "geografía sacra" (Eliade, 1959), donde cada elemento espacial comunica significado: hileras de bancos de madera oscura, perfectamente alineados, convergen hacia un altar-podio elevado (Figura nº 8).

Figura nº 8: Esquema de la capilla y sus habitantes.



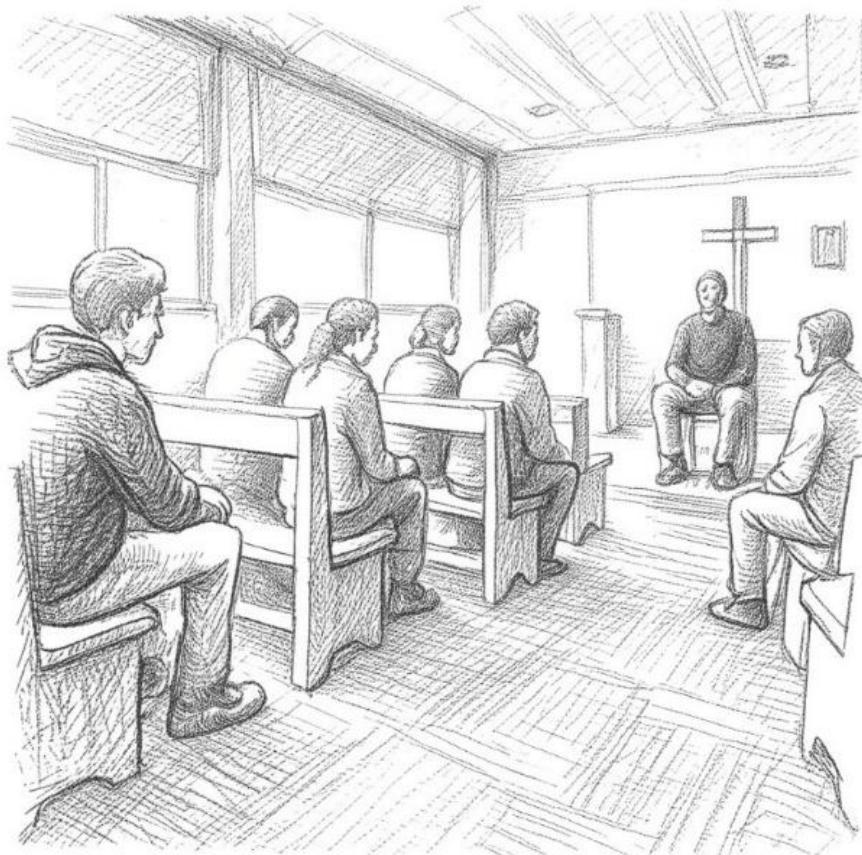
En la figura nº 8 se describe la organización de los sujetos (círculos negros) y la posición del investigador (círculo rojo) y de la figura de poder religiosa (círculo azul) dentro del espacio ceremonial. La arquitectura de la capilla estableciendo un tipo de organización rígida y diferente del espacio ceremonial evangélico.

Dicha disposición replica visualmente la jerarquía eclesial. El escenario católico me recuerda el concepto de "arquitectura de la verticalidad" de Bourdieu (1991), donde el espacio físico refuerza y naturaliza las relaciones de poder. Esto se ve acentuado por la luz tenue y dorada de los vitrales, el cambio de tonalidad al atardecer que captura mi atención, y las imágenes marianas en las paredes. Estos elementos imponen un orden jerárquico donde los cuerpos de los fieles se inmovilizan, siguiendo una secuencia codificada. La capilla, comprendo, es una miniaturización

de la iglesia parroquial, un escenario para una ritualidad donde cada gesto parece preestablecido (Ver figura nº9). Un escenario que en las notas de campo lo apunté del siguiente modo:

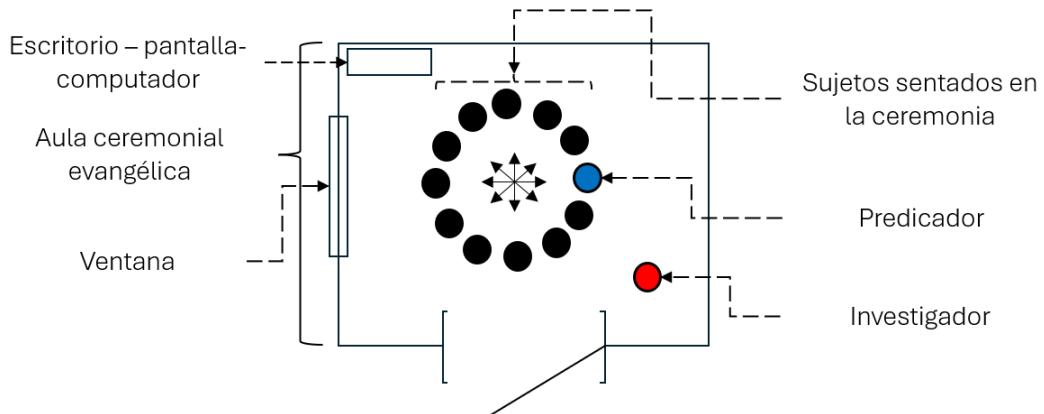
"19:07 - La sala tiene solemnidad contenida. Las dimensiones (4x2,5m aprox.) promueven una sensación claustrofóbica. La cruz de madera pende en la pared opuesta a la puerta, dominando la vista ([...]). Ventanas grandes con cortinas de tela blanca filtran un tono de luz difusa ([...]). El aire huele a madera y se percibe una sensación de vigilancia en ese espacio."

Figura nº 9: Un momento ceremonial en el *axis mundi* católico.



Volviendo al espacio evangélico, los participantes, dispuestos circularmente alrededor del líder, fijan su mirada en él. Observo aquí una "economía de la atención" (Crary, 2001) que, en su aparente pasividad, se convierte en un acto de "disciplina litúrgica" (Asad, 1993). La simplicidad espacial actúa como catalizador para intensificar la atmósfera devocional: el espacio, en su austereidad, promueve la religiosidad colectiva.

Figura n° 10: Esquema de la sala ceremonial y su ocupación.



En la figura n° 10 se describe esquemáticamente la organización de los sujetos en la sala ceremonial evangélica. Destaca la figura religiosa de poder (circulo azul) que se integra al círculo y la del investigador (círculo rojo) en una posición externa de observación.

Esta situación, registrada múltiples veces, se revela en otra nota de campo:

"18:35 - Ingreso al espacio ceremonial evangélico. [...] Todos están sentados, se ordenan en un círculo [...]. Existe un momento de silencio [...]. Observo la sala, las persianas están cerradas, todo se ilumina artificialmente. Siento claustrofobia y aislamiento. Reconozco el proyector desconectado [...], una pizarra en blanco y un computador [...] apagados. Me resulta un espacio intencionadamente analógico; no observo ningún estímulo visual para distraerme, lo que me obliga, como a ellos, a concentrarme en la interacción humana y la palabra."

Lo descrito revela dos pilares en la interacción espacio/sujetos. Primero, la simplicidad como dogma espacial. Esta descripción me evoca el concepto de "austeridad operativa" de Julé (2005), pero también, y más incisivamente, la "violencia simbólica" (Bourdieu, 1991) que, al privilegiar lo verbal (McLaren, 2020), impone una forma específica de concentración semántica, como corrobora Julio con su pragmática afirmación: "[...] la sala no tiene nada... todo apagado ¿Qué más vamos a hacer? Poner atención nomás".

Segundo, el aislamiento tecnológico, que interpreto —en diálogo con mis observaciones previas sobre el umbral— como un rito de purificación contemporáneo. La invisibilización deliberada de

la tecnología por el predicador fomenta la "desconexión", buscando un respiro cognitivo y una forma particular de "estar presente" en el rito analógico.

Observo que el proceso ceremonial se estructura en fases ritualizadas (Bell, 1992). El predicador actúa como figura central performativa (Rappaport, 1999). Los sujetos, en su rol de oyentes, no son meros receptores inertes; encarnan, y aquí el concepto de Saba Mahmood (2005) sobre la "agencia dócil" resulta esclarecedor, una forma de compromiso religioso donde la escucha atenta y la recepción del mensaje son actos fundamentales de participación y piedad. Profundizando en el espacio católico, una nota de campo captura la atmósfera:

"19:25 - La exhortación comienza. El cura alza la voz, manos (extrañamente) temblorosas sobre el misal. Los feligreses se inclinan hacia adelante en bancas inmóviles; cuerpos tensos. Un joven en tercera fila desliza mano al bolsillo —¿teléfono?—, pero retrae los dedos al cruzar miradas con el de adelante. Autorregulación colectiva. El crujido súbito de una banca rompe el monólogo religioso; todos parpadean, pero nadie gira".

La capilla católica, simple, ascética y libre de tecnología, configura lo que percibo como un *sensorium* intencionadamente purificado, un espacio rigurosamente analógico diseñado para aislar y concentrar la experiencia religiosa. Aquí, el silencio no es simplemente ausencia de ruido; es una presencia densa, una textura acústica cuidadosamente cultivada que busca fomentar la interioridad y la desconexión del flujo incesante del mundo exterior –ese mismo flujo que, minutos antes, se manifestaba en las pantallas de los *smartphones* en el pasillo.

El susurro de Elena —«*Me gusta lo quieto, acá siempre me llena de buena onda*»— se convierte, entonces, en una clave hermenéutica fundamental. Su testimonio revela elocuentemente cómo esta austerioridad ambiental y esta disciplina tecnológica colectiva (la "desconexión ritual" que observé en el umbral) no se vive necesariamente como una mera privación, sino que se traduce, para ella y presumiblemente para otros, en una experiencia vivida de "*buena onda*", interpretable como una forma de intimidad trascendente, una paz buscada y valorada. Esto se asemeja, y da cuerpo etnográfico, a la noción de Csordas (1994) sobre cómo los modos somáticos de atención —la forma en que sentimos y habitamos nuestros cuerpos en el espacio— son moldeados activamente por entornos culturalmente significativos y por las prácticas rituales que en ellos se

despliegan. La "ruptura" causada por el crujido de la banca, en este contexto, no es solo un sonido; es un recordatorio de la fragilidad de ese orden construido y de la constante labor de mantenimiento que requiere por parte de todos los presentes.

En este punto, sentado al final de la capilla, esforzándome por no interrumpir, por mimetizarme con el silencio. Solo la voz del cura atraviesa el ambiente. Repaso mentalmente la acción de haber silenciado mi *smartphone*, y la pregunta regresa, insistente, cargada ahora con el peso de la observación directa: ¿todos silenciaron sus dispositivos? ¿Y si uno llegase a sonar, qué fisura se abriría en este orden tan cuidadosamente construido?

4.7 Un momento de tensión: el sujeto, el espacio y la tecnología.

Para el sujeto la tecnología nunca se fue por completo. La exclusión tecnológica impuesta por el contexto ritual, transcurrido unos minutos se convierte en una lucha corporal que se manifiesta en sutiles movimientos:

“A los diez minutos transcurridos se observa tranquilidad. Por la disposición de la capilla no puedo observar a la totalidad de los sujetos. Quienes están próximo balancean levemente las piernas de forma rítmica, otros juegan con sus manos mientras sus rostros permanecen intencionalmente fijos en el cura. Uno cuantos tocan el bolsillo del pantalón donde guardaron su smartphone, al hacerlo desisten de extraerlo, el movimiento es sutil pero claro”.

Una tensión que se igual forma observo en el grupo evangélico, aunque la sutiliza es mayor por la conformación circular que adoptan en el espacio ceremonial y el predicador, a diferencia del cura, puede acceder a la totalidad de los participantes, un ejemplo de ello es:

“Los integrantes del grupo, en el círculo congregacional tienen una actuación basada en ademanes controlados durante los primeros minutos. Transcurridos quince a veinte minutos algunos de ellos presentan fisuras en el comportamiento tocándose sus manos, moviendo un himnario (un pequeño libro de unos 20 centímetros), moviendo una pierna de forma intermitente. Algunos de ellos, de manera casi automática, llevan su mano al bolsillo

de la chaqueta donde está el smartphone y la retiran de inmediato e intentan concentrarse aún más”.

Estos tics me recuerdan la idea de abstinencia digital de Park (2019), que varían en intensidad entre los individuos —algunos muestran una inquietud más marcada, mientras que otros parecen más serenos—, revelan una profunda dependencia física que puedo atribuir a la normalización cultural de la conectividad permanente que viven. El dispositivo, aunque físicamente ausente y silenciado, sigue operando como una poderosa huella mnémica: existe una ansiedad contenida de quienes resisten la tentación de tocarlos.

Este "silencio tecnológico" lo comprendo como un poderoso símbolo sacrificial que se expresa en la negación física y mental de acceder al smartphone en ambos grupos y que aumenta con el tiempo convirtiendo en un ‘acto de resistencia a la tentación digital’, algo con un ligero matiz entre católicos que me lo mencionaron en una conversación informal de pasillo cuyos extractos son:

“[...] hay que aguantar... si uno resiste bien... es como para purgar las cosas malas”.

Esta evidencia nativa sugiere un sentido de penitencia en su semántica, donde le atribuyen un carácter ‘doloroso’ y con ello aumentar lo religiosamente virtuoso. En el contexto evangélico el acto es el mismo pero la interpretación varía levemente, algo que en un extracto de conversación de pasillo sintetiza:

“[...] la tentación siempre está... no se puede... es autocontrol, eso es como virtuoso ¿no?”.

Aquí, el sentido de la acción se basa en un estoicismo religioso más que en la penitencia. Ambas interpretaciones se cruzan con claras restricciones que se evidencian discursivamente, lo comprendo como un abandono definitivo de la tecnología, sus advertencias me parecen incómodas en su entonación imperativa, de hecho, comprendo que bajo ningún punto es oportuno extraer el smartphone en la ceremonia.

Las frases que percibo con un tono autoritario en el cura (*"Hay que estar callados y el celular también"*) o del guía evangélico (*"El mundo con sus preocupaciones [...] queda afuera... igual que*

el celular") trascienden la mera advertencia para convertirse en actos de consagración lingüística (Austin, 1962), delimitando simbólicamente el espacio ritual a través de la exclusión del ámbito digital. La institución, al promover este apagón, busca un respiro cognitivo y una forma de "estar presente" orientada únicamente al rito y al mensaje.

El núcleo de la reunión reside en una performance ritual eminentemente verbal: cantos, oraciones y una predicación adaptada a la hermenéutica juvenil. Observo la destreza del sacerdote/guía al realizar un análisis socio-cultural contextualizado, anclando referencias bíblicas o textuales en la experiencia vivida de los asistentes. Su autoridad discursiva se construye no solo sobre el contenido, sino sobre el carisma encarnado y una economía gestual precisa. Todo aquí es palabra hablada, resonando con la afirmación de Ong (1982) sobre la inherente «presencia» y «poder» de la oralidad. Este poder se manifiesta plenamente durante la predicación (promedio 26 min.), momento en que registro una máxima convergencia atencional: la audiencia logra, por momentos, una absorción colectiva casi total en la figura y el discurso del instructor religioso.

4.8 La salida: la descompresión ritual y el retorno a la hibridación.

La salida del espacio ceremonial se me revela, etnográficamente, no como un mero egreso, sino como una rápida, casi vertiginosa, descompresión ritual. En ese instante de transición inversa, desde la quietud sacra hacia el bullicio profano (y digital) del pasillo, mi mirada investigativa captura el gesto casi reflejo, profundamente incorporado, de manos buscando febrilmente los *smartphones*; el retorno abrupto, casi con la fuerza de una exhalación contenida, de la vocalidad profana —risas que rompen la solemnidad, comentarios prácticos que reanudan la logística cotidiana: «*¿me pasas la chaqueta?*», «*¿vamos por un café?*»—. Observo cuerpos que, al ponerse de pie, parecen experimentar una breve suspensión, una inmovilidad fugaz, como si estuvieran recalibrando su presencia en el mundo, experimentando quizá ese 'shock' del que habla Schütz (1967) al describir el tránsito entre distintas "provincias finitas de significado", un eco corporal del viaje simbólico recién concluido.

Este re-acoplamiento digital inmediato, casi compulsivo, subraya con una elocuencia innegable cómo la experiencia religiosa aquí parece construirse dialécticamente, en una tensa y constante

oposición a lo mundano cotidiano. El ritual emerge, así, en la interpretación, como un pacto temporal, una suerte de paréntesis sagrado: la suspensión negociada y colectiva de una dimensión tecnológica que, precisamente por la celeridad y la naturalidad de su reafirmación al concluir el rito, se revela no como un mero accesorio, sino como una dimensión ya constitutiva del *self* contemporáneo (cf. McLuhan, 1964; Turkle, 2011), una prótesis identitaria y conectiva de la que es difícil, sino imposible, prescindir por completo. La rapidez con que se retoma la conexión no es solo un retorno a la "normalidad", sino una afirmación de cuán profundamente lo digital está imbricado en la textura de sus vidas.

4.9 El silencio tecnológico y la reconfiguración del sujeto tras el ritual.

La ceremonia evangélica concluye con una frase lacónica —“*que tengan una buena semana, nos vemos la próxima...*”—, una fórmula de cierre que, sin embargo, no disipa instantáneamente la densa atmósfera ritual. Observo cómo se rompe la gravitación que había mantenido a los cuerpos, incluido el mío, en una atención casi suspendida, en un estado de co-presencia intensificada. Inmediatamente, los participantes abandonan la rigidez sacra que habían adoptado: estiran las piernas con un alivio visible, aflojan los hombros que habían permanecido tensos en señal de reverencia, y descomprimen los rostros, dejando escapar, quizás, algún suspiro contenido, un primer signo de la paulatina reemergencia del yo cotidiano. Sin embargo, desde mi perspectiva situada, esta transición está lejos de ser abrupta. El influjo del ritual, esos "residuos ritualísticos" que titulan esta sección, persiste tenazmente en los pasos ahora lentos y pausados hacia la salida.

Las voces dentro de este espacio, aunque ya liberadas del monólogo central, aún se mantienen en un susurro respetuoso, como si la atmósfera de lo sagrado se resistiera a evaporarse por completo del espacio y, más importante aún, de sus cuerpos. Lo que observo se asemeja a una transición inversa, un delicado desacoplamiento del *axis mundi* para retornar a la cotidianidad académica que los espera justo afuera. Al igual que el ingreso, es un proceso gradual, marcado por hitos que duran apenas segundos pero que, sociológicamente, marcan procesos definitivos en la readaptación de sus comportamientos y en la sutil reconfiguración del sujeto post-ritual.

El retorno de la interacción tecnológica, ese momento que he anticipado con particular interés, no la comprendo simplemente como una liberación repentina de la restricción ritual impuesta. Es mucho más: se me revela como un marcador temporal y espacial de una frontera aún difusa, pero también como un índice de cómo el sujeto negocia su reingreso a la esfera profana-digital. Es una señal tangible de que están volviendo al mundo secular, pero la pregunta es: ¿vuelven siendo exactamente los mismos? ¿Por qué, entonces, hablamos de un "límite nebuloso"? La respuesta, emerge de la propia observación de su praxis: aunque la ceremonia haya concluido formalmente, su influencia sigue "escribiéndose" en los pequeños microgestos: la postura que se relaja pero no se descompone del todo, las conversaciones que se retoman pero con un tono aún modulado, o esa forma discreta, casi furtiva, de revisar la hora en sus teléfonos, como midiendo el pulso del tiempo profano que vuelve a imponerse.

Un ejemplo de este proceso gradual, capturado en mis notas de campo durante una ceremonia evangélica, un "momento crucial" que me permitió comenzar a teorizar sobre esta "sintonización", es el siguiente:

"20:18- Ordenan las sillas, ahora en filas, listas para clases. Voces susurradas fluyen entre distancias corporales aún respetuosas (¿medio metro entre cuerpos, un eco de la formalidad ritual?). Sofía guarda su Biblia en la mochila; su mano derecha, casi con vida propia, busca el celular en el bolsillo delantero. La reactivación digital se inicia, pero es tentativa. El smartphone lo encienden como primer acto de retorno a la cotidianidad, pero lo sostienen aún sin mirarlo directamente, como si "soportaran la tentación" de una inmersión inmediata, un último vestigio de la disciplina del silencio tecnológico. Un estudiante ajusta sus lentes mientras camina hacia la puerta; el celular en mano se activa y se ilumina la pantalla a un paso del umbral. Me pregunto entonces: ¿Es este retardo, este sostener el dispositivo aún inerte, una forma de honrar el "silencio" recién concluido, reforzando paradójicamente su presencia simbólica? Tres más replican el gesto automáticamente, una sincronía que habla de normas tácitas. El primer blip de notificación resuena, estridente en su normalidad, apenas cruzada la puerta."

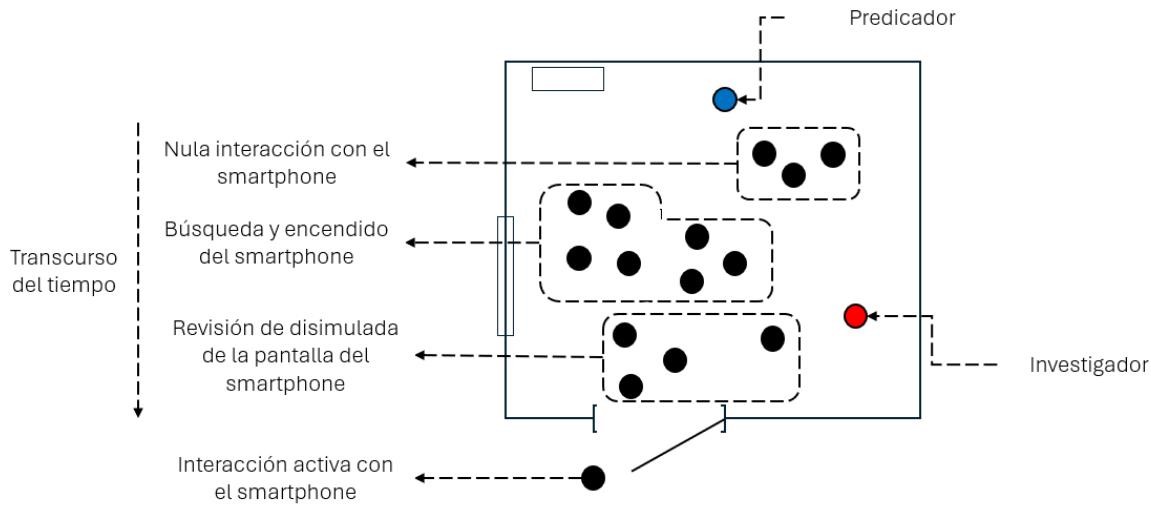
Tras múltiples observaciones de este flujo de salida, el microproceso post-ceremonia comenzó a revelárseme no como una simple secuencia de acciones, sino como una compleja negociación

situada. Pude constatar que los sujetos, de manera casi imperceptible pero consistente, parecían ponderar, consciente o inconscientemente, dos factores clave antes de cruzar el umbral de la reconexión digital: el tiempo transcurrido desde la disolución formal del ritual y su proximidad física a la puerta, ese límite simbólico que ya hemos analizado. No era un acto homogéneo ni instantáneo; era, más bien, una delicada coreografía de la transición. Estos factores, leídos a través de la lente de la interacción, evidencian que la reintegración tecnológica no es un interruptor on/off, un mero volcarse de nuevo al flujo digital.

Lejos de ello, observé lo que denominé una "sintonización del momento adecuado", una *performance* sutilmente negociada con uno mismo y, quizás, con la percepción tácita de la mirada colectiva. Algunos, quizás aquellos cuya necesidad de reconexión era más acuciante o cuya sensibilidad al "*tiempo muerto*" ritual era menor, intentaban anticiparse, sus dedos ya buscando el dispositivo incluso antes de abandonar por completo la sala. Otros, en cambio, mostraban una mayor reticencia, una especie de respeto prolongado por el espacio-tiempo recién concluido, esperando cruzar físicamente al pasillo antes de reactivar sus pantallas.

Era como si el espacio físico, la materialidad de la sala ceremonial, aún ejerciera una suerte de campo de fuerza normativo (cf. Bourdieu, 1991) que dictara la legitimidad y el *timing* del gesto digital. Esta variabilidad, esta heterogeneidad en los tiempos de re-acoplamiento, me pareció sociológicamente significativa, pues apuntaba a las diferentes maneras en que los individuos gestionan la frontera porosa entre lo sagrado-desconectado y lo profano-conectado, una frontera que, incluso al disolverse, dejaba su estela. (ver figura nº 11).

Figura nº 11: Interacción con el smartphone cuando finaliza la ceremonia religiosa.



En la figura nº 11 se esquematiza la salida de la sala ceremonial evangélica. La representación destaca el uso del espacio con acciones específicas en relación a la recuperación de la conexión digital. El umbral es el catalizador del cambio y la proximidad a él genera distintas instancias de interacción tecnológica.

Al adoptar yo mismo lo que podría denominar una "sintonización extrema" (esperar hasta salir de la sala para usar mi smartphone), experimenté un alivio similar al que intuía en el grupo. Esto me sugiere que este acto no es solamente práctico, sino que se inscribe en la lógica de un ritual de transición de cierre (Bell, 1992), un eco del que ya habíamos hablado al analizar el ingreso. La sensación de alivio —y la que observé tácitamente en otros— refleja una negociación colectiva entre la sacralidad ceremonial recién vivida y la cotidianidad hiperconectada que aguarda, donde el smartphone actúa como mediador liminal entre mundos que, aunque opuestos, se definen mutuamente.

Paralelamente, la observación del grupo católico reveló sincronías y matices diferenciales en este proceso de "descompresión". Empíricamente, el siguiente extracto de mis notas de campo, otro "momento crucial", captura esta despedida y reconexión:

"20:20 - El último "amén" desencadena un movimiento coreografiado casi instantáneo: una búsqueda ágil del smartphone en bolsos y ropas. Al ser recuperados, los sujetos los sostienen como amuletos transicionales, pantallas aún negras. El pasillo —de unos

escasos 5 metros— absorbe pequeños grupos de dos o tres que caminan lentamente, sus cuerpos aún imbuidos de una cierta gravedad ritual. Sofía gira su teléfono mientras escucha a Marco; el bip de la primera notificación se mezcla con murmullos aún incomprendibles. Junto a la puerta, el último alumno en salir detiene su marcha para buscar el dispositivo en el bolsillo del pecho —¿un último gesto, un micro-ritual de transición personal antes de cruzar el límite?—. El espacio ceremonial queda atrás, pero su eco persiste en la lentitud de los pasos: nadie corre, nadie ríe fuerte. Ya en el pasillo, revisan y contestan mensajes, retomando la interactividad híbrida con una naturalidad que, sin embargo, no borra del todo la experiencia precedente.”

El silencio tecnológico, que se sentía con tanta intensidad en la capilla, ahora se rompe; inicialmente de manera casi imperceptible, pero cediendo gradualmente ante el suave zumbido de las vibraciones y el discreto parpadeo de las notificaciones. Este rito de reintegración al mundo digital, de acuerdo a lo que observo y analizo, no es caótico ni apresurado. Se desarrolla de manera progresiva, aumentando en intensidad a medida que los participantes se alejan físicamente del espacio sagrado. La ceremonia religiosa, reflexiono aquí como sociólogo, parece no terminar realmente con la bendición final, sino que concluye de manera definitiva, y quizás más sociológicamente relevante para estos jóvenes, cuando el último sujeto toca la pantalla, sellando simbólicamente el regreso a la modernidad hiperconectada.

En un último momento, crucial para entender la persistencia y transformación de lo religioso, ya cruzando la puerta hacia el pasillo, observo cómo, ya integrados en una cotidianeidad híbrida, algunos aún mantienen un matiz religioso en sus primeras interacciones digitales. El siguiente apunte es evidencia de esta persistencia de lo religioso en el tejido mismo de lo digital:

"20:05 – Retorno a la cotidianeidad. Pedro y Juan forman un núcleo, inclinados sobre un smartphone. La pantalla acaba de encenderse.

- *Pedro (dedo índice señalando la pantalla): "Mira, justo lo que predicó".*
- *Juan gira cabeza y hombros, acortando distancia: "Es cierto ¿compártelo porfa?" — ya tiene su dispositivo en mano, el índice sobre la pantalla de su móvil. Sonido de Click.*
- *Pedro le dice: "Qué suerte pillarlo altiro... mmm... ahí se fue!".*

- Juan revisa su teléfono: "¡Bakan! Me llegó". Sincronía observable: sonrisas al unísono con el blip de confirmación.

El grupo avanza en el pasillo, pero la interacción persiste. El último fragmento audible: "Ahí subo el audio completo", dice Pedro, ya en territorio del pasillo (4 metros desde la puerta)."

Este instante es sociológicamente revelador: el primer acto digital de algunos no es una ruptura total con la experiencia sagrada, sino su extensión, su "domesticación" (Silverstone, 1992) inmediata a través de la misma tecnología que fue suspendida. La "palabra" predicada se transforma en contenido compatible, el sermón en archivo de audio: la religiosidad vivida no solo sobrevive al ritual, sino que se hibrida activamente con las prácticas digitales apenas se cruza el umbral. La dispersión post-ritual, entonces, la comprendo no solo como una coreografía de descompresión, sino como el inicio de una nueva fase de la vida religiosa, ahora mediada y potencialmente reconfigurada. Los acompaña en su ruta a unos metros; el *smartphone* ya es omnipresente.

La distancia y la dispersión me dificultan el acceso metodológico directo a sus interacciones digitales privadas, soy consciente de que la observación etnográfica de este ciclo ritual específico acaba en este límite, a unos siete metros de la puerta ceremonial. La realidad híbrida predomina. Y la pregunta, ahora más cargada de matices etnográficos, persiste y se agudiza: ¿cómo sobrevive, cómo se transforma, cómo se negocia esa religiosidad vivida en la ceremonia cuando se reinsera plenamente en el flujo incesante de la cibercultura?

4.10 El rito de la conexión y desconexión: una síntesis sobre el espacio, la tecnología y la religiosidad.

Conocido ya el proceso que viven los sujetos en su transición hacia y desde el espacio religioso, centro la reflexión exclusivamente en la experiencia de la relación observada entre el espacio, sus simbolismos y el uso de la tecnología. Es una experiencia que, al reiterarse en el tiempo, se convierte en un hábito, una acción mecanizada colectivamente; sin embargo, al extendernos a una capa de análisis más profunda, veo la existencia de una compleja interacción dotada de sentido y significado para los participantes.

Las fases son claramente identificables: cotidiano → religioso → cotidiano. Pero es la fase religiosa, el “axis mundi” que ordena la experiencia global, la que determina el ritmo de todo el proceso. Este espacio (tanto en el contexto católico como en el evangélico) insiste en maximizar la atención de los individuos hacia la actividad religiosa central (la misa, el culto) y, de forma más profunda, en impedir que aquello que se considera “pecado”—que en este contexto parece estar asociado con las distracciones que ofrecen los smartphones—se apropie del espacio y del relato que se construye durante la ceremonia.

Frente a este relato oficial de maximización de la atención y prevención del ‘pecado digital’, y si bien es acatado visiblemente por la mayoría de los asistentes, me pregunto: ¿Cómo lo vivencian realmente los sujetos? Hasta el momento, mis observaciones se habían centrado en la obediencia a la norma, en la sutil resistencia de algunos al mantener sus teléfonos en la mano hasta el último momento, y en la incomodidad visible cuando una vibración interrumpía la solemnidad de la ceremonia. Sin embargo, una conversación con un grupo de alumnos me ofreció una comprensión mucho más profunda de estas vivencias.

Me aproximé a ellos en el pasillo mientras aguardaban el ingreso a la ceremonia evangélica, y tuvimos una breve e informal conversación que reveló las tensiones subyacentes, un “momento crucial” de evidencia nativa sobre la relación con la tecnología:

- *Juan: (mirando fijamente su dispositivo) "No me gusta mucho apagarlo..."*
- *Investigador: "¿Por qué?"*
- *Juan: (frunce ligeramente las cejas, denotando cierta frustración) "Es que quedo desconectado como una hora... hora y media... Al final uno tiene que aguantar no verlo..."*
- *Pedro: (irrumpe en la conversación, con las manos metidas en los bolsillos, mostrando cierta ansiedad) "Imagínese si pasa algo... Hay un accidente en la casa, no voy a saber nada."*
- *Carlos: (cruza los brazos sobre el pecho, con voz baja y reflexiva) "Se podría tener en silencio... No revisar las redes... Pero ver si pasa algo urgente... Como en clases."*

- Juan: (*asiente con convicción, girando el teléfono entre sus dedos como si fuera un objeto ritual con el que estuviera negociando*) "Sí, en silencio igual yo creo que no molestaría..."

La desconexión tecnológica, reflexiono, lejos de ser una aceptación pasiva, genera una crítica internalizada que los participantes ocultan ante las autoridades religiosas pero verbalizan con libertad en el pasillo. Esta tensión constante —el deseo casi instintivo de mirar el smartphone versus la presión social y religiosa de la abstinencia— refleja de manera elocuente lo que Zuboff (2019) denomina "capitalismo de vigilancia íntimo", donde la imposición de la abstinencia digital puede vivirse como una verdadera fractura identitaria para individuos cuya vida cotidiana está intrínsecamente ligada a la conectividad. El apagón tecnológico, si bien buscado por la institución como respiro cognitivo y fomento de una "presencia" particular, es vivido por los sujetos también como una restricción y una fuente de ansiedad.

Las advertencias que observé *in situ* por parte del cura ("*por favor, apaguen sus teléfono*") y del guía evangélico ("*ver el celular acá no es bueno*") trascienden la mera enunciación de normas; son, en esencia, actos de poder biopolítico (Han, 2021) que patologizan la tecnología, presentándola como una "tentación" que aleja de lo sagrado.

De hecho, observé en reiteradas ocasiones que el sonido de la vibración era motivo de tensión para quienes lo escuchaban, ejemplos de ello los presento a continuación como "momentos cruciales" que ilustran esta tensión:

Caso 1 (Contexto evangélico): 16:30 – Aula ceremonial. *Un blip sordo irrumpió desde una chaqueta abandonada en una silla lateral. Cinco cabezas giraron microsegundos; tres manos se contraen hacia bolsillos vacíos en gesto reflejo. El dueño del dispositivo (joven, camisa celeste) tensa la mandíbula, labio inferior aprisionado entre dientes. Su vecino más cercano clava la mirada en la chaqueta que emite un segundo blip. Siente incomodidad: quienes lo escuchan se ajustan intranquilos en sus sillas. El joven no se mueve, pero mira detenidamente la chaqueta. La predicación continúa, el orador no lo escuchó.*

Caso 2 (Contexto católico): 11:15 - Capilla. *El cura en el púlpito, predica entusiastamente. Los feligreses, dispersos en bancas fijas, siguen su retórica asintiendo. Un zumbido rítmico emerge de un bolso de tela a los pies de una alumna. Tres miembros cercanos rompen sincronía: ojos se deslizan hacia el bolso vibrante, luego hacia la dueña, quien —sin apartar la vista del sacerdote— desliza mano diestra hacia el interior del bolso. Tengo curiosidad si lo logrará. Apaga el dispositivo; su rostro mantiene incólume, pero esboza un leve rictus al hacerlo. Dos miembros vecinos intercambian sonrisas, labios apretados para contener risas. La alumna responde con un guiño rápido.*

En ambos casos, el sonido inesperado de un celular durante la ceremonia no es solo un ruido molesto: es una colisión de ontologías, un choque entre el tiempo sagrado y el tiempo secular, entre la presencia física y la presencia virtual. Este choque genera una tensión que también me alcanzaba ¿Qué sucederá si no deja de vibrar? ¿cómo se podría restaurar una ruptura tan grande? La incomodidad que observé en sus rostros era evidente, y mientras la vibración duraba, no dudaba en mirar solapadamente al cura o al guía para capturar una reacción que nunca llegó.

De hecho, con el tiempo de observación y aumentando la confianza de los observados, me relatan lo que realmente piensan sobre la tensión entre el espacio, la religión y la tecnología, percatándose de que poseen una narrativa mucho más compleja de lo que la simple obediencia visible podría sugerir. Para comprenderlo empíricamente, tenemos este breve relato de una conversación informal con algunos participantes católicos, otra pieza clave de evidencia nativa:

- *Carla: (Mirando hacia la puerta cerrada de la capilla, voz baja pero firme) El que apaguemos acá... es por respeto, porque no dicen además y se ponen pesados... (Mueca de fastidio).*
- *Marta: (risa breve) ¡Pero acá nomás! (Risas contenidas)... Igual le tiran mugre al celu... que es malo, que se pueden ver cosas pecaminosas... (Imita tono grave). ¡Todo lo malo! (Ríe). Investigador: (Inclinándose levemente hacia el grupo) ¿Entonces no se usa?"*
- *Carla: (Se apresura a responder) ¡No...! Lo usamos igual ¿cómo se le ocurre?. El cura manda dentro nomás... (Mirada furtiva hacia la puerta).*

- *Javier: (irrumpe) Yo... yo busco incluso cosas religiosas... rezos, imágenes de santitos... la palabra, y lo compartimos en el grupito que tenemos en WhatsApp (Desplaza dedo sobre pantalla). Ahí hablamos de lo que es ser católicos.*

Surge así una narrativa de hibridación: lo religioso migra con fluidez a las redes sociales, donde los fieles reconstruyen y mantienen comunidades virtuales que trascienden las limitaciones del espacio físico. Hablar de religión ya no requiere necesariamente de encuentros físicos presenciales, sino que se delega con naturalidad a plataformas como WhatsApp o a breves videos compartidos en Instagram, configurando una ritualidad digital de acuerdo a Campbell (2020). Esta evidencia directa de los participantes matiza y complejiza la aparente dicotomía entre lo sagrado y lo profano, mostrando cómo la tecnología no solo es una "tentación" sino también un medio para la expresión religiosa contemporánea.

Bajo este análisis, concluyo, con una convicción que se ha ido forjando a través de la observación etnográfica detallada, que en este "apagón localizado" —al negar temporalmente la tecnología dentro del espacio ceremonial— la institución religiosa, paradójicamente, no hace sino exacerbar la centralidad de lo digital. Al confinar la tecnología a un "no-lugar" (Augé, 1992) simbólico, situándola fuera del *axis mundi* del rito, esta exclusión momentánea parece intensificar la conciencia de su ausencia y, crucialmente, la valoración de su posterior y casi irrefrenable retorno. Con esto, aquellas primeras preguntas que me inquietaban en la soledad reflexiva del pasillo vacío, previo a la primera observación, comienzan a encontrar una respuesta sociológicamente densa: la relación espacio/institución/tecnología no es unívoca, sino un campo dinámico donde las estrategias de control espacial institucionales (cf. Foucault, 1977) sobre lo tecnológico generan, como contrapartida, tácticas de resistencia y reinvención (De Certeau, 1984) por parte de los sujetos.

La religiosidad, en este contexto juvenil, se siente y se ve movilizada, buscando cauces expresivos y comunitarios *fuerza* de los contornos estrictamente eclesiásticos. Como investigador, esta constatación me otorga una cierta tranquilidad analítica, pues visualizo con mayor claridad una dirección fundamental de la tesis: las relaciones, acciones y conocimientos que he documentado indican fehacientemente que lo religioso digital no solo existe, sino que prospera precisamente en los intersticios y, a menudo, en una productiva tensión con la iglesia tradicional.

Al finalizar esta inmersión etnográfica en los prolegómenos del ritual, una reflexión que me resulta sociológicamente importante, y que encapsula gran parte de la dinámica observada, es cómo ese corredor austero, un "no-lugar" por diseño arquitectónico, es colectivamente transformado por los jóvenes en un ágora pulsante y cargada de significado pre-ritual. Lo que se desvela aquí es la potencia de la acción social para subvertir y resignificar los espacios. La coreografía espontánea de llegadas, los saludos ritualizados que reafirman lazos —esas "secuencias de apertura" (Goffman, 1981) que observé una y otra vez como micro-fundamentos del vínculo—, la autoorganización espacial sin autoridad visible que desafía la verticalidad del espacio sagrado inminente. Este pasillo, en su aparente banalidad, se convierte así en un testimonio de la capacidad de los actores para generar "espacios otros", heterotopías efímeras pero significativas, que prefiguran y quizás incluso informan la naturaleza de su posterior religiosidad digital.

¿Qué interrogantes cruciales y qué horizontes de investigación se abren ahora, tras haber cartografiado este umbral tecno-ritual? El análisis me impulsa a explorar con mayor profundidad la naturaleza y las consecuencias de esta hibridación tecno-ritual (Latour, 2005), donde las ideas religiosas análogas, la materialidad de los dispositivos y las lógicas de las plataformas digitales (redes sociales, aplicaciones de mensajería) se entrelazan para tejer una compleja y novedosa red de significados compartidos.

Al concluir esta inmersión etnográfica en la antesala del rito, la evidencia nos obliga a ir más allá de una simple crónica de la transición espacial. Lo que este capítulo desvela no es la mera exclusión de la tecnología del espacio sagrado, sino una tesis sociológica más radical y paradójica: el "silencio tecnológico" no es el antagonista de la religiosidad digital, sino su rito fundacional. Al proscribir ritualmente el *smartphone*, la institución no lo anula; por el contrario, realiza una "consagración negativa" que lo inviste de un poder simbólico extraordinario. El dispositivo, de ser una prótesis secular y mundana, es transformado en un objeto liminal por excelencia, el fetiche que encarna y transporta la frontera misma entre lo profano y lo sagrado.

Esta transfiguración del objeto tecnológico lo cambia todo. La "descompresión ritual" tras la ceremonia no es, por tanto, un simple retorno a la normalidad, sino la culminación del rito de paso: el *smartphone*, ahora "purificado" por su exilio temporal, se convierte en el vehículo legítimo para la continuación de la experiencia sagrada fuera de los muros del templo. El primer acto de

reconexión —compartir la predica, extender la conversación doctrinal— no es una ruptura con lo sagrado, sino su prolongación a través del único medio que ha sido ritualmente validado para ello. En consecuencia, la religiosidad digital de estos jóvenes no nace *a pesar* de la restricción institucional, sino precisamente gracias a ella. En una perfecta dialéctica sociológica, el poder disciplinario que busca proteger la pureza del ritual analógico (Foucault) genera, como su consecuencia no intencionada (Merton), las condiciones de posibilidad para una nueva forma de agencia religiosa que florece en un territorio digital que ya no puede gobernar.

V. Desde la confianza a la identidad: el camino de los grupos virtuales religiosos.

5.1 Entre lo presencial y lo digital: organizando grupos religiosos online.

“Los pequeños grupos religiosos son espacios donde las personas pueden experimentar intimidad y apoyo mutuo, y esto constituye la base para una vida religiosa significativa”.

(Wuthnow, 1994)).

Cada semana, el rito religioso se despliega con precisión ritual: una experiencia que no solo teje redes de socialización profundas —vitales para la supervivencia institucional— sino que inscribe conductas específicas en los espacios sagrados. Este enclave, tan cercano en distancia, contrasta brutalmente con las prácticas cotidianas de la universidad. Allí afloran dos rasgos: la verticalidad indiscutible de la institucionalización religiosa —esas grandes narrativas, en la línea de Lyotard, que asociaba a una antigua modernidad— y un respeto casi reverencial por el rito. Esa reverencia se manifiesta en una aceptación pasiva de normativas que cultivan una actitud controlada y un silencio digital tan denso que, fenomenológicamente, deja de ser ausencia de ruido para convertirse en sustancia viva del espacio sagrado.

Este imponente silencio tecnológico se cierne sobre la ceremonia religiosa. Más que una simple carencia, la ausencia de dispositivos móviles se manifiesta con una tangibilidad sorprendente, un vacío construido activamente por el discurso institucional. Esta construcción se ancla en la semántica de la tradición, tanto católica como evangélica, que no solo prohíbe el uso del smartphone, sino que lo enmarca como una puerta al pecado, una rendición al "magnetismo de las redes sociales". Esta dinámica resuena con los análisis de Foucault (1977) sobre los dispositivos de poder. La prohibición institucional no solo reprime, sino que activamente produce una subjetividad específica en los fieles, construyendo una frontera clara entre la conducta considerada legítima (desconectada) y la prohibida (digital) dentro del espacio sagrado.

El poder sobre la conducta de los fieles se consolida en el discurso. Ya sea a través de un llamado a la cohesión frente a un "mundo" externo ("debemos estar juntos hermanos") o de una apelación

a la autoridad histórica ("somos *la iglesia más antigua*"), el objetivo es el mismo. Se activa así lo que Geertz (1966) definió como un sistema simbólico capaz de generar motivaciones profundas y duraderas. No obstante, este poder, aunque penetrante, demuestra ser territorial y temporal. Su dominio es absoluto dentro de los muros del rito, pero el silencio tecnológico que impone se quiebra y desaparece en cuanto los fieles cruzan el umbral de regreso a su vida cotidiana.

El silencio se ha roto, pero su eco perdura. Cuando la cotidianidad digital irrumppe de nuevo, no lo hace sobre un lienzo en blanco. La experiencia religiosa, esa vivencia subjetiva e intransferible —el *Erlebnis* de Husserl—, ha dejado una huella indeleble en la conciencia. El mundo de la vida de los participantes, su *Lebenswelt*, ha sido tocado por lo sagrado, y esta resonancia modifica su reingreso al flujo digital. Ya no es un simple acto reflejo. El eco de lo trascendente parece guiar las primeras miradas a la pantalla, la elección de los mensajes a abrir y las interacciones que se deciden priorizar.

De este modo, la experiencia análoga planta una semilla. Aunque la cotidianidad reconfigurada por la tecnología es un terreno distinto, esa semilla —una idea en potencia— comienza a germinar, buscando la luz del espacio virtual. Es una búsqueda, quizás aún no del todo consciente, de nuevas formas de expresión y continuidad para la vivencia religiosa. Así, en el umbral de la religiosidad digital, emerge la pregunta fundamental: ¿cómo logran estas comunidades virtuales brotar de una experiencia análoga? Se vuelve imperativo comprender el proceso por el cual esa "imagen indeleble" del encuentro presencial comienza a tejer los primeros y delicados hilos de la sociabilidad digital.

5.2 El nacimiento del grupo: las relaciones religiosas digitales bajo el prisma funcional.

La incorporación de las prácticas digitales en el ámbito religioso de los sujetos estudiados parece desarrollarse por etapas discernibles. Inicialmente, se observó una secuencia que, desde la perspectiva de la investigación, se presentaba con una lógica eminentemente funcional y operativa. Si bien esta funcionalidad era evidente, la motivación subyacente requería una indagación sociológica más detenida.

En su etapa fundacional, el análisis revela que el mundo digital no aparece aún como un espacio de vivencia religiosa, sino que es percibido e intencionado por los sujetos como una pura herramienta. La comunidad se apropiá de la tecnología con un propósito que, fenomenológicamente, se podría describir como "terrenal": organizar sus actividades presenciales. La comunicación en línea, en este momento, solo tiene sentido en la medida en que sirve para coordinar un evento o gestionar la logística. Esta reducción de la tecnología a su funcionalidad inmediata, este modo de experimentarla como un simple medio para un fin, es lo que, desde una perspectiva sociológica externa, Max Weber denominaría una perfecta manifestación de la *Zweckrationalität* (acción racional con arreglo a fines). El "mundo de la vida" del grupo, en esta fase, aún no ha "tematizado" el potencial de lo digital más allá de su instrumentalidad.

La necesidad de coordinación digital a menudo no surge de una intencionalidad propia de los fieles, sino que es introducida en su mundo de la vida (*Lebenswelt*) por una directriz superior. Una sentencia del sacerdote al finalizar el servicio —«[[...]] *Hagan grupitos* [[...]] *se los dejo de tarea*»— funciona como un ejemplo paradigmático. Estas palabras no son un mero catalizador funcional; reconfiguran la realidad inmediata del grupo: imponen una tarea que debe ser resuelta, creando una tensión en su experiencia intersubjetiva. Es este "vacío" experiencial, esta tarea pendiente que ahora ocupa su conciencia compartida, lo que hace que una herramienta de coordinación digital se vuelva fenomenológicamente indispensable para restaurar el orden y cumplir con el mandato.

El discurso del predicador evangélico, adiciona una dimensión, puede ser analizado como la gestión de fronteras entre lo que Alfred Schütz (1990) denominaría "realidades múltiples". Por un lado, el mandato "*[...] apaguen el celular...*" busca imponer las reglas de una "provincia finita de significado": la del mundo sagrado del rito, donde la tecnología profana debe ser suspendida. Sin embargo, la instrucción final, "*No se olviden de ponerse de acuerdo...*", produce un "choque" que fuerza a los sujetos a saltar de vuelta a la "realidad primordial" de la vida cotidiana y su lógica instrumental. Se configura así un mandato que es experimentado como paradójico, generando una tensión entre dos estilos cognitivos. Esta dualidad era reconocida por los propios miembros, quienes sentían el contraste entre el silencio impuesto y la libertad —e incluso el requerimiento— de volver a conectarse al terminar.

La respuesta del grupo se cristaliza en la voz de Ana: “[...] lo que hicimos primero fue hacer un grupito para ponernos de acuerdo [...] para eso servía, nada más”. Este lapidario “nada más” es la clave para comprender la experiencia de la tecnología en esta fase. Refleja un proceso social de “tipificación recíproca” (Schütz, 1990), donde el grupo acuerda un uso práctico y compartido para el nuevo medio. Pero también revela una experiencia fenomenológica: la de la herramienta como un “ser-a-la-mano” (Heidegger, 1962). La plataforma digital no es aún un “lugar” para ser habitado o reflexionado, sino una extensión transparente de la acción de coordinar. Es precisamente porque la tecnología es experencialmente invisible en su eficacia que la interacción se define en esta etapa por su estricta utilidad organizativa. Esta funcionalidad no solo se verbaliza, sino que se corporiza en las posturas distendidas y la entonación neutra que delatan que, por ahora, es una herramienta y nada más.

La propia dinámica del análisis exigió adoptar una postura de *epoché* fenomenológica. Comprendí que, para hacer justicia a la experiencia de los participantes, era crucial suspender mis propios juicios como investigador, especialmente el conocimiento anticipado sobre el potencial transformador del medio digital. La tarea consistía en ceder el paso a la experiencia vivida (*Erlebnis*) de los jóvenes, reorientando la pregunta: no hacia lo que la tecnología podría llegar a ser, sino hacia lo que estaba siendo para ellos en ese preciso instante. En esta línea, el testimonio de Ana —“[...] para eso servía, nada más”— funcionó como una validación empírica de esta necesidad metodológica. Su frase confirmaba una conciencia intencional estrictamente enfocada en la utilidad inmediata, haciendo de la suspensión de mis propias interpretaciones más complejas un acto de rigor indispensable.

Comprendo, por tanto, que en el *Lebenswelt* de los participantes el horizonte de significado de lo digital se agotaba en su instrumentalidad. Contextualmente, el grupo se creó para cumplir una función manifiesta y reconocida: la coordinación pragmática (Merton, 1968). Sin embargo, y aquí reside el núcleo de la transformación que esta investigación explora, postulo que esta misma estructura instrumental se convirtió en el vehículo para la emergencia de funciones latentes no previstas —de cohesión, expresión y comunidad—, que gradualmente transformaron la herramienta digital en el espacio social que se analiza en las siguientes secciones.

En el grupo evangélico, dado lo anterior, la percepción de la tecnología digital se traslada a una posibilidad de liberación de las tareas tradicionales. El testimonio de Juan articula perfectamente este proceso. Primero, la constatación de esta concepción: “[...] *lo podemos hacer después... en el WhatsApp*”. Luego, la celebración de su poder resolutivo: “*el grupo (virtual) hace que ya no nos preocupemos de los horarios... el grupo lo arregla todo jajaja*”. Sus palabras evidencian cómo la coordinación, antes atada a la copresencia, se traslada con éxito a una plataforma asincrónica (aún en el contexto de resolución de tareas). Este entorno es valorado no solo por su eficiencia, sino por su naturalidad: es una práctica ya interiorizada en otros ámbitos de su vida digital, lo que supone un significativo ahorro de energía social y cognitiva.

La comunidad evangélica, por consiguiente, observó una nueva cualidad: de la simple práctica instrumental a una conciencia explícita de la eficacia comunicativa en lo virtual. Sus miembros no solo usan las herramientas digitales, sino que verbalizan y reflexionan sobre su utilidad. Reconocen abiertamente cómo plataformas como WhatsApp optimizan su comunicación, liberándolos de la necesidad de coincidir en tiempo y espacio. La concisa frase "*lo podemos hacer después*" encapsula esta percepción. Analíticamente, este reconocimiento es crucial, pues delata un proceso activo de adaptación donde la eficiencia tecnológica no solo es aprovechada, sino valorada como un atributo positivo en la gestión de la vida comunitaria.

Sin embargo, la indagación sobre el momento en que se percibe que la virtualidad ofrece *algo más* que hacer tareas, encuentra una inflexión adicional, que identifiqué en una etapa relativamente temprana en el grupo católico. En este sentido, Paz ofrece una clave reveladora: “[...] *nos hablamos por WhatsApp... por ahí estudiamos... cuando llegamos a la misa y se tocó el tema ya sabíamos todo... es pasó como rápido*”. En sus palabras, si bien persiste la lógica funcional (“*nos hablamos por WhatsApp*”), emerge una dimensión transformadora: “*por ahí estudiamos*”, que culmina en “*ya sabíamos todo*”.

Lentamente, la herramienta comienza a transformarse en un espacio colectivo que supera a realizar una tarea específica. Aquello que inició como un canal para la coordinación logística empieza a exceder su propósito original para dar cabida al aprendizaje colaborativo y la socialización cognitiva. Esta evolución abre la puerta a un potencial apenas intuido por los propios participantes: el de la formación de lazos que trascienden lo puramente funcional. En

esta nueva modalidad de interacción, se prefigura una sociabilidad de naturaleza distinta a la del marco institucional, más estructurado. Estamos, quizás, ante el nacimiento de una incipiente *communitas*, en el sentido propuesto por Turner (1969).

La clave para comprender esta nueva agencia grupal reside en la percepción de un espacio digital libre de la vigilancia institucional. Un ejemplo de ello lo observo en Rut, del grupo virtual evangélico, lo verbaliza con una honestidad reveladora. Por un lado, reconoce la ficción que sostienen ante sus líderes: “*No es que uno [...] lo hacemos como piensan [...] ellos piensan que nos juntamos en persona*”. Por otro, desvela la condición que permite esta flexibilidad: “*obedecemos... pero igual ya no nos vigilan*”. Esa percepción de no ser vigilados se convierte en un espacio libre para que la comunicación grupal interna se expanda. El espacio digital se transforma así en un “bastidor” donde se pueden reinterpretar las normas y “*hablar mucho más*”, dando lugar a configuraciones sociales que exceden el mandato original.

Se cristaliza aquí una dinámica interaccional clave. El miembro del grupo (ego) percibe con claridad la expectativa de la autoridad (alter): que la tarea se ejecute de forma tradicional y presencial. Sin embargo, en la práctica, ego reorganiza dicha ejecución en el medio digital, adaptándola a su realidad. Esta adaptación no se vive como desobediencia, sino como una solución pragmática. No obstante, la conciencia de la discrepancia es aguda, intensificada por el propio discurso anti-digital del líder que describí anteriormente. Es aquí donde la etnometodología de Garfinkel [cf. Garfinkel, 1967, sobre las reglas] ofrece la clave para comprender la situación: las instrucciones formales no son guiones rígidos, sino que “*siempre requieren ser interpretadas*” para funcionar en la acción situada. La regla, en su aplicación, se vuelve inevitablemente negociable.

La autoridad del líder, tan sólida en el espacio sagrado, se torna líquida y porosa en la esfera digital del grupo. Este fenómeno implica que la autoridad del líder, tan sólida en el rito, parece disolverse en la esfera digital, un fenómeno que resuena con la tesis de Bauman (2000) sobre una “modernidad líquida” en la que las estructuras rígidas tienden a flexibilizarse, es un “*ya nadie nos dice que hace*” como Rut reitera. En el chat grupal, la autoridad incuestionable del rito experimenta una suspensión parcial de su alcance . Esta “licuefacción” del poder no es una mera abstracción teórica; se inscribe en el cuerpo y la voz de los participantes, tal como observo en la

conversaciones con ellos. Se hace audible en una entonación que, al acelerarse, despoja de solemnidad al rol del líder; y se hace visible en los rictus involuntarios que delatan la sutil tensión de navegar entre el respeto a la institución y la autonomía de su práctica.

La tensión entre la norma institucional y la práctica adaptativa culmina en una paradoja productiva, vívidamente articulada por Julio: “[...] *hacemos la tarea a punta de mensajes y audio [...] a pesar de que nos decían que eso las redes son pecado*”. Su relato encapsula cómo el grupo utiliza un medio condenado para cumplir con un deber sagrado. La estrategia que permite navegar esta contradicción es la discreción. Sin embargo, esta discreción es más que un simple ocultamiento; es un acto que alberga una incipiente autonomía y un control colectivo sobre su propia práctica, es un “*lo hacemos callados... mientras no sepa*” como reitera julio. Es aquí, en este atisbo de poder constituyente, donde se inicia el giro decisivo: la lógica de la mera herramienta (*ratio ad finem spectans*) da paso a una concepción más dinámica y soberana del espacio virtual.

5.3 La transformación del espacio virtual: el camino a la modificación.

En suma, la práctica religiosa digital de estos grupos se constituye como un espacio paralelo, definido por una tensión estructural con la institución. Este espacio nace y se sostiene a través de una delicada negociación microsocial, en la cual la transgresión discreta no es una ruptura, sino una estrategia adaptativa. Es el mecanismo que permite a los fieles reconciliar la norma sagrada con la vida pragmática.

La gran revelación en el grupo evangélico, a esta altura del relato, es el valor que le otorgan a la “comodidad” del medio digital. La flexibilidad de poder conectarse “en un ratito” les permite hacer algo fundamental: entrelazar la práctica religiosa con la textura de su día a día. La religión deja de ser un evento acotado en el tiempo y el espacio para convertirse en una presencia fluida y accesible. Este fenómeno es un ejemplo paradigmático de lo que Heidi Campbell (2012) describe: la activa apropiación de la tecnología por parte de los creyentes para reorganizar y customizar su vida espiritual, ajustándola a los ritmos y exigencias del mundo moderno.

La dinámica de redefinición espacial, ya observada en el grupo evangélico, se confirma adicionalmente en el relato de los miembros católicos. Lo ilustra la declaración de Marco, quien contrapone el espacio institucionalizado —“*no nos vamos a una biblioteca*”— con la plataforma que ellos mismos controlan: “*por el grupito, por WhatsApp todo*”. El motor de esta sustitución es una voluntad de autonomía, resumida en su afirmación de que la tarea “*la hacemos a nuestra pinta*”, enfatizando la autonomía grupal que perciben en dicho acto. Este acto implica mucho más que un cambio de método. Es una reapropiación del proceso de socialización religiosa, donde los laicos eligen y gestionan el entorno para ejecutar las directrices de la autoridad en sus propios términos.

La ironía final, de profundas resonancias mertonianas, es que fue la propia directriz institucional la que catalizó, sin quererlo, la emergencia de este espacio autónomo. Una instrucción orientada al control y la disciplina, paradójicamente, desveló a sus destinatarios el potencial liberador del entorno digital. Se confirma así la tesis de Robert K. Merton (1968) sobre cómo las acciones sociales desencadenan consecuencias imprevistas que pueden reconfigurar el propio sistema que las originó. En el corazón de esta dinámica, observo como late una dialéctica entre la obligación y la autonomía: los fieles cumplen el mandato, pero al hacerlo, conquistan un espacio digital que, pese a la condena oficial, redefinen como propio, vibrante y lleno de posibilidades.

Esta dialéctica entre obligación y autonomía, por tanto, trasciende a estos grupos particulares. Se perfila como un microcosmos de la tensión que define nuestra era: la negociación constante entre las instituciones tradicionales y la agencia que emerge en las prácticas digitales. Es la historia de cómo lo establecido es sutilmente reconfigurado desde la base. Y es esta constatación la que nos deja ante una pregunta fundamental, la que abre el siguiente horizonte de análisis: ¿Podría esta autonomía funcional, nacida de la necesidad, ser el cimiento sobre el cual se erijan formas más profundas de comunidad y sentido colectivo?

5.3.1 De la funcionalidad a la pertenencia: normalización interaccional y emergencia de la confianza en grupos religiosos digitales.

Como ya se ha evidenciado, el desarrollo interactivo de estos grupos trasciende la ejecución de tareas. El punto de inflexión ocurre cuando cambia la percepción que los miembros tienen del espacio digital. La conciencia de que la autoridad institucional está ausente en este entorno actúa como un catalizador que permite a los participantes ir más allá de la lógica instrumental. Cuando las "tareas análogas" dejan de ser el único foco, el grupo online comienza a ser experimentado de una forma más reflexiva. La herramienta empieza a desaparecer para dar paso a un espacio de socialización con valor propio. Es un momento en el grupo en que me hace sentido lo plantado por Castells cuando dice:

El espacio de los flujos [...] sustituye al espacio de los lugares como forma espacial dominante de la sociedad red. [...] La lógica del espacio de los flujos disuelve la lógica del espacio de los lugares, pues las reglas del mundo digital se imponen sobre la experiencia histórica del mundo físico (Castells, 1996).

Frente a este escenario transformador, la interrogante sociológica pertinente es: ¿qué circunstancias específicas facilitan que esta incipiente reflexividad evolucione hacia un desarrollo socio-religioso más profundo y cohesionado en estos grupos? En el curso del análisis, distingo dos fases sociales secuenciales que emergen como determinantes en este proceso: primero, una "etapa de acostumbramiento colectivo" y, subsiguientemente, una "etapa de surgimiento de la confianza".

La primera etapa diferenciable en la vida de estos espacios virtuales es la de un "acostumbramiento colectivo", un período crucial donde se forjan sus normas interactivas. Este proceso se evidencia en micro-negociaciones tácitas, como la forma en que los miembros construían un lenguaje doctrinal común en este contexto digital. Ante "microconceptos" religiosos divergentes, en lugar de conflicto, emergía una voluntad de aceptación recíproca. Cada participante cedía y acogía, en un sutil intercambio conversacional que sentaba las bases de su sociabilidad. La conclusión de Marco, del grupo virtual católico, al respecto verbaliza esta nueva regla de oro del grupo: "ya al principio nos aceptamos, la idea es no pelear por tonterías".

De estas interacciones emerge paulatinamente un constructo de entendimiento propio del grupo, un: “*si estamos ahí es para hablar*” como profundiza Marco. Se desarrolla una nueva alfabetidad, que no consiste en dominar funciones, sino en aprender a interpretar la micro-comunicación del otro: sus ritmos, sus pausas, sus énfasis textuales diferentes a lo observado en la ceremonia física. Lo que observo en sus narrativas, es que a través de este trabajo de familiarización digital, el grupo establece en conjunto patrones de interacción que, con el tiempo, se vuelven naturales y se dan por sentados. Este proceso, lejos de ser un simple preámbulo, constituye el foco sobre la cual se teje la comunidad virtual (Cf. Starry & Boehlert, 2021). De este modo, la realidad del grupo sufre una transformación fundamental, mutando de un estado de cautela latente a un flujo comunicativo constante y activo, o como Rut del grupo evangélico resumía: “*al principio nos conocíamos ahí nomás... yo no decía lo que pensaba*” .

La norma que rige la fase de "acostumbramiento" es la de una deliberada cautela, como lo articula Javier, del grupo católico. Su relato contrapone la interacción física, limitada y segura —“*es cierto que nos ubicamos... que hablamos en el pasillo*”— con la potencial sobreexposición del entorno digital: “*otra cosa es poder hablarnos todo el día*”. Frente a la inmediatez de este nuevo medio, el grupo establece una regla tácita, verbalizada por Javier: “*hay que conocernos de a poco*”. Este "cuidado" inicial no es, por tanto, una definición colectiva digital de desconfianza, sino una estrategia de adaptación grupal para construir lazos a un ritmo que resulte cómodo y sostenible para todos. Esta premisa se justifica al aproximarnos a una narrativa que sugiere una secuencia de estadios comunicacionales delimitados en la construcción relacional:

- Conocimiento básico: una aproximación física de tipo cortés que se expresa en el concepto central que los posiciona en un mismo plano social: “*nos ubicamos*”.

Esta aproximación física cortés —'nos ubicamos'— la interpreto, siguiendo a Schütz (1967), como un *acto de emplazamiento recíproco*, el reconocimiento tácito de que ambos habitamos un *mundo común (umwelt)*, base para cualquier intersubjetividad. Aquí, el cuerpo opera como 'punto cero' de orientación (Merleau-Ponty, 1962), donde la proximidad espacial establece un plano de igualdad social que precede al diálogo. Goffman (1963) añadiría, adaptándolo al relato de Javier, que es un ritual de acceso que negocia permisos para futuras profundizaciones.

- Evaluación de la proximidad colectiva: “*hablar todo el día*”, lo que implica una fase reflexiva y más profunda que la anterior de la relación social en base al intercambio semántico.

La evaluación de proximidad mediante diálogo constante revela, como analiza Berger y Luckmann (1991), un proceso de objetivación: el 'intercambio semántico' transforma experiencias subjetivas en realidad compartida ('todo el día' como tiempo densificado). De hecho, si nos recurro teóricamente a Taylor (1992), vería aquí la formación de 'horizontes significativos': al hablar sin pausa, no solo comparten información, sino que tejen una trama narrativa conjunta donde las biografías individuales devienen colectivas.

- Etapa de apertura: “*hay que conocernos de a poco*” se opta por aceptar la relación como potencialmente beneficiosa para el grupo, aunque siempre mediada por la cantidad tiempo físico en el que pueden compartir. Este último estadio es el que migraba al entorno virtual.

La lentitud deliberada —'de a poco'— me recuerda lo que Van Manen (1990) llama 'cronosofía relacional': la conciencia de que la confianza auténtica exige *kairós* (tiempo cualitativo), no mera duración. En el sentido expuesto por Javier, al vincularla al 'tiempo físico compartido', los jóvenes revelan que el cuerpo es vehículo hermenéutico (Csordas, 1993) donde la co-presencia permite leer microgestos (sonrojos, silencios) que lo digital filtra. Pero su migración a WhatsApp no niega esto: como explica Dourish (2001), practican un *embodiment calculado*, donde emojis o 'vistos' *transponen* (no reemplazan) esas señales corporales, extendiendo la confianza construida físicamente como lo analizaremos más adelante.

La ‘prudencia’ que caracteriza esta etapa inicial la comprenden, en el fondo, como una sofisticada gestión del riesgo social. El "cuidado con lo que se decía", que describe Javier, no es una timidez abstracta frente a un grupo cuyos rostros no puede observar. Su raíz la articula de una forma sistemática Marta, del mismo grupo virtual, al verbalizar el temor a la delación: “[...] conversábamos... pero como uno no los conoce bien a todos... igual podría llevar cosas al cura... no sé”. Esta incertidumbre sobre la lealtad de los otros impone un límite deliberado a la intimidad; la comunicación fluye, pero la ‘profundidad afectiva’ se mantiene en suspenso.

Lo que Marta evidencia es un período de prueba colectiva no declarado, donde el grupo opera bajo un régimen de vigilancia mutua tácita (Goffman, 1967). Esta fase de autolimitación comunicativa refleja lo que Giddens (1991) denomina una 'prueba de confianza' (*test of trust*), un umbral de incertidumbre que debe ser superado. Para comprender el mecanismo que lo hace posible, es necesario ir más allá de la mera información. El acto de "pelar" o criticar a la institución, analizado aquí como el catalizador de la confianza, puede ser conceptualizado como un "ritual de interacción" en el sentido de Randall Collins (2004). Al converger en un foco de atención compartido (el objeto de la crítica) y sincronizar una emocionalidad común (la complicidad, la ironía, el disenso), el grupo genera "energía emocional": el recurso fundamental de la solidaridad colectiva.

Esta energía, sin embargo, necesita un espacio para perdurar. Es aquí donde el entorno virtual se constituye como un "público afectivo" (Papacharissi, 2010), un ecosistema diseñado para la circulación de esta carga emocional. Siguiendo a Sara Ahmed (2014), la energía generada en el micro-ritual no se disipa, sino que "se adhiere" a las narrativas críticas compartidas y al "nosotros" que estas forjan, creando una atmósfera afectiva duradera. La confianza, por tanto, no emerge únicamente de la previsibilidad de la acción (Luhmann, 1979), sino de la participación exitosa en estos rituales que producen y circulan una energía emocional positiva, haciendo que la vulnerabilidad de la confianza se perciba no como un riesgo, sino como una inversión en la cohesión del colectivo.

Observando este período de "latencia sigilosa", la comprendo como una fase de intenso escrutinio mutuo. Cada publicación y cada comentario son evaluados —quizás no siempre de forma consciente— en busca de un eco de la propia postura religiosa, de elementos conceptuales o afectivos que resulten familiares. Este proceso de búsqueda de terreno común encuentra su explicación teórica en la hermenéutica de Gadamer (2004): lo que el grupo está construyendo gradualmente es un "horizonte de significado compartido". A medida que estos patrones comunes se identifican y refuerzan, la incertidumbre inicial se reduce, dando paso a una interacción más fluida y predecible.

La dinámica de cautela y acostumbramiento no es exclusiva del grupo católico; se replica casi de forma idéntica en la comunidad evangélica. El testimonio de Julio describe con precisión el punto

de inflexión de este proceso: “*de a poquito... cuando ya cachamos (sabemos) como funcionamos con las tareas... ahí cuando empiezan a salir las cosas y empezamos a conocernos*”. Sus palabras ilustran una clara evolución en dos etapas:

Este proceso relatado lo comprendo como una doble capa —*colaboración funcional* seguida de *apertura afectiva*— se articula como una economía gradual de confianza donde el grupo avanza de *coordinación instrumental* a *comunión expresiva*. La fase inicial de consolidación operativa (“*cachar cómo funcionan*”) me conduce a lo que Luhmann (1979) denomina *confianza como mecanismo de reducción de complejidad*: al estandarizar interacciones (horarios, formatos de mensaje), el grupo virtual evangélico de acuerdo a Julio, minimiza incertidumbre, creando un *umbral seguro* para arriesgarse después.

La transición a la segunda etapa —donde el espacio virtual se resignifica como contenedor de afectos (“*salir cosas*”)— Julio nos conduce al concepto de Schütz (1967) sobre el *consociado*: ya no son meros *contemporáneos* coordinando tareas, sino *compañeros de mundo* que comparten biografías en formación. Esto igual me remite conceptualmente a Goffman (1967) cuando define la confianza como *logro performativo*: no es un estado psicológico, sino el efecto de rituales interactivos sostenidos que transforman el *deber* (normas) en *querer* (afecto) o un: “*de a poquito aparece la confianza*” como sentencia luego Julio.

Este período de acostumbramiento digital, donde ambos grupos despliegan rituales de aproximación virtual similares, se analiza aquí como el preludio corporeizado de la confianza. Pero en esta sincronía inicial yace una paradoja: no es el destino, sino el andamiaje para la divergencia futura. La religiosidad digital que interesa a esta tesis emergirá precisamente en las “fisuras de lo común”; en las prácticas que diferenciarán a católicos y evangélicos. Por ahora, este acostumbramiento se asemeja al concepto de “*hábito*” de Merleau-Ponty (1962): no una rutina irreflexiva, sino una forma de inteligencia corporal, una “*presencia silenciosa del futuro en el presente*”. Es el cuerpo el que aprende y se habitúa al flujo digital. Comprendo entonces que este hábito es la semilla; la confianza, su raíz aún invisible; la religiosidad digital, el prisma que, más adelante, revelará sus colores particulares.

5.3.2 La confianza y el chisme como catalizador de la interacción digital en un grupo cerrado.

Más que una actitud, comprendo a la confianza, tal como se revela aquí, como un proceso: el de una validación continua. Se trata de un consenso práctico, reafirmado interacción tras interacción, de que existe un entendimiento común y se puede operar con sinceridad. Esta validación constante es la condición de posibilidad para toda interacción significativa; sin ella, la confianza no puede sostenerse. Su consolidación, por tanto, inaugura un estadio microsocial superior, que trasciende la utilidad pragmática y la cautela reflexiva. Es aquí donde identifico la generación de un vínculo capaz de soportar relaciones más profundas, adquiriendo una resonancia particular al tratarse de un espacio donde se comparte la fe.

El testimonio de Matías, del grupo evangélico, me revela un catalizador de confianza tan paradójico como potente: el acto de "*pelar*" (criticar-chisme). Él narra una transición desde una formalidad inicial —“*al principio éramos unos caballeritos*”— hacia una intimidad que se inaugura con un nuevo tipo de comunicación: “[...] pero cuando pelamos, jajaja, es cuando ya nos teníamos un poco de confianza”. El acto de “*pelar*”, por tanto, funciona como un rito de paso. Marca el abandono de las interacciones meramente funcionales en favor de una comunicación más arriesgada y cómplice, donde el grupo establece un nuevo umbral de intimidad y cohesión interna. Un estadio que recurriendo a Goffman (1967), señalaría una *suspensión calculada del 'deber ser' religioso*: al burlar juntos la norma de '*caballeritos*' (respeto unidireccional a la autoridad), el grupo realiza lo que Collins (2004) denomina '*ritual de solidaridad*'—una comunión basada en lo prohibido de acuerdo a lo planteado por Matías— que genera intimidad mediante la risa compartida ('*jajaja*').

Comprendo que el acto compartido de "*pelar*" no es solo un síntoma de confianza; es uno de sus motores. Esto nos sitúa ante una aparente paradoja: la confianza permite la crítica, pero la crítica construye la confianza. La solución reside en comprender la naturaleza performativa y procesual de este vínculo. No se trata de una causalidad lineal, sino de un ciclo auto-reforzante. Cada comentario crítico sobre la religiosidad o la institución, al ser compartido y no sancionado, funciona como una exitosa prueba de lealtad que incrementa la confianza del grupo. Este nuevo nivel de confianza, a su vez, amplía los límites de lo que se puede decir. Así, el grupo "*actúa*" su confianza en existencia a través de la propia práctica de la crítica.

De este modo, el grupo se transforma en un foro de reflexión y crítica sobre su organización de origen. Esta práctica, sin embargo, cumple una doble función social. Tal como observa Spyer (2000) con respecto a los juicios compartidos, estos no solo sirven para comunicar valores colectivos. Su propósito latente, y quizás más profundo, es el de solidificar las alianzas tácitas y fortalecer los lazos entre los presentes. El hablar de "ellos" se convierte en una forma de construir el "nosotros". Podemos representar esquemáticamente esta lógica emergente:

- *Crítica compartida* → *Refuerzo del ambiente de confianza* → *Estimula más crítica* → *Identificación reflexiva de conceptos/acciones criticables* → *Solidificación del grupo*.

Se comprueba nuevamente la sincronía en la cultura interactiva de ambos grupos: la crítica compartida emerge como el marcador definitivo de la confianza. En el grupo católico, Anita lo corrobora de forma idéntica: la condición es tener "*más confianza*" y el acto es "*poder pelar*". Ella describe la transición no como un proceso lento, sino como una súbita apertura que ocurre cuando la comunicación ya es fluida: "*apareció de repente, y listo, ya está*". Esta percepción compartida en ambos grupos consolida la idea de la "crítica" como un rito de inclusión informal; el acto que transforma un conjunto de individuos en un "*nosotros*" con la cohesión suficiente para arriesgarse juntos.

Si profundizo un poco más el análisis, el testimonio de Anita ilustra la construcción de un "relato interno" que gobierna la interacción del grupo. Este relato genera códigos que presuponen y exigen complicidad, como la norma de que la crítica solo es posible tras un conocimiento mutuo: "*no nos conocemos... no se hace*". La función de estos códigos es doble: por un lado, gestionan el riesgo de la crítica; por otro, producen cambios tanto en la comprensión religiosa individual como en la naturaleza de los lazos sociales. Se erige así, como el "marco estructural" del grupo (cf. Martín-Barbero, 2002),, una comunidad que se cimienta sobre significados compartidos que orientan toda la experiencia relacional.

Esta crítica compartida —como bien revela Sara— opera en un doble registro fenomenológico: primero como sonda de consenso ("que el resto iba para el mismo lado"), luego como espejo pedagógico ("es para no hacer lo mismo"). Siguiendo a Schütz (1990), ese momento de verificación tácita refleja la búsqueda de un 'horizonte moral compartido': antes de criticar, Sara

confirma que su disenso *habitaba ya* en el mundo-vital grupal, evitando así rupturas en la intersubjetividad. El giro hacia lo pedagógico ("aprendizaje vicario") encarna lo que Van Manen (1990) llama 'orientación ética por contraste': al rechazar colectivamente prácticas indeseables, el grupo no solo define su identidad ("nosotros no somos eso"), sino que convierte la crítica en un rito de transmisión de valores implícitos.

La función pedagógica de la crítica también se manifiesta en el grupo católico, aunque con una profundidad distintiva. El testimonio de Lucía comienza con una demarcación ética similar a la del grupo evangélico: "*no pensamos eso*". Pero su análisis no se detiene en la figura de autoridad local. Ella misma extiende la crítica hacia la institución. Argumenta que el foco no debe ser solo el sacerdote, ya que él, a fin de cuentas, transmite la postura de la Iglesia: "*no es tanto para el cura si igual habla lo de la iglesia*". Este desplazamiento del objeto de la crítica —del sacerdote a la doctrina— es fundamental. Demuestra que el grupo no solo forja una identidad propia frente a un sermón particular, sino que comienza a posicionarse reflexivamente ante el sistema religioso en su conjunto. Se evidencia una comprensión de la relación intrínseca entre el rol individual y la estructura institucional que representa, algo que podríamos visualizar así:

Crítica a la figura de autoridad religiosa local → Implica → Crítica a la institución representada.

Esta crítica institucional se me revela, entonces, como un fenómeno bifronte: lejos de ser catarsis individual, opera como *tejido conectivo* que une al grupo mediante una doble hermenéutica del rechazo. Por un lado, *hacia dentro*: la vulnerabilidad compartida al '*pelar*' transforma la confianza en lo que Schütz (1967) llamaría *consociación afectiva* —un '*nosotros*' que trasciende coordinación funcional—. Por otro, *hacia fuera*: cada crítica dibuja los lindes de una identidad grupal *por contraste* ("no somos eso"), siguiendo la lógica de Taylor (1992) sobre los *horizontes morales dialógicos*. Lo crucial es cómo este proceso transmuta la temporalidad del vínculo, es decir, ese "*salto*" del que habla Giddens (1991) no es solo ruptura con el cálculo inicial, sino ingreso a un *kairós* relacional. Es algo que apunté en el diario de campo mientras Lucía reflexionaba: '*Criticar la institución aquí no es destruir sagrados; es consagrar el círculo que cobija los desencantos*'.

El proceso culmina en una alquimia social: la funcionalidad del medio se transmuta en una pertenencia hondamente sentida. Esta transformación se manifiesta como un cambio casi textural en la dinámica del grupo. Percibo en la densidad de la intimidad compartida, en las dudas y esperanzas que ahora se expresan con franqueza. La reflexión colectiva, ya sea como crítica cuidadosa o como alivio visible, se me revela como el instrumento de esta alquimia. No solo fortalece los lazos de forma palpable, sino que también orienta sutilmente la dirección y el sentido que el grupo descubre para sí. Para concluir, es sobre la evolución de una confianza ganada con vulnerabilidad y constancia que se edifica esta nueva y más profunda forma de comunidad.

5.4 La identidad religiosa en los grupos estudiados: ¿un sello digital?

El análisis hasta ahora me revela un panorama coherente. A pesar de sus matices, ambos grupos trazan una trayectoria similar: un camino que va de la funcionalidad práctica a una interacción marcada por la confianza y la integración. La historia podría terminar aquí. Sin embargo, al volver a la totalidad de los datos, mantengo una duda persistente. ¿Es esta la totalidad del fenómeno? ¿Es la confianza el punto de mayor complejidad, o existe una dimensión aún no explorada que yace bajo la superficie?

La dimensión que yacía bajo la superficie no era una etapa superior de confianza, sino una fuerza distinta: la activa búsqueda de la diferencia. Si bien los procesos de acostumbramiento y confianza son superficiales similares, una relectura de los datos revela que el motor que define a cada grupo es su voluntad de distinguirse del otro. Esta dinámica, presente desde sus encuentros en el espacio sagrado, es la que verdaderamente los constituye. Emerge así el concepto que supera la confianza como punto final de complejidad y que centrará el análisis de ahora en adelante: la "identidad".

5.4.1 Identidad digital: distanciándose críticamente de lo análogo.

En ambos grupos virtuales analizados, se manifiesta un creciente distanciamiento crítico respecto a la religiosidad análoga y sus instituciones tradicionales. La motivación subyacente es clara: existe un deseo explícito de ser percibidos como colectivos independientes, diferenciados

de un mero apéndice no oficial de la iglesia a la que nominalmente pertenecen. Esta aspiración los confronta con una tensión identitaria compleja: ¿requiere la consolidación de su identidad digital el establecimiento de nuevos dogmas religiosos? Y, de manera más profunda, ¿conlleva esta búsqueda de una identidad religiosa virtual el riesgo inherente de diluir la práctica religiosa semanal en el espacio físico? La respuesta que emerge de los datos es intrincada, incorporando elementos de ambas interrogantes, no como una simple media, sino caracterizada por matices distintivos y, fundamentalmente, por una praxis reflexiva y crítica.

En este contexto, la crítica trasciende su naturaleza circunstancial para convertirse en el motor de la construcción identitaria. El análisis de los datos revela una transición desde una *crítica vituperans*—de carácter interpersonal y a menudo gatillante de desconfianza, como se evidencia en relatos del tipo: “*no le creemos cuando él [predicador] dice eso de no carretear... como si él no fue joven acaso*” —, hacia una *crítica gravis*. Esta última se centra en una reflexión colectiva, seria y profunda, empleada narrativamente para la autoidentificación del colectivo.

Para comprender este salto cualitativo, es útil analizar el espacio digital del grupo no solo como un “backstage” para el disenso (Goffman, 1959), sino como un “público afectivo” (Papacharissi, 2010). Se trata de una arena social donde el lazo se forja no solo a través de argumentos racionales, sino, de forma crucial, a través de la circulación y validación de emociones compartidas. Desde esta perspectiva, la transición de una crítica a otra se produce cuando el grupo aprende a gestionar y compartir un afecto común (sea la indignación, la complicidad o la ironía) frente a la institución.

Al externalizar una emoción crítica a través de una *crítica gravis* y encontrar resonancia en los demás, los miembros no solo validan una opinión, sino que participan en un ritual que genera una poderosa solidaridad afectiva. La identidad del colectivo digital no nace, por tanto, del mero consenso intelectual, sino de la seguridad de habitar un espacio donde las emociones disidentes son acogidas. Es esta comunión afectiva, y no solo la deliberación crítica, la que transforma un conjunto de individuos en un “nosotros” cohesionado y con una identidad propia.

De hecho, a partir de la ‘*crítica gravis*’ manifestada por los grupos, se percibe una suerte de ‘ritualización de la crítica’. Esta se convierte en un elemento fundamental en la construcción

semántica de su identidad, con consecuencias directas en la forma en que se autocomprenden y se presentan. Este proceso, en línea con las ideas de Garfinkel (1967), parece producir un orden social local a través de prácticas situadas –en este caso, discursivas y evaluativas– que se vuelven recurrentes y dotadas de sentido compartido, estableciendo así las bases de su realidad social en el entorno digital.

Al analizar empíricamente esta “*critica gravis*”, interpreto que su fuerza radica en articular una tensión entre la valoración individual y la construcción compartida de sentido en el entorno virtual religioso. En los relatos, “*Cada vez que pelamos (criticamos) a lo que pasa en la iglesia, o lo que se dice en la reunión [...]... como que tenemos otra visión [...] no es de mala onda (mala intención), es porque creemos que la cosa no es así nomás...*”, observo en ello un gesto comunicativo que, lejos de reducirse a una crítica ad hominem, despliega un proceso de renegociación de la realidad construida (Berger & Luckmann, 1991). De manera paralela, en el grupo católico, “*nosotros creemos que usar el Whatsapp nos ayuda a acompañarnos... es algo nuestro*”, una expresión que revela cómo la crítica se inserta en una praxis comunitaria donde la tecnología funciona como espacio de mediación y resignificación colectiva (Castells, 2010).

Comprendo entonces que este desplazamiento de la crítica individual hacia un trasfondo social más amplio remite a una dinámica de acción comunicativa en la que los participantes buscan establecer consensos o replantear normas implícitas en la vida congregacional (Habermas, 1984). Así, la “*critica gravis*” se configura como un mecanismo de cuidado colectivo: no se trata únicamente de objetar o desacreditar, sino de movilizar la reflexión y negociar significados en un horizonte intersubjetivo renovado. Entiendo, por lo tanto, que en este entramado, la virtualidad no anula la autoridad del cuerpo sino que la reconfigura, permitiendo extender la presencia encarnada hacia un espacio mediado donde la crítica fortalece la cohesión y promueve una comprensión compartida de la experiencia religiosa.

Lo que Juan y su grupo remarcan es la emergencia de una narrativa religiosa compartida que no siempre coincide con el relato institucional oficial, al igual que la afirmación de Mario sobre la propiedad y pertinencia de sus prácticas en línea. En ambos casos, el vector identitario es fundamental: el grupo se ve impelido a elegir entre sus propias reflexiones, conversaciones y críticas, o mantenerse como fieles adherentes a su institución, incluso en el contexto virtual.

La crítica, sin embargo, no siempre adopta una posición meramente reflexiva; un matiz relevante da cuenta de una dimensión más reactiva en la construcción identitaria. Esto lo señala María, del grupo evangélico: “*tienen una visión tan formateada (aludiendo a la iglesia)... siempre debemos estar callados y obedecer... nosotros somos distintos acá... no creemos que la religiosidad sea tan estirada... somos así (chasquea dedos)*”. Aquí, la crítica se orienta no solo hacia la omisión institucional de lo digital, sino que identifica una diferencia clave en el ethos religioso que el grupo digital comienza a encarnar: un modo de ser y practicar la fe que valora la actividad, la espontaneidad y la agencia participativa, en franco contraste con la pasividad y obediencia que perciben como impuestas por la estructura tradicional.

En este punto, el énfasis en sus palabras era también físico mientras conversábamos; lo observé en una postura corporal que se tensaba levemente y una marcada aceleración en la cadencia de su discurso mientras miraba al costado buscando las palabras correctas para su relato. Percibía claramente la energía y la convicción invertidas en marcar esa diferencia, casi como una declaración de principios sobre la vivencia religiosa que consideraban auténtica para su espacio, una manifestación física que coincidía armónicamente con sus palabras.

Frente a este escenario, observo que la crítica, tanto en su vertiente reflexiva como reactiva, orienta al grupo hacia una identidad digital centrada en un sentido de pertenencia basado en la noción de un “*somos digitales*”. Esto genera la percepción de una posición “interaccional” que se sitúa, en cierto modo, fuera del mapa religioso tradicional. Esta no-localidad espacial, de la cual son cada vez más conscientes –y que resuena con la lógica del “espacio de los flujos” de Castells donde las interacciones priman sobre las ubicaciones físicas fijas–, la conciben como parte de su “esencia grupal”. Por otro lado, constaté que la crítica también se dirige a las formas de interacción prevalecientes en los espacios religiosos tradicionales, posicionándose a favor de modalidades más flexibles, tecnológicamente mediadas y percibidas como “actualizadas”, orientándose así en la trayectoria que están desarrollando como colectivo.

Si centro la atención en el contexto católico, observo cómo el concepto de identidad comparte la crítica reflexiva como catalizador identitario digital, tal como lo explica Sara: “*tenemos cosas que no estamos de acuerdo... pero no nos ponemos a pelear (criticar) como locos... lo vamos hablando en el grupito*”. En su relato se evidencia la raíz argumentativa ya observada en el grupo evangélico:

la concepción primaria de desacuerdo (“cosas que no estamos de acuerdo”) y, crucialmente, el proceso metodológico-reflexivo que emplean para gestionar ese desacuerdo y diferenciarse de la institución análoga (“*lo vamos hablando*”). La expresión “*lo vamos hablando*” me pareció significativa. No denotaba una simple conversación casual, sino un proceso deliberativo, casi metódico, a través del cual el grupo procesaba colectivamente sus disensos. Esta actitud contrastaba con la inmediatez reactiva que a veces percibí en otros momentos, sugiriendo una forma particular de autorregulación discursiva en la construcción de su consenso interno. Este proceso compartido puede esquematizarse de la siguiente forma:

Identificación de elemento crítico → Discusión reflexiva interna → Conclusión diferenciadora → Identidad alimentada con nuevo concepto.

Se despliega así un escenario que responde a la primera interrogante planteada: ambos grupos no generan un nuevo dogma para la religiosidad digital, sino que la adaptan activamente. Este proceso social puede comprenderse como una suerte de ‘reciclaje selectivo de ideas’, un ejercicio de autonomía hermenéutica donde conquistan la capacidad de interpretar y resignificar la tradición bajo sus propios términos. Algo que Anita, también del grupo católico, esboza: “*en la iglesia hay tantos ritos [...] acá (grupo virtual) podríamos tener... pero mejor no... ser como católicos más espontáneos*”. En este relato, al identificar un atributo central del catolicismo (la ritualidad), se opta en el nuevo espacio por una decisión que favorece la espontaneidad sobre la formalidad ritual. Entonces, si no abandonan el dogma del todo, ¿abandona el grupo la identidad católica? La respuesta es negativa; simplemente ‘seleccionan y adaptan’ elementos a través del proceso de crítica y reflexión ya mencionado, manteniendo una conexión con los fundamentos católicos socializados a lo largo de años de práctica religiosa análoga.

Esta *permeabilidad selectiva* que observo en el grupo evangélico —donde la fidelidad doctrinal coexiste con un pragmatismo abierto— me revela una fenomenología de la recepción activa. Las palabras de José (“*lo hablamos y lo dejamos fuera [...] se deja lo bueno*”) encarnan lo que Schütz (1990) conceptualizaría como “*relevancia pragmática*”: el grupo evalúa elementos externos no por su ortodoxia abstracta, sino por su *utilidad para el mundo-vital compartido*. Comprendo que este filtro colectivo opera como un ritual hermenéutico donde, siguiendo a Berger y Luckmann

(1991), *lo externo solo se internaliza si puede ser resignificado dentro de su universo simbólico*.

Sin embargo, lo crucial en esta narrativa es el doble movimiento identitario:

1. Hacia dentro: Los elementos útiles son *desmontados* ("no nos convence") y *reensamblados* ("se deja lo bueno") siguiendo lógicas grupales;
2. Hacia fuera: Este proceso construye una frontera más bien líquida aproximándonos a Bauman (2000) que protege el núcleo dogmático mientras permite adaptaciones tácticas.

De hecho, en la entrevista anoté en el diario de campo: '*Su dogma no parece un muro, es una membrana, existe un que selecciona el mundo según su proyecto identitario*'. Esto confirma que la coherencia religiosa en entornos digitales no es adhesión pasiva, sino artesanía interpretativa continua —un *bricolage* ético donde, como diría de Certeau (1984), '*usar es reinterpretar*'.

Esta evaluación constante, casi curatorial, de su propia herencia religiosa me resultó llamativa. Observé en ambos grupos una aproximación pragmática donde la tradición no era un bloque monológico que aceptar o rechazar, sino un repertorio de recursos simbólicos y prácticos a examinar críticamente para determinar su pertinencia en el nuevo contexto digital. Aquellos que, mediante la crítica y la discusión colectiva, no contribuyen a esta identidad emergente, son explícitamente excluidos. Este proceso de selección y exclusión resuena con lo que Becker (1963) describió sobre cómo los grupos establecen normas implícitas y explícitas sobre lo apropiado, redefiniendo o marginando aquello que se desvía del marco interpretativo compartido que están construyendo activamente.

Estos elementos excluidos del ámbito digital no desaparecen necesariamente de la experiencia religiosa global de los sujetos; de hecho, es el mismo José quien aclara la distinción de esferas: "*los cantos... unciones... todo eso está en la iglesia... ahí vamos al coro jajaja (risas)... eso no va en el grupito*". Por lo tanto, se observa una clara delimitación situacional: ciertas prácticas que configuran la identidad religiosa tradicional se mantienen y valoran en el ámbito análogo, pero no se consideran constitutivas ni necesarias para la identidad que se forja en la virtualidad. Esto responde a la segunda pregunta sobre la continuidad de la religiosidad física: la práctica análoga

persiste, pero coexiste con una identidad digital que opera bajo sus propias lógicas selectivas y críticas.

Lo que se observa en el campo no es tanto la creación de una "nueva religión", sino un proceso que interpreto como bricolaje identitario. Al respecto, tomando el concepto de Lévi-Strauss (2021), se argumenta que los jóvenes actúan como bricoleurs que, frente a una "cadena de memoria" religiosa institucional que se ha vuelto frágil o distante (Hervieu-Léger, 2000), recogen sus elementos simbólicos (ritos, discursos, estéticas) y los reensamblan de maneras novedosas en el espacio digital.

Este mecanismo antropológico clásico adquiere una potencia y una naturalidad sin precedentes en el ecosistema de la cultura digital. Las prácticas nativas de este entorno —la lógica del remix, la curación de contenidos, el *mashup* de fuentes diversas o el simple acto de copiar y pegar— no son meras herramientas, sino la gramática misma a través de la cual esta generación interactúa con la información y construye significado. Por consiguiente, la cultura digital no solo facilita el bricolaje religioso, sino que lo convierte en el modo casi "natural" e intuitivo de construcción identitaria. Para estos jóvenes, reensamblar fragmentos de la tradición no es una estrategia consciente, sino la extensión de su habitus digital al dominio de la fe. Se confirma así una de las tesis centrales de este estudio: la forma del medio no es un mero contenedor, sino que moldea activamente el contenido y la sustancia de esta nueva religiosidad, transformando la artesanía del *bricoleur* en una práctica fluida, cotidiana y eminentemente digital.

5.4.2 Identidad digital y análoga: una negociación constante.

Se ha observado previamente cómo la identidad digital, fundamentada en la confianza interpersonal desarrollada en el grupo virtual, se construye mediante un proceso de reflexividad crítica. Esta dinámica social implica una evaluación constante, donde se integran, adaptan o rechazan elementos provenientes de la identidad religiosa análoga, los cuales son, en cierto sentido, "reciclados" en la virtualidad. Retomando la diferenciación como proceso clave, surge la interrogante fundamental para esta sección: ¿En qué medida los miembros de estos colectivos digitales permiten que su grupo se asemeje o se distinga de su experiencia en la iglesia análoga?

Identifico en este proceso lo que denomino ‘zonas de proximidad conceptual’, presentes tanto en el grupo virtual católico como en el evangélico. Estas zonas se manifiestan en el reconocimiento y preservación de ideas o prácticas religiosas análogas, que se conservan íntegras o se adaptan mínimamente a la realidad virtual. Un ejemplo elocuente lo proporciona Rut, miembro del grupo evangélico, quien afirma: “somos evangélicos... nunca dejaremos [...] en la iglesia o acá (grupo virtual) es la palabra lo importante”. En su discurso, Rut y su grupo reafirman la centralidad del relato religioso tradicional (“la palabra”) como un pilar identitario que trasciende la dicotomía análogo-digital, siguiendo una secuencia discernible:

Primacía de la “palabra” (elemento central análogo) → Evaluación reflexiva y crítica en el contexto virtual → Decisión colectiva de mantener dicha primacía → Incorporación como rasgo constitutivo de la identidad digital.

Al analizar el discurso del grupo católico, emerge una fenomenología de la identidad anclada. La expresión de Marcela —“somos 100% marianos... eso jamás lo cambiaremos jajaja (risas)”— no es una simple declaración de creencias; es la enunciación de un núcleo existencial vivido como inmutable, cuya certeza se sella afectivamente con la risa. Este núcleo funciona como el centro temático de su mundo de la vida. Desde este centro, otras experiencias son percibidas y ordenadas, como lo ilustra Javier: “vemos otras cosas acá (señala smartphone)... pero siempre católicos”.

Su gesto es crucial: al señalar el smartphone, realiza una puesta a distancia fenomenológica. El mundo digital es objetivado como “eso que está allá”, una periferia en el horizonte de la experiencia, mientras que la identidad católica permanece como el “aqui” incuestionable desde el cual se mira. Esta estructura se sostiene sobre un fundamento de certeza, como lo articula Emilia: “creemos que en eso no se equivocan en nada (iglesia análoga)”. Hay un dominio de la verdad que se considera pre-reflexivo y no negociable. En consecuencia, la religiosidad digital, para este grupo, no es vivida como un espacio de hibridación que transforma el ser, sino como un campo de prácticas que es constantemente evaluado, asimilado o mantenido a distancia desde la primacía de un núcleo identitario que permanece intacto.

Durante las conversaciones sobre estos puntos de anclaje, percibí una serenidad notable en la forma en que los participantes articulaban sus convicciones. Parecía emerger un consenso tácito, la sensación de estar pisando un territorio simbólico seguro donde la identidad colectiva encontraba un refugio frente a la fluidez del entorno digital. Era como si el acto de enunciar "somos marianos" o "la palabra es lo importante" tuviera un efecto performativo: el de calmar la ansiedad de la contingencia. Estos pilares inamovibles, vividos como verdades autoevidentes, les permitían entonces navegar con una confianza visible las otras áreas de su vida religiosa y digital, aquellas que sí estaban abiertas al cambio, al debate o al disenso.

Interpreto esta "zona de aproximación" no como una fase pasiva, sino como un activo proceso de *sensemaking* colectivo, en el sentido de Karl E. Weick (1995). Frente a la novedad del entorno digital, el grupo necesita crear un sentido compartido que le permita actuar sin experimentar una fractura identitaria. Los relatos católicos ilustran este proceso: el grupo evalúa la nueva realidad, integra ciertas prácticas, pero lo hace siempre manteniendo continuidades simbólicas que le resultan estructurantes. Este proceso de selección y adaptación está informado por su *habitus* (Bourdieu, 1977), en este caso religioso y que funciona como una matriz de disposiciones. El resultado no es una ruptura, sino una cuidadosa reconfiguración simbólica que permite la pervivencia de la tradición a través de nuevas formas expresivas (Rocha, 2013).

Si la aproximación implica la conservación de conceptos religiosos heredados de la socialización análoga, la diferenciación opera a través de lo que podríamos conceptualizar como una "estética de diferenciación", un "no creo que sea ya lo mismo... tampoco es la idea" como sentencia Julio del grupo evangélico. Aquí, lo virtual y lo análogo se distancian mediante una reflexión crítica sobre nociones previamente socializadas por la iglesia tradicional, algo que Fran, del mismo grupo virtual argumenta: "hay cosas que no sentimos que nos representen... ya pelamos eso jajaja". Este proceso, cercano al *trabajo de fronteras* (Gieryn, 1983), implica que aquellos elementos percibidos como irrelevantes, inaplicables en el contexto digital o generadores de disonancia cognitiva o doctrinal, son activamente reinterpretados o descartados.

El interjuego entre estas "zonas de proximidad" y las "estéticas de diferenciación" no es casual, sino que responde a una comunicación grupal que puede ser tanto operativa (al definir qué se mantiene para la cohesión funcional) como reflexiva (al debatir qué se transforma para la

coherencia identitaria), siempre orientada por un motivo grupal claro de construir un "nosotros" digital con sentido. Mientras se preservan pilares identitarios, esta selección reflexiva permite al grupo moldear una religiosidad digital con una narrativa más personalizada y contextualizada, generando una figura conceptual-religiosa virtual con su propia "estética" o estilo distintivo; una estética que, además de ser un resultado de la reflexión, se convierte en una forma de *performance* identitaria, una manera de presentarse y ser reconocidos por el propio grupo.

El testimonio de Sofía, del grupo virtual católico, sobre la "*caridad*" permite analizar en profundidad el mecanismo de la reconfiguración simbólica: "*en la misa dicen dar hasta que duela... pero pensamos ¿se debe perder harta plata entre medio? [...] creemos que mejor es ayudar a la persona... es más rápido*". Interpreto este fragmento no como un simple comentario, sino como la articulación de una racionalidad de valor (Wertrationalität) weberiana (1978). El grupo no cuestiona el valor último (la caridad), sino que somete a un escrutinio racional los medios institucionales para alcanzarlo, identificando una fuente de inefficiencia ("*se debe perder [...] plata*").

La resolución que proponen —la acción directa y coordinada digitalmente— es una nueva práctica que se justifica por ser "más rápida" y efectiva. Esta solución pragmática, a su vez, genera un excedente de sentido: se convierte en un rasgo identitario, una "estética diferenciadora" que define al grupo virtual como más ágil y transparente que la estructura tradicional. Se observa así un ciclo completo: la crítica racional a la tradición no conduce a su abandono, sino a una reinvenCIÓN de la práctica que, a su vez, refuerza la identidad colectiva. Lo digital, en este caso, funciona como el catalizador que permite esta reconfiguración eficiente del valor de la caridad.

Las discusiones en torno a reinterpretaciones doctrinales, como la noción de caridad, revelaron una energía participativa singular. Se manifestaba un claro sentido de agencia colectiva, una impresión de que los miembros estaban activamente *constituyendo* su práctica religiosa de maneras que les conferían una sensación de mayor autenticidad o efectividad pragmática. En este contexto, la crítica a la institución trascendía a menudo la mera hostilidad; emergía frecuentemente como una búsqueda discernible de coherencia: un esfuerzo por alinear la fe profesada con la acción concreta viable dentro de su realidad cotidiana, una realidad ahora inextricablemente mediada por el entorno digital.

Esto me conduce a una cuestión relevante que se desprende de esta lógica adaptativa: ¿Podría ser que los elementos identitarios que hoy distinguen a estos grupos virtuales nunca fueron plenamente internalizados o asumidos como propios durante su experiencia análoga? La respuesta parece eludir una dicotomía simple. Los relatos sugieren, más bien, un proceso complejo donde se entrelazan dimensiones personales, convicciones religiosas y la dinámica colectiva virtual. Esta conjunción se materializa ya sea a través de una diferenciación marcada o mediante la conformación de una relación más matizada y "estética" con sus constructos identitarios heredados, un claro ejemplo de la reflexividad identitaria descrita por Giddens (1991) en la modernidad tardía.

Este proceso de negociación identitaria a menudo se inicia con un elemento catalizador: "la duda". Esta duda no es necesariamente existencial, sino que frecuentemente se centra en la propuesta de una temática específica que requiere discusión y posicionamiento en el ágora virtual; forma parte de una manera de operar característica de estos microgrupos que, cercanos a la modernidad tardía, funcionan de manera colectiva y con una notable ausencia de autoridad formal centralizada que dirima las controversias. Un ejemplo representativo lo ofrece Verónica al retomar el tema de la caridad (o, en su caso, la penitencia asociada). Su respuesta puede analizarse en secciones constitutivas que revelan la semántica particular de esta deliberación colectiva:

- *Fase de Posicionamiento del Tema*: "fue como de lo primero que hablamos... era como un ruido de fondo que teníamos... cuando escuchábamos del cura [...] siempre... ". Aquí, el concepto se introduce en el espacio virtual como objeto de evaluación. Se busca establecer su grado de afinidad con el universo simbólico emergente del grupo, otorgándole importancia y generando expectativa sobre la deliberación.
- *Fase de Búsqueda y Exposición de Motivos Críticos*: "nunca nos ha gustado eso de la penitencia... es como que siempre anduviéramos triste [...]". En esta etapa, se articulan las razones del cuestionamiento desde la perspectiva grupal. La exposición de motivos es participativa, buscando una narrativa concordante ("nunca nos ha gustado") que justifique la revisión del concepto heredado.

- *Fase de Establecimiento de una Distancia Conceptual:* “... no pescamos eso... nada de santulones... dijimos... acá (grupo virtual) somos como somos nomás”. Esta fase culmina con una resolución colectiva. Se establece una semántica de distanciamiento explícito respecto a la postura o práctica tradicional socializada, afirmando una identidad grupal alternativa y autónoma en el espacio virtual, configurando así su propia "estética".

En este punto del ejemplo, el grupo virtual claramente adoptó una posición de “diferenciación de fondo”. Orientaron su postura hacia una “estética” propia que los define identitariamente frente a la norma institucional. Estas fases, esquematizadas a partir del relato, ilustran cómo la interacción interna promueve un relato crítico. En él se pondera la esencia religiosa percibida frente a los conceptos susceptibles de modificación, una actividad que, por lo demás, parece formar parte de su cotidaneidad digital.

En el fluir de estas fases deliberativas, se hizo patente una dinámica singular: la tecnología no solo mediaba la discusión, sino que imprimía un *tempo* acelerado a la propia cristalización del consenso grupal. La inmediatez del chat, de acuerdo a sus narrativas, posibilitaba un rápido y continuo entrelazamiento de críticas y reafirmaciones, un espacio donde un entendimiento compartido podía ser *forjado* casi en el instante mismo de la interacción; esta rapidez en la formación del consenso, lejos de generar identidades provisionales, parecía otorgarles una notable estabilidad, una vez que el acuerdo era alcanzado y refrendado colectivamente.

Este consenso emergente, nacido de ese flujo veloz, era luego referido por los participantes no como un proceso reciente, sino como una postura colectiva ya constituida y asumida. Tal fenómeno me evocó la noción de que el sentido intersubjetivo se construye 'en el vivaz presente de la interacción mutua' [cf. Schütz, (1990), sobre la relación cara-a-cara], una vivacidad aquí intensificada y transformada por las propiedades temporales del medio digital, demostrando la poderosa capacidad de la interacción mediada para gestar realidades compartidas.

En el contexto evangélico se evidencia una sincronía procedural similar, aunque el resultado de su deliberación es más tajante. La identidad virtual también aquí se consolida a través de una percepción colectiva negociada, como lo articula Fran respecto al diezmo: “esta lo diezmar... no creemos lo que dicen.... Hemos conversados y cómo que nadie está a favor... así que no lo

hacemos...". Su relato devela un patrón que va desde la presentación del tema, pasando por un motivo crítico compartido, hasta una distancia conceptual que culmina en el abandono de la práctica. A diferencia de la caridad católica que se reinterpreta, aquí el diezmo es erradicado.

Interpreto esta dinámica como un ejercicio de acción comunicativa, en el sentido de Habermas (1984). El "*Hemos conversados*" de Fran no es trivial; es la descripción de un proceso deliberativo donde los miembros buscan un entendimiento mutuo. Al no encontrar argumentos que consideren válidos, el grupo llega a un consenso racional en contra de la norma institucional. El espacio digital, por tanto, no solo permite la reinterpretación, sino que también funciona como una micro-esfera pública donde una comunidad puede construir colectivamente una disidencia fundamentada, reflejando una diferenciación más pronunciada frente a la autoridad.

En resumen, el análisis revela que la relación entre los grupos virtuales y sus instituciones análogas no es una de adhesión o ruptura, sino un complejo espectro de estrategias de negociación identitaria. Sin embargo, argumento que la construcción identitaria no se agota en esta dialéctica "vertical". Emerge también una dinámica "horizontal": una arena donde los propios grupos virtuales negocian sus identidades entre sí, utilizando herramientas y procesos comunicativos notablemente similares.

Esta constatación me obliga a plantear una pregunta fundamental: ¿estamos presenciando la emergencia de identidades digitales que son simplemente la versión online de una identidad católica o evangélica, o las similitudes estructurales del entorno digital tienden a difuminar las fronteras confesionales? Consulta que nos aproxima a la tesis de Danièle Hervieu-Léger (2000) sobre la modernidad como un proceso que rompe las "cadenas de memoria" institucionales. El espacio digital podría funcionar como un terreno fértil para el "bricolaje" creyente, donde los jóvenes, más allá de sus etiquetas heredadas, construyen una identidad religiosa híbrida y transconfesional. Explorar esta posibilidad es el desafío que guiará la siguiente etapa del análisis.

5.4.3 Alter y ego: la identidad entre grupos virtuales.

La construcción de la identidad religiosa digital emerge como un proceso dinámico, fundamentado en una diferenciación activa y reflexiva respecto a otros referentes. Dicho proceso se desarrolla bajo una premisa implícita pero fundamental: la ausencia de una identificación grupal específica y activamente construida puede llevar a la dilución del colectivo en la matriz institucional religiosa de origen. Esta idea resuena con la perspectiva de Castells (1997), quien argumenta que la identidad constituye una fuente primordial de significado y experiencia; cuando no es activamente forjada por los actores, tiende a ser impuesta desde estructuras dominantes que absorben las expresiones identitarias no articuladas.

En este complejo entramado de afinidades y distanciamientos, observamos la configuración de una identidad grupal que se nutre de conceptos heredados, adaptados o explícitamente rechazados. Sin embargo, el establecimiento de la identidad entre ambos grupos presenta particularidades notables, principalmente debido a dos factores: se trata de colectivos virtuales cerrados, con un conocimiento limitado y fragmentario del universo simbólico y práctico (doctrinal, digital, actitudinal) del otro.

Este desconocimiento parcial entre los grupos se revela como un terreno fértil para que los imaginarios refuercen los estereotipos. Las narrativas de los propios participantes ilustran este mecanismo de construcción del "otro". La expresión de Rut (grupo virtual evangélico): "*no sé todo lo que hacen [...] lo imaginamos*" devela la naturaleza intersubjetiva de este proceso, mientras que la de Anita (grupo virtual católico): "*deben hacer lo que hacen todos los evangélicos nomás*", muestra la operación en acto: la reducción del otro a un tipo genérico. Fenomenológicamente, esto se corresponde con lo que Schütz (1990) describe como la "orientación-ellos" (*They-orientation*), donde la comprensión del otro se basa en constructos anónimos y no en la experiencia directa. A pesar de estar fundado en una percepción parcial, este ejercicio comparativo es vivido por los participantes como un mecanismo válido y eficaz de autoafirmación identitaria.

Un primer aspecto que emerge con notoria claridad en los relatos es la persistente dicotomía expresada a través del binomio "nosotros/ellos". Esta distinción permea el discurso de manera

transversal, independientemente del grupo analizado. Un ejemplo ilustrativo se manifiesta en la identificación de prácticas que, desde su perspectiva, el otro grupo evidentemente no profesa. Así lo expresa Mario, miembro del grupo virtual católico: “*nosotros tenemos nuestras cosas... compartimos algunos rezos [...] hacemos eso harto en el mes de María... somos bien organizados en eso, es como nuestro sello*”. Este testimonio revela cómo el discurso mariano, ya internalizado y adaptado por el grupo digital, se reitera como un pilar identitario fundamental.

Simultáneamente a la diferenciación con el “otro”, emerge un “nosotros” cohesionado. Esta identidad se sustenta, por un lado, en una organización funcional (“*somos bien organizados*”) y, por otro, en la referencia a prácticas compartidas (“*compartimos algunos rezos*”). Los propios participantes describen esta identidad como un “sello” distintivo, una amalgama de creencia y acción. La expresión de Carla, “*es como creer y hacer*”, y la de José, “*es como vivimos, saber lo bueno y lo malo*”, son descripciones casi de manual de lo que Pierre Bourdieu (1977) conceptualizó como el *habitus*.

Comprendo, por tanto, que este “sello” es la expresión de un *habitus* grupal: un sistema de disposiciones que integra la visión del mundo (el “creer”) con la acción práctica (el “hacer”). Es este *habitus* compartido, y no una adhesión a reglas formales, lo que realmente constituye la identidad del grupo y le permite actuar con una coherencia y una lógica propias en el fluido entorno digital.

Este “sello” identitario se articula de forma específica en el grupo católico a través de la devoción mariana católica, un elemento que simultáneamente cohesionan al “nosotros” y traza una frontera con el “ellos”. La experiencia de esta dinámica se cristaliza en el relato de Jorge: “*la mother es importante...nos arreglamos para celebrarla acá [...] eso no lo verá en el grupo evangélico... sé que no la pescan... mal ahí... son otra onda...*”. Su testimonio nos adentra en la fenomenología de esta construcción de identidad. Primero, establece un núcleo afectivo (“*la mother es importante*”), una práctica vivida que organiza su mundo. Segundo, define al grupo evangélico a partir de una ausencia fundamental respecto a ese núcleo (“*no la pescan*”).

Es en el tercer movimiento —“*mal ahí*”— donde la percepción se convierte en un posicionamiento moral y existencial. Esa expresión revela cómo la diferencia no es vivida como una simple

diversidad, sino como una falta que genera una valoración negativa. La autoafirmación identitaria del grupo católico, por tanto, no es un simple acto declarativo, sino un proceso experiencial que se nutre de la construcción de una imagen específica y jerárquicamente inferior del otro religioso.

La contraparte evangélica opera bajo una lógica especular en la relación “ellos/nosotros”. De manera análoga, el discurso identitario parte de elementos propios, reconociendo implícita o explícitamente que la contraparte católica no los comparte. Encontramos relatos como el de Fran: “*nos portamos bien... como más ordenada, nada de fiestas, menos garabatos y todo eso... eso igual lo mantenemos acá* (*indica el smartphone*) ... *eso usted no lo ve en el grupo católico*”. Este testimonio evidencia características autoatribuidas a la identidad evangélica (“*ordenada, nada de fiestas, menos garabatos*”), las cuales se proyectan y refuerzan en la dinámica del grupo virtual (“*lo mantenemos acá*”).

Aunque la palabra 'sello' no se articule con la misma frecuencia, su fuerza simbólica parece impregnar la autodescripción del grupo evangélico. La configuración de una imagen colectiva percibida como positiva ("*nos portamos bien*") emerge aisladamente; se constituye, casi en un mismo gesto, mediante el contraste con un 'otro' significativo: el grupo católico, tipificado desde esta perspectiva interna como carente de esa virtud del orden que se atribuyen a sí mismos.

Esta dinámica interaccional no es un mero ejercicio comparativo, sino que revela el trabajo fundamental de construcción de fronteras simbólicas. Como subraya Lamont (1992), tales fronteras son esenciales porque "la definición de quiénes somos a menudo implica la definición de quiénes no somos", un proceso aquí evidente en cómo la identidad grupal se forja y se afirma activamente a través de la diferenciación en el propio espacio digital. Al escuchar relatos como el de Fran, no pude dejar de notar la naturalidad y convicción con que se enunciaban estas diferencias. La descripción del "portarse bien" no era solo una constatación, sino que parecía imbuida de un sutil orgullo moral, una forma de trazar una frontera virtuosa frente al "otro" católico. Esta actitud, observada en varias conversaciones dentro del grupo evangélico, sugería que esta diferenciación moral no era un mero discurso, sino un pilar vivido de su identidad colectiva.

El análisis de las sutilezas discursivas revela un proceso de tipificación comparativa que es central para la construcción identitaria. Como señala Schütz (1967), los grupos definen su "nosotros" mediante contrastes con el "ellos". El testimonio de Emilia —"nosotros [...] usamos harta internet, boletines [...] las páginas del Vaticano [...] ellos usan la palabra nomás"— es un ejemplo paradigmático de este mecanismo. Su discurso no es una descripción neutral, sino un acto de trazado de frontera hermenéutica.

Observo en su relato un acto en tres niveles. El primero, situado en el nivel de la legitimación alude a fuentes institucionales escritas construye un "universo simbólico" más robusto para el propio grupo, en el sentido de Berger y Luckmann (1991). Segundo, en el nivel cultural-mediático, esta distinción activa la dicotomía entre mentalidad letrada y oral, como la estudió Walter J. Ong (1982), posicionando la práctica católica en un lugar de mayor complejidad informacional. El tercero, es un nivel fenomenológico, la expresión "*como de hartas partes*" revela que este capital informacional no es abstracto, sino una experiencia encarnada del saber (Csordas, 1993), un *habitus* que se manifiesta en la práctica cotidiana de navegar un ecosistema mediático diverso.

Esta práctica, sin embargo, ¿se vincula fehacientemente con la identidad grupal? Emilia misma responde a esta interrogante con un epílogo esclarecedor: "*si somos como así [...] nos gusta ver todo antes de opina jajaja (risas)*". La identidad en este caso se mimetiza en la forma de conocer y validar la información. Al atribuirse a sí mismos un manejo multiinformativo ("tenemos más información") y percibirlo como parte de su carácter colectivo ("somos como así"), se evidencia que esta aproximación epistémica forma parte integral del *habitus* grupal (Bourdieu, 1977), un modo de proceder cognitivo y práctico con el que se identifican plenamente. Esta característica identitaria podría interpretarse como la valoración de un específico estilo de validación del conocimiento, una suerte de *ethos* epistémico que, según la percepción grupal, el grupo virtual evangélico no posee ("*no como el evangélico*"). Se mantiene así la lógica de "nosotros somos" versus "ellos son". A la alteridad no se le atribuye esta propiedad y, por ello, se la describe en términos de carencia.

Frente a esto, me pregunté si el manejo de la información constituía también un elemento identitario relevante en el grupo virtual evangélico. Para explorar esta cuestión, me sumergí nuevamente en los discursos evangélicos, buscando en su semántica un parámetro comparable.

Con relativa facilidad, encontré el relato de José, quien precisó: “*para nosotros lo importante es la palabra, eso hablamos... no se necesita más creo... con eso y hablando mucho solucionamos el mundo jajaja (risas)*”. Al expresar la contraparte temática, se confirma que la forma de gestionar la información y el conocimiento es un eje relevante de diferenciación identitaria, subrayando su importancia en este contexto digital específico.

Reflexionando al respecto, la contraposición identitaria resulta manifiesta: el grupo evangélico virtual construye su conocimiento a partir de una fuente religiosa central –la Biblia, “la palabra”–, considerándola suficiente (“*no se necesita más*”) para edificar su universo simbólico. Al observar sus dinámicas, identifico la clara presencia del “ego” colectivo, expresado en fórmulas como “*para nosotros*”, factor clave en la configuración de su identidad grupal. Al contrastarse con el “alter” católico, se hace evidente que ambas identidades se perfilan como distintas e independientes.

Esta diferenciación llega a trascender la homofilia –presente en aspectos como la edad, el nivel socioeconómico o educativo de los miembros– que, si bien podría esperarse que acercase a los grupos, es superada porque la identidad religiosa, con su inherente conocimiento moral, se vuelve más potente, actuando como unos ‘nuevos anteojos que ajustan la visión ciberreligiosa identitaria a la cotidaneidad’ y superponen este marco interpretativo a todas las otras dimensiones de la vida diaria. Fue precisamente en estas discusiones sobre cómo “saber” o “validar” las cosas donde percibí con mayor fuerza la solidez de las identidades grupales. La seguridad con que ambos grupos exponían sus métodos –los católicos su búsqueda multifuente, los evangélicos su anclaje en “la palabra”– trascendía la mera opinión. Parecía emanar de una certeza profundamente arraigada, una convicción que daba cuenta de cómo estas prácticas cognitivas se habían convertido en parte indisociable de su ser colectivo en el espacio virtual.

Bajo este análisis, comprendo que la identidad religiosa digital de cada grupo se distingue claramente, configurándose como autónoma y singular, en tanto responde a la narrativa religiosa —adaptada al ámbito virtual— de la que emana. La observo, pues, como una actualización y renegociación de la identidad religiosa tradicional en un nuevo contexto tecnológico. Para ello, se movilizan tanto atributos conceptualmente evidentes (como las devociones o normas conductuales) como otros de carácter más sutil, tal como el que acabamos de examinar: el

manejo de la información. Este último, concebido como un atributo identitario sutil, no constituye el único ejemplo. Se revelan otros elementos en el discurso que operan bajo la misma lógica alter/ego. Algunos de ellos merecen ser destacados por su valor argumentativo y por contribuir a clarificar la complejidad de esta construcción identitaria digital.

Un caso relevante de identidad digital latente en el relato religioso virtual lo constituye la “memoria grupal compartida”. Este concepto alude a la capacidad de los miembros para encontrar, en el discurso acumulado digitalmente –expresado de forma tangible en el historial del chat–, elementos con los que se identifican, que consideran propios y en los que se reconocen como colectivo. Por consiguiente, Cristóbal (católico) vincula explícitamente la memoria colectiva a la identidad grupal al afirmar: “*hemos escrito y hablado tanto... llevamos harto tiempo [...] son todas cosas que me ayudan... hay chats que busco, no sé... cuando me siento solo y palabras que me ayudan... como que se le tiene cariño al grupo*”. Este testimonio indica que la identidad ciber-católica se nutre de los constructos discursivos generados y acumulados, los cuales pueden ser recuperados empíricamente recurriendo a la secuencia de chats.

La dimensión afectiva –expresada en “*se le tiene cariño al grupo*”– describe un vínculo emocional con el colectivo, un recurso identitario que refuerza la cohesión interna y conforma una historia virtual donde la afectividad es parte integral del contexto, reminiscientes de la importancia de los marcos sociales de la memoria (Halbwachs, 1992). La memoria colectiva se refleja en el relato evangélico de manera similar al católico, aunque enfatizando sus propias experiencias y trayectoria. Así lo expone Juan: “*tenemos harta historia como grupo... harto donde escarbar jajaja (risas) [...] es nuestro, cosas que he dicho... que hemos dicho [...] me siento bien con eso... me siento apoyado y como orgulloso*”. La reflexión de Juan resulta análoga a la de Cristóbal, lo que indica que ambos grupos establecen vínculos significativos con su historicidad acumulada en el espacio digital.

Al escuchar a Cristóbal hablar de “cariño” y a Juan de “orgullo”, me detuve a considerar la sutileza de estas emociones como anclajes identitarios. ¿Eran realmente tan distintas, o se trataba de matices de un mismo sentimiento de pertenencia profunda? Como investigador, captar estas texturas afectivas—centrales en la experiencia vivida del grupo—representaba un desafío

constante y recordaba que la identidad colectiva se teje también con hilos emocionales difíciles de traducir plenamente en categorías analíticas.

Lo relevante es que, en este caso, Juan alude al acervo de conocimiento y experiencia compartida con el que se identifica, expresando con claridad que le genera bienestar e incluso “orgullo”. Entonces, la identidad religiosa parece oscilar entre el “cariño” (católico) y el “orgullo” (evangélico) como catalizadores afectivos del vínculo grupal. La respuesta a si estos matices configuran identidades disímiles se encuentra, en parte, en los propios relatos.

Observamos que en el grupo católico se alude a *su* proceso grupal (“hemos escrito y hablado tanto”), centrando la narrativa en una historia particular. Esta difiere de la experiencia percibida por el grupo virtual evangélico (“tenemos harta historia”). Ambos describen caminos paralelos de interacción social digital, construyendo en el proceso sus propias historias comunes y forjando una identidad que se articula tanto en el ámbito del conocimiento compartido como en el afectivo.

Evidentemente, la identidad ciberreligiosa no se agota en su historicidad; elementos adicionales contribuyen a su configuración. Basta con señalar algunos ejemplos más para ilustrar esta diversidad de marcadores identitarios:

- *Simbología sagrada:*
 - Uso de imágenes sagradas (Católico): Mantenimiento de una iconografía sagrada migrada a imágenes digitales o memes: “*es importante las estampitas de la Virgen, las compartimos con amor... lo hacemos porque nos nace... somos así*”.
 - Ausencia/Rechazo de imágenes (Evangélico): El uso de imágenes se asocia negativamente a tradiciones católicas: “*nada de imágenes... es paganismo [...] sabemos eso ... eso es de católicos*”.

- *Vínculo extra-grupo:*
 - Motivación para actuar fuerte (Católico): Se identifican con un tipo de acción social proyectada desde lo digital hacia lo analógico: “*es importante para nosotros hacer cosas... lo hablamos... ya sabemos [...] ayudamos en lo que se pueda al otro*”.
 - Motivación para actuar débil/Introversión (Evangélico): Se identifican con una acción centrada en interacciones dentro de lo virtual: “*no es que vivamos haciendo cosas afuera (del grupo)... somos más como de vivir la religión por dentro... más íntimo ¿me entiende? No tanto de hacer cosas por fuera*”.

Estos diversos marcadores identitarios, desde los "sellos" prácticos y morales hasta los estilos epistémicos, la memoria afectiva o las aproximaciones a la simbología y la acción, no operan de forma aislada ni jerárquica; más bien, interactúan dinámicamente, reforzándose mutuamente para tejer la compleja trama de cada identidad grupal distintiva.

La identidad se configura, de acuerdo a lo que observé, como el resultado de un complejo proceso socio-histórico que se origina en prácticas religiosas analógicas, pero se actualiza y negocia en el espacio digital. Requiere del reconocimiento mutuo y la confianza, condiciones interaccionales básicas para que el grupo virtual se consolide y se distinga tanto de su referente institucional como de otros colectivos religiosos. Como constructo social, resulta imprescindible que este colectivo trascienda la mera situación transitoria, incorporando activamente historia y afecto. Estos dos componentes son esenciales para fortalecer la cohesión interna y la diferenciación simbólica respecto al entorno social más amplio. La semántica interna del grupo, como hemos analizado, evidencia este proceso mediante un diálogo constante entre un “ellos” y un “nosotros”, definiendo la línea divisoria entre lo propio, lo compartido y lo ajeno, aquello con lo que se identifican y lo que perciben como distinto o incluso contrario a su “sentir” colectivo.

A modo de conclusión, este capítulo ha cartografiado el itinerario que transforma un simple grupo de WhatsApp, nacido de un mandato institucional pragmático, en una vibrante comunidad de sentido. El análisis revela una suerte de alquimia social digital, cuyo catalizador no es la oración compartida ni el estudio doctrinal, sino un elemento inesperado y paradójico: la transgresión

discursiva. El acto de "pelar" a la institución, esa crítica compartida que sería impensable en el "*frontstage*" del ritual análogo, se convierte en el sacramento fundacional del "*backstage*" digital. Es en este ritual de riesgo compartido donde la vulnerabilidad se transmuta en lazo y la complicidad se solidifica en confianza, demostrando que en la ecología de la red, la cohesión no se construye desde la obediencia a la norma, sino desde la creación colectiva de un espacio seguro para su cuestionamiento.

La identidad que emerge de esta matriz de confianza no es, por tanto, un mero reflejo digital de su contraparte analógica. Es una identidad curatorial, forjada en el ejercicio de una soberanía hermenéutica conquistada. Estos jóvenes actúan como curadores de su propia fe, deambulando por el vasto archivo de su tradición para decidir qué reliquias simbólicas merecen ser exhibidas en su nuevo museo digital, qué dogmas requieren una nueva ficha interpretativa y qué prácticas, sencillamente, deben permanecer en el depósito del olvido. El "*sello*" identitario que construyen es el resultado de este meticuloso trabajo de bricolaje (cf. Lévi-Strauss, 2021), donde la pertenencia no se define por la adhesión pasiva, sino por la agencia activa de seleccionar, adaptar y, en última instancia, reescribir lo que significa ser creyente.

VI. Construyendo una realidad social religiosa virtual: dinámicas y resultados.

6.1 Reflexionando sobre la identidad en un ambiente digital dinámico.

La religión en línea trasciende la mera replicación de sus formas tradicionales. Se revela, por el contrario, como un espacio vibrante y en constante reconfiguración. Es un ámbito donde, como ha explorado lúcidamente Campbell (2012), se co-construyen activamente nuevas formas de creencia, autoridad y comunidad. Emerge así una realidad religiosa digital con lógicas propias, inextricablemente unida a las dinámicas y las *affordances* de las plataformas tecnológicas que la sustentan.

El punto de partida para comprender la construcción de la identidad ciberreligiosa es el modelo clásico de Berger y Luckmann (1991). Su ciclo dialéctico de externalización (proyectar significados), objetivación (consensuarlos colectivamente) y sedimentación (consolidarlos como tradición) explica cómo la realidad social adquiere una solidez que se da por sentada. Sin embargo, este modelo, forjado en un mundo analógico, debe ser repensado a la luz de las condiciones estructurales de la "sociedad en red".

La primera complicación la introduce Manuel Castells (1996) con su noción del "espacio de flujos". La construcción de la realidad ya no ocurre primariamente en lugares físicos estables, sino en redes digitales deslocalizadas, lo que acelera y desanca la negociación de significados. A esto se suma la "modernidad líquida" de Zygmunt Bauman (2000), que describe un estado social donde los vínculos y las estructuras son inherentemente precarios y están en constante cambio.

Al articular estas perspectivas, emerge la paradoja central de la religiosidad digital: ¿cómo puede haber "sedimentación" en un entorno "líquido"? La respuesta que emerge de esta tesis es que presenciamos una "sedimentación líquida": un proceso de solidificación que es, a la vez, rápido y reversible. Los consensos se forman con una enorme celeridad en la interacción digital, creando realidades que se experimentan como robustas y estables en el presente. No obstante, esta solidez es precaria, pues la misma fluidez del medio permite que sea renegociada, actualizada o disuelta con la misma velocidad. La arquitectura de la red, por tanto, no solo alberga el ciclo clásico, sino que lo transforma, dando lugar a una experiencia religiosa paradójica: la de habitar mundos simbólicos simultáneamente estables y efímeros.

Siguiendo la lógica anterior, comprendo que la identidad en estos grupos no es un estado fijo ni pasivamente heredado. Se revela, por el contrario, como el resultado de un constante proceso reflexivo y negociado. Esta dinámica es inherente a las comunidades "networked" que describe Campbell (2012), donde la realidad social es un constructo interactivo. Y es aquí donde reside un punto crucial: la emergencia de estas identidades diferenciadas requiere de un sustrato fundamental. Su condición de posibilidad es, precisamente, la previa construcción de esa realidad social compartida que ha sido el foco del análisis hasta ahora.

En el plano empírico, observé que la identidad grupal no se revela como una declaración estática. Se manifiesta, más bien, como un "mantra" dinámico, una afirmación del "nosotros somos así" que se adapta y se performa en cada deliberación práctica, en cada interacción frente a la pantalla. Este proceso resuena con las tesis fundacionales de teóricos como Castells (2001), Lévy (1999) y Turkle (1995). Ellos ya argumentaban que los mundos creados digitalmente operan con una lógica interna propia, donde la construcción de sentido sigue sus propias reglas. Es precisamente esa lógica autónoma la que emerge en la semántica de ambos grupos estudiados.

Frente a este escenario de fluidez, aún recuerdo la pregunta central: ¿cómo se construye una identidad ciberreligiosa diferenciada en el espacio digital? La respuesta, que argumentaré en esta sección, reside en la paulatina construcción de narrativas colectivas. Sin embargo, no toda idea o creencia llega a formar parte de estos relatos. La interacción digital, con sus reglas y *affordances*, opera como un riguroso filtro selectivo. En esta línea particular, comprendí que para que un elemento se integre al "corpus" de conocimiento compartido, debe superar tres pruebas: debe resonar afectivamente, ser negociado con éxito y resistir el paso del tiempo digital. Solo lo que sobrevive a este proceso se consolida como parte de la identidad del grupo.

Entonces: ¿cómo entiendo estas tres pruebas en este entorno propio de una construcción socio-religiosa digital? Y para ello retorno a los mecanismos de Berger y Luckmann (1991) que son reimaginados para comprender la información obtenida. Primero, la "externalización" deja de ser un acto meramente físico para desplegarse como una acción performativa en el "espacio de flujos" de Castells (1996). Aquí, cada idea proyectada alimenta corrientes de significado que, al ser validadas por el grupo, rehacen la realidad en tiempo real. Luego, la "objetivación" se convierte en un proceso profundamente negociado. Solo las ideas que sobreviven al escrutinio en el ámbito

"líquido" descrito por Bauman (2000) comienzan a adquirir la textura de una realidad compartida; una realidad, sin embargo, siempre precaria y susceptible de ser reformulada por un nuevo algoritmo o cambio técnico.

Finalmente, se alcanza la "sedimentación". A pesar de la fluidez del medio, las objetivaciones negociadas logran, con el tiempo, asentarse y formar un universo simbólico que el grupo experimenta como sorprendentemente sólido. Y es aquí donde emerge la paradoja central que guiará este capítulo: ¿cómo puede lo estable nacer de lo volátil? ¿Cómo se sostiene la solidez en el corazón de un ciberespacio inherentemente líquido? La respuesta, argumentaré, reside en la función de la identidad ciberreligiosa. Es ella la que, dentro de este universo paradójico, logra anclar la cohesión del grupo, entretejiendo lo digital con lo trascendente.

6.2 La externalización: el mundo del espacio digital performativo y estratégico.

El análisis del proceso se inició con el concepto de "externalización" de Berger y Luckmann (1991), pero claramente este debe ser reinterpretado a la luz del contexto digital. La externalización aquí no ocurre en un espacio físico, sino en el "espacio de flujos" (Castells, 1996), lo que la convierte, de manera ineludible, en un acto performativo. Cada proyección de sentido es una "actuación" en un escenario digital, una gestión de la propia identidad que se puede analizar con las herramientas de la sociología dramatúrgica de Erving Goffman (1959).

Sin embargo, esta performance se enfrenta a una condición estructural de la época: la "modernidad líquida" (Bauman, 2000). Esto implica que, a diferencia de las externalizaciones en el mundo analógico que podían cristalizar en instituciones duraderas, toda solidificación de significado en la red es inherentemente provisional. Un consenso grupal, una identidad proyectada, una norma establecida, aunque momentáneamente sólida, permanece siempre vulnerable, sujeta a ser disuelta o reconfigurada por el flujo constante de nuevas interacciones o por cambios algorítmicos en la plataforma, revelando la precariedad de la construcción de la realidad en la era digital.

Este "sacar desde adentro", sin embargo, no es solo una puesta en escena identitaria; es, ante todo, la capacidad de "hacer cosas" en este contexto digital. La externalización, en esta fase

inicial, tiene una intencionalidad pragmática: construir realidades tangibles desde el discurso. Al respecto, Lucía, del grupo católico, lo ilustra a la perfección: “*decir algo en el grupo[...] y eso después es algo físico[...] que hacemos siempre[...] cómo ponernos de acuerdo para rezar a cierta hora en el mes de María*” . Es María quien lo ratifica cuando continúa: “*las primeras veces era eso... algo que se decía en el grupo pero que debía hacerse... nada así como grandes ideas jajaja (risas)*”. Junto a esta función práctica, la externalización despliega su carácter estratégico. Cada intervención busca no solo expresar una idea, sino también asegurar su resonancia, gestionar la propia identidad digital, influir en el discurso colectivo y, en última instancia, fortalecer la cohesión del grupo.

Este enfoque analítico microsociológico, si bien teóricamente potente, me plantea un desafío metodológico fundamental: ¿cómo “ver” empíricamente el proceso de externalización? ¿Cuáles son sus manifestaciones observables en los datos? La respuesta la encontré a través de un cuidadoso análisis comparativo de las interacciones y relatos. Este proceso me permitió identificar patrones recurrentes y, a partir de ellos, configurar una serie de indicadores empíricos. Son estos indicadores los que hacen visible el acto de externalizar, permitiendo distinguirlo de la mera comunicación.

Comprendí que el indicador no era una técnica socialmente sofisticada, sino la expresión sentida de la necesidad de “*aportar*” al grupo, de “*hablar cosas que tenían que durar para siempre*” (relatos de Rut, Juan, María del grupo virtual evangélico). Un breve diálogo obtenido en terreno y registrado en el cuaderno de campo, ilustra este punto germinal:

Contexto de campo: 18:05 hrs. Pasillo adyacente a la sala ceremonial evangélica. Grupo de tres estudiantes se me aproximan. Luz artificial fría ilumina el pasillo. Ambiente acústico: murmullos distantes y golpes de sillas desde el interior.

- *Rut: (brazos cruzados, mirada fija en la puerta) "Uno siempre quiere que lo que diga se tome en cuenta..." (pausa, muerde el labio inferior). "Por eso al principio era como bien cargante..."*
- *Juan: (interrumpe, índice alzado) "O sea sí, pero la idea siempre era que lo que decíamos aportara... con algo..." (mano derecha dibuja círculos en el aire, como buscando precisión léxica).*

- *Rut: (irrumpe, voz acelerada) "Igual nos pusimos de acuerdo..." (sonrisa breve, casi defensiva). "Son cosas que ahora damos por hecho..." (mirada rápida a María, buscando validación).*
- *María: (asiente) "Sí, al inicio era como hablar cosas que tenían que durar para siempre en el grupo" (entonación ascendente en "para siempre").*

En cada acto de externalización que observé en este diálogo se revela una tensión fundamental: por un lado, una timidez inicial, la cautela de "*querer que lo que diga se tome en cuenta*"; por otro, una determinación subyacente por ser escuchado. El objetivo de esta determinación me resulta claro: dejar una marca, una "*huella semántica*", en la memoria colectiva del grupo. Esta aspiración a la permanencia la verbaliza María con su anhelo de crear "*cosas que tenían que durar para siempre*". Así, comprendo que la externalización trasciende la mera proyección subjetiva. Se configura, de acuerdo a lo que conversaron, como una dinámica performativa donde lo individual se vierte en lo colectivo, dando forma a lo que podemos denominar "*huellas semánticas compartidas*".

Al ser digital, la "*huella semántica*" adquiere una cualidad particular: se convierte en un archivo vivo de la construcción del grupo, recuperable a voluntad. Para exemplificarlo empíricamente tenemos a Fran, del grupo evangélico, quien describe esta experiencia con nitidez: "*tener el historial es como volver al pasado cuando queramos [...] a veces lo hago y me acuerdo clarita de todo lo que habíamos hablado [...] cómo me sentía*". Su testimonio revela que este archivo no es un mero registro de texto; es un "*soporte mnemónico*". Una función de la plataforma que el grupo utiliza para re-presenciar sus interacciones, reactivando con cada lectura tanto los marcos de significado como los afectos que los sustentaban.

Aunque los participantes lo describan con expresiones llanas como "*aportar*", el acto de externalizar encierra una profunda complejidad fenomenológica. En el espacio digital, un comunicado —sea un meme, un audio o un texto— no es una mera emisión; es un acto que inaugura un circuito inmediato de significación colectiva. Aquí se produce una mutación fundamental: la vivencia íntima, al ser externalizada, se transforma en un "*artefacto digital*" (un post, un meme). Este artefacto, ya público, se vuelve inmediatamente susceptible a la

interpretación y negociación del grupo, convirtiéndose así en un acto performativo, en el sentido que sugiere Van Manen (2016).

Esto me conduce a una pregunta fenomenológica fundamental: ¿qué motiva a exteriorizar una idea personal y cargada de sentido en un espacio digital tan incierto? La evidencia sugiere que la respuesta trasciende la mera opinión para instalarse en una profunda "necesidad de decir". Un ejemplo de esto lo observamos en el discurso de Mario, del grupo virtual católico, quien describe esta urgencia interna con elocuencia: es "*una idea que da vueltas y vueltas... y tengo que decirla nomás*". Sin embargo, este impulso, que se siente individual, revela un anhelo profundamente social. Esa "*necesidad de decir*" está intrínsecamente ligada al deseo de conexión, de reconocimiento y, fundamentalmente, de anclar la propia fe en el espejo que ofrece la comunidad virtual.

El análisis del proceso de construcción de la realidad en estos grupos exige articular varias capas teóricas. En un primer nivel, se observa el ciclo de reificación descrito por Berger y Luckmann (1991), donde los sujetos, al externalizar sus convicciones, las dotan de una aparente objetividad. Este proceso, sin embargo, se desarrolla en el "espacio de flujos" (Castells, 1996) y bajo las condiciones de la "modernidad líquida" (Bauman, 2000), lo que significa que toda solidez es inherentemente provisional y está sujeta a una reconfiguración constante. A esta dinámica se le debe superponer una segunda capa de análisis: la del poder. Se argumenta que esta interacción constituye un "campo social" bourdieusiano (Bourdieu, 1977), en el cual cada publicación es una jugada estratégica para la acumulación de capital simbólico y la definición de la posición del "nosotros" frente a otros.

Pero, ¿cuál es la fuerza motriz que anima este complejo sistema de construcción y lucha? La respuesta emerge de la experiencia vivida, encapsulada en el testimonio de Mario: "*es como si sintiera que es lo mejor*". Esta frase revela el fundamento último de todo el edificio: la adhesión individual, una convicción de orden afectivo y moral. Es esta certeza subjetiva la que se convierte en el motor que impulsa a los sujetos a participar en las luchas del campo y a sostener, mediante sus interacciones cotidianas, una realidad grupal objetivada que, sin embargo, permanece en perpetua negociación.

La observación de la interacción revela una práctica recurrente que se ha denominado "tantejar el terreno": un sondeo previo a la exposición de ideas sensibles. Se interpreta este comportamiento como una estrategia de "trabajo de cara" (*face-work*), en el sentido clásico de Erving Goffman (1967). Es un mecanismo microsociológico a través del cual los individuos gestionan proactivamente los riesgos que la autoexposición supone para su "cara" o imagen social y para la cohesión del grupo.

Esta necesidad de externalizar y validar lo íntimo, sin embargo, debe entenderse en el contexto de la arquitectura afectiva de las plataformas. Siguiendo a Zizi Papacharissi (2010), estos entornos se constituyen como "públicos afectivos", espacios diseñados para la circulación y la búsqueda de resonancia emocional. El "trabajo de cara" goffmaniano adquiere así un nuevo matiz: no es solo una técnica para evitar el conflicto, sino la estrategia necesaria para navegar la vulnerabilidad inherente a la búsqueda de conexión en estos públicos, digitales en este caso. Esta constatación abre una interrogante que refina la investigación: ¿cuáles son las modalidades y las tácticas comunicativas específicas que los jóvenes emplean para externalizar lo subjetivo, buscando la máxima resonancia posible en la particular ecología de la red?

6.3 Exteriorizando el mundo religioso visualmente: el meme y el video breve.

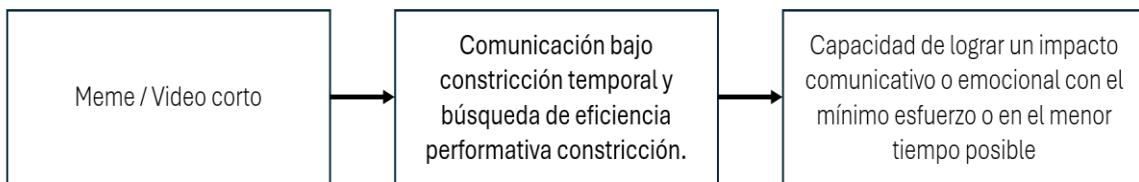
La "externalización" de vivencias (Berger y Luckmann, 1991), en este caso religiosas, se manifiesta hoy en formatos simbólicos condensados, como memes y videos cortos, que circulan en el "espacio de flujos" digital (Castells, 1996). Pero es cuando me aproximo teóricamente a Latour (2005), cuando observo que estos objetos funcionan como "inscripciones": fijan narrativas en una "placa" digital compartida, lo que facilita su traslado entre usuarios, algoritmos e interfaces. Así, lo que nace como expresión personal se transforma en un nodo dentro de una red heterogénea. En esta red, la interpretación colectiva es la que rehace constantemente el sentido, orienta la acción del grupo y, finalmente, asegura la "reificación" de sus creencias compartidas, tal como estamos descubriendo.

La eficacia de estos formatos condensados, tal como la ilustra el testimonio pragmático de Javier ("cuando quiero decir algo...mando un meme nomás"), puede analizarse desde la perspectiva de la 'economía de la atención' (Davenport & Beck, 2001). En un flujo digital saturado, el meme opera

como un vehículo de significado de bajo costo cognitivo, asegurando el impacto comunicativo con un mínimo de inversión temporal. Él mismo atribuye esta elección a una economía de tiempo, a la necesidad de expresarse en los intersticios de la vida: “*es cuando estoy caminando... en clases... como que tengo poquito tiempo*”. Su justificación personal resuena así con una condición social más amplia: la aceleración y la fragmentación de la vida contemporánea. Esta urgencia, además, no es solo discursiva; se inscribe en el cuerpo, manifestándose en una inquietud física que es el correlato somático de la falta de tiempo que describen.

Esta dinámica comunicativa puedo entenderla, aproximándome a Wagner (2012), como un desplazamiento hacia “símbolos condensados”. Memes y Reels, pese a su simpleza, vehiculan significados complejos en el contexto que estamos abordando. Sin embargo, un análisis más profundo revela que operan, sobre todo, desde la “indexicalidad” (Silverstein, 1976). Es decir, no solo representan algo; “apuntan” performativamente a un contexto compartido. Así, estos formatos funcionan como índices que anclan de forma inmediata rituales, normas y creencias, facilitando la co-construcción de sentido en tiempo real. Cada meme se convierte, entonces, en un nodo dinámico cuya fuerza indexical refuerza la circulación, validación y sedimentación de la vida religiosa del grupo. Lo anterior lo podemos sintetizar con claridad en el siguiente esquema (figura nº 12):

Figura nº 12: Comunicación como proceso utilitario.



La afirmación de Javier de que un meme “funciona igual” para exteriorizar una idea, revela su eficacia para superar un desafío clave: la invisibilidad del grupo tras la pantalla. Como apunta Łuczewski (2019), estos artefactos digitales logran “transformar la espiritualidad individual en una experiencia colectiva que trasciende” precisamente esa invisibilidad. Operan en una temporalidad fragmentada, en agudo contraste con los ritmos pausados del rito análogo que ya hemos descrito. Se configura así una “actualización” de la práctica religiosa, una dinámica cualitativamente distinta a la de las fases iniciales de la investigación.

Si bien la eficiencia es un factor pragmático innegable, reducir el meme a un mero vehículo de comunicación rápida sería obviar su profunda significancia sociológica. Para comprender su rol central en la construcción de la realidad del grupo, es imperativo analizarlo, siguiendo a Limor Shifman (2014), como una forma cultural con una gramática propia. Esta gramática se compone de plantillas reconocibles, intertextualidad y códigos afectivos que solo los iniciados en la cultura del grupo pueden decodificar plenamente. La "potencia" a la que alude Caro no reside únicamente en la condensación del mensaje, sino en la capacidad del meme para activar instantáneamente este universo de significados compartidos, sobre cuando alude: “*el meme puede ser entretenido... yo hago memes... es como decir algo con la imagen... pero le ponemos algo escrito... a veces es potente*”.

Es precisamente a través de esta práctica donde se da la negociación de identidades. Cada meme compartido es una performance de pertenencia; al proponer una interpretación —sea humorística, crítica o devocional— de la fe, el miembro no solo expresa una idea, sino que pone a prueba su sintonía con el *ethos* colectivo. La aceptación de un meme mediante risas o comentarios afirmativos es un ritual de interacción que valida tanto el mensaje como la identidad del emisor como un miembro legítimo de la comunidad. De este modo, el meme trasciende su función como "afiche" para convertirse en un taller donde la identidad ciberreligiosa se forja, se pone a prueba y se solidifica colectivamente.

La percepción de Caro de que el meme puede ser "potente" resuena directamente con los análisis realizados sobre la comunicación memética. Por consiguiente, Limor Shifman (2014) señala que la eficacia de los memes radica precisamente en esta capacidad para operar en dos registros simultáneos: el lúdico y el significativo. Al utilizar este formato, los jóvenes de ambos grupos demuestran una competencia cultural compartida, una forma de entender y producir comunicación que trasciende sus diferencias doctrinales y que se ha vuelto un vehículo fundamental para la construcción de su identidad colectiva en el entorno digital.

La combinación de imagen y texto del meme responde a un valor fundamental: la eficiencia temporal. Es Caro nuevamente, quien entre risas, lo expresa con una claridad elocuente: “*además es más rápido... no hay que andar escribiendo tanto jajaja*”. Su afirmación cristaliza un sentir que hace eco del "poco tiempo" ya expresado en el grupo católico, confirmando una

notable sincronía. Así, el valor de la eficiencia se erige como un factor determinante en la elección del meme para la externalización religiosa. La práctica, por tanto, es decididamente estratégica: busca el máximo impacto y la difusión más eficaz en el menor tiempo posible.

Sin embargo, la eficacia del meme no es absoluta; su éxito está condicionado por el contexto. La adecuación del formato es modulada por un constante "trabajo de frontera" (Gieryn, 1983), un proceso que negocia qué modos de comunicación es legítimo para qué contenidos. El testimonio de María, del grupo virtual evangélico, ilustra este trabajo en acción: "*usan harto el meme... pero igual no a todos nos gusta, encuentro que a veces quieren hablar cosas serias y salen con eso*". Su relato revela la tensión fundamental: la informalidad inherente al meme choca con la solemnidad requerida por las "cosas serias", relativizando así la utilidad del recurso.

Al reflexionar sobre la externalización religiosa digital, encarnada en la fluidez de memes y videos cortos, observo que ofrece una autonomía expresiva casi ilimitada. Sin embargo, esta fluidez choca frontalmente con la exigencia de solemnidad del grupo. La innovación simbólica, a menudo humorística, tensiona los límites de lo aceptable cuando se abordan temas doctrinales, revelando fisuras en su aparente homogeneidad ("no a todos nos gusta"). Este "tira y afloja" se refleja en una "viralidad medida". Como argumenta Shifman (2014), los memes son un campo de negociación de identidades. Su aceptación, por lo tanto, depende de un delicado equilibrio entre la creatividad individual y la reverencia comunitaria, negociando así, en tiempo real, su propio grado de legitimidad.

Esta percepción de incongruencia emerge con igual fuerza en el grupo católico, revelando una potencial fisura en su coherencia narrativa. La vivencia de esta disonancia se cristaliza en el testimonio de Bastián, quien la ilustra con un ejemplo extremo: '*el meme me gusta a veces... a veces hacen cosas nada que ver, no sé... hablamos de la vida después de la muerte y ponen un meme ...*'. Su expresión, "hacen cosas nada que ver", captura el sentimiento de una ruptura en el tono apropiado. El relato de Bastián confirma así una sensibilidad compartida con el grupo evangélico: la violenta yuxtaposición entre un tema de máxima trascendencia y un recurso cuya textura se percibe como inherentemente ligera.

Sin embargo, es el propio Bastián quien, tras identificar el problema, apunta hacia la solución: un desplazamiento desde el meme hacia el video corto o Reel. Su razonamiento es pragmático: “*un reels es mucho mejor... se entiende mejor, hay video y música, a veces subtítulos*”. Su propuesta busca reemplazar la imagen estática —que opera bajo una lógica de economía simbólica a menudo humorística (Milner, 2016)— por un formato que ofrece un contexto más amplio y multisensorial. El video breve, al combinar imagen, música y texto, se percibe como un recurso más concreto, menos ambiguo y, en definitiva, como una experiencia comunicativa más rica y completa.

Observo como la tensión comunicativa se agudiza cuando el tema exige profundidad. En esos contextos, la ligereza del meme puede introducir una ambigüedad interpretativa no deseada (cf. Shifman, 2014). Es aquí donde el video corto emerge como una solución. Su ventaja reside en que la idea se externaliza a través de “múltiples frecuencias comunicativas”: moviliza registros visuales, auditivos y kinésico-temporales que propician una negociación de significados más rica (cf. Delgado-García, Martínez-Durán, & Seoane-Pardo, 2023). Su capacidad para integrar capas de información y afecto mitiga la disonancia entre la forma y el contenido de acuerdo a lo que me han planteado. La elección del formato, por tanto, es una clara estrategia para facilitar una externalización más exitosa.

La aguda percepción del grupo sobre las *affordances* de cada formato se cristaliza en la lúcida idea que puedo sintetizar como la “teoría del afiche y el teaser” de Fran, miembro del grupo virtual evangélico: “*Usted ve un meme y es como el afiche... de la peli... de los que ponen en el paradero... el video es el teaser*”. Su analogía es reveladora. Expone cómo el video es experimentado como portador de un contexto y una riqueza narrativa que el meme estático, como un simple afiche, no posee. Y lo crucial de esta preferencia es que la ganancia en profundidad no sacrifica la eficiencia. El *Reels*, aproximándose a la lógica del *teaser*, sigue siendo un formato breve que respeta la economía temporal que el grupo tanto valora.

Es precisamente el equilibrio entre profundidad y eficiencia lo que me resulta clave en la práctica comunicativa del grupo. Fran profundiza en esta idea al explicar por qué el video breve es tan efectivo: “*un video cortito explica [...] Nos hacemos la idea de lo que dijo... podemos responder, sería mejor algo más largo, pero da lata (aburre), para eso mejor escribimos*”. En sus palabras se

revela un claro análisis de costo-beneficio. Si bien reconoce que «*sería mejor algo más largo*», inmediatamente lo descarta por una razón pragmática: «*pero da lata (aburre)*». De este modo, su testimonio posiciona al video breve como el formato óptimo: una solución que supera la simpleza del meme, sin caer en el tedium de formatos más extensos, adaptándose perfectamente a la ecología y a las restricciones atencionales del grupo.

La preferencia por el video breve se confirma en el grupo católico, pero aquí emerge un factor limitante clave: la alfabetización digital. Jorge lo articula con precisión: “*un reels lo encuentro mejor... pero lo malo es que uno no lo hace... pocos saben*”. Su testimonio revela una brecha entre la preferencia por un formato y la capacidad del grupo para producirlo. Para sortear esta limitación, desarrollan una práctica significativa: el almacenamiento selectivo. Como explica Jorge, al profundizar en su reflexión: “*si uno pilla, lo guarda para usarlo después*”. Así, la curación de contenidos se convierte en una alternativa a la creación, permitiendo construir un repositorio multimedia personal para futuras intervenciones.

Esta práctica de curar y reservar contenido digital es transversal a ambos grupos de acuerdo a lo que observé. En la comunidad evangélica, también guardan recursos para usarlos “*cualquier oportunidad lo requiera*”. Este “guardar para después” es sociológicamente sugerente: revela una constante anticipación a los momentos discursivos. Es un estado de preparación latente donde el sujeto se equipa simbólicamente para futuras interacciones, en un proceso que evoca la formación de un “*habitus digital*” (cf. Bourdieu, 1977). A través de esta práctica, no solo se gestiona la asincronía del medio; fundamentalmente, se construye y refuerza la identidad al archivar los símbolos que definen al “nosotros”.

A diferencia del meme —que, como se ha visto, puede generar fisuras y activar el “trabajo de frontera”—, el formato ‘Reel’ o video corto se perfila como un recurso con un potencial integrador superior. Cómo señale, su fortaleza reside en una mayor capacidad para transmitir no solo contexto, sino también afecto, reduciendo así las ambigüedades. Sara, del grupo católico, alude a esta potencia afectiva en su testimonio: “*un video cortito puede ser muy intenso [...] me ha pasado*”. Es precisamente esta “intensidad”, esta riqueza sensorial y emocional, la que facilita la cohesión tanto al interior de cada grupo como en la comunicación entre ellos.

La externalización digital se me revela, entonces, como una práctica de doble naturaleza: es performativa en su formato y estratégica en su elección para maximizar la recepción. Lo notable es que, a pesar de las tensiones y preferencias internas, las modalidades que ambos grupos adoptan son sorprendentemente similares: tanto católicos como evangélicos recurren a memes y videos cortos. La verdadera diferencia entre ellos, por tanto, no radica en el "cómo" se comunican, sino en el "qué" eligen comunicar y en los matices de su negociación. Es en el contenido, y no en la forma, donde sus identidades comienzan a divergir.

Sin embargo, el reinado del meme y el Reels tiene un límite claro: la complejidad del mensaje. Como precisa Fran, del grupo evangélico, para exteriorizaciones más elaboradas se abandona lo visual y se privilegia la escritura directa. Este recurso, el texto digital, se vuelve fundamental cuando se busca conjugar la profundidad de una idea con una recepción relativamente inmediata. La elección del grupo demuestra que, pese a la seducción de lo multimodal, la palabra escrita conserva su papel central para articular la complejidad, tal como lo han argumentado teóricos como Gee (2005) y Boyd (2014).

6.4 Externalizando la religiosidad: la escritura digital como acto reflexivo.

La escritura digital se erige como el recurso predilecto para la externalización de ideas complejas o sentimientos profundos. Su valor reside en su capacidad para la expresión precisa, especialmente, como lo describe Emilia, del grupo virtual católico, para "*hablar de algo que le atora*". Su testimonio, sin embargo, revela también una estrategia adaptada al medio: para no saturar la atención —«*así no aburre jajaja*»—, la reflexión escrita se fragmenta, se entrega "*por partes*". Esta modalidad permite introducir temas con una especificidad y personalización que los formatos visuales no alcanzan, consolidándose como la herramienta fundamental para la externalización detallada.

Incluso en la actual ecología multimodal, el texto escrito conserva una función privilegiada para las discusiones sustantivas. Tal como han analizado autores como Gee (2005) y Boyd (2014), la escritura conserva un rol privilegiado para articular conocimiento complejo —lo que se conoce como "literacidad experta"— y permite un mayor control retórico que otros formatos. La escritura

se erige, por tanto, como el medio por excelencia para la externalización que busca ser reflexiva y argumentada.

Sin embargo, la forma de esta escritura está profundamente moldeada por el medio. La estrategia de "*hacerlo por partes*", descrita por Emilia, emerge como una adaptación clave a la ecología digital. En un primer nivel, esta táctica responde a una necesidad pragmática: comunicar (externalizar) ideas complejas en segmentos breves, adecuados a las limitaciones de atención de WhatsApp. Esta preferencia por la fragmentación parece responder a una sensibilidad cultural más afín a las narrativas breves y modulares —los *petits récits* de los que hablaba Lyotard (1984)— que a los discursos extensos y unificados..

La eficacia de la escritura fragmentada se corrobora en el explícito rechazo a los textos largos. Pedro, del grupo evangélico, lo sentencia con una claridad coloquial: “*no leería nunca algo largo... tiene que ser corto nomás*”. Su analogía con lo que “*escriben los papás en el Facebook*” sitúa esta aversión en un reconocible contexto cultural y generacional. Esta norma de la brevedad, sin embargo, no es solo declarada; es una reacción casi visceral. De este modo, la sola mención de textos extensos generaba en los participantes expresiones de impaciencia, subrayando un mandato implícito moldeado por la interfaz y los hábitos de consumo rápido. Así, comprendo que la economía atencional y el factor temporal se reafirman como elementos centrales en toda práctica de externalización.

La necesidad de síntesis se evidencia no solo en la preferencia por videos cortos, sino también en la estructuración fragmentada de la narrativa escrita. El proceso parece seguir una lógica de:

Figura nº13: La escritura en redes como pequeños bloques.

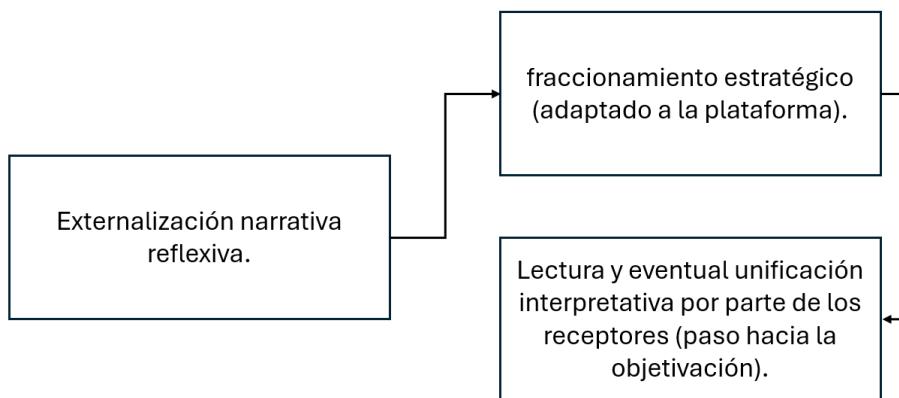


Figura nº 13: En este sentido, constato que la búsqueda de brevedad o síntesis en los mensajes externalizados —sea mediante memes, reels o texto— opera como un principio comunicativo transversal, casi universal, en estos grupos juveniles digitales, profundamente influenciado por la ecología del medio.

La misma norma de la brevedad se confirma en el grupo católico. Para ello observemos el testimonio de Emilia que resulta ilustrativo: describe cómo incluso un impulso espontáneo —“cuando escribo algo que me nace”— debe ser editado para ser breve: “es cortito... nada de dar la lata”. La razón es pragmática y lapidaria: “si es largo, no lo leen”. Su lógica revela un entendimiento profundo del medio. La efectividad de una idea depende de su adecuación a un formato que permita una rápida “digestión” por parte del colectivo. En esta ecología digital, un mensaje corre el riesgo de fracasar no por su sustancia, sino simplemente por su forma.

Esta “norma de la brevedad”, sin embargo, no es una particularidad de estos grupos religiosos, sino una regla transversal a la comunicación móvil. Bastián (grupo virtual católico) lo generaliza con claridad: “no es algo de acá... es todos los grupos igual”. La razón que ofrece es el propio contexto de recepción: “tengo que leerlo mientras camino en la calle jajaja”. Su testimonio ilustra cómo el posteo conciso es una adaptación funcional a un entorno de multitarea y movilidad. En la interfaz saturada del smartphone, donde cada mensaje compite por la atención, la brevedad no es una opción, sino una necesidad.

La externalización de ideas en estos grupos rara vez se limita a un único canal; tiende, más bien, a configurar una “amalgama multimodal” (cf. Kress, 2003). Para comprenderlo recurro al relato

de Sara, del grupo evangélico, describe esta práctica con naturalidad: “*cuando quiero empezar a hablar de algo, escribo algo pero le ponemos... emojis... un meme... algo que ayuda a lo que hablamos*”. Su testimonio revela una creatividad deliberada para combinar texto, emojis e imágenes. Es un esfuerzo por “tejer” un significado más rico y matizado del que permitiría un solo modo, aprovechando así la *affordance* multimodal de la plataforma.

Esta habilidad para tejer significados con fragmentos diversos puede leerse como un “bricolaje discursivo”, afín a la sensibilidad postmoderna que hibrida formas (cf. Jameson, 1991). Sin embargo, su propósito es también me parece profundamente práctico. En un primer nivel, busca, como aclara Sara, combatir la monotonía: «*es para que no se vea aburrido*». Pero su función más crucial es socio-emocional. Fran la devela al explicar cómo se compensa la ausencia física: “*ya que no nos vemos... un emoji de carita feliz... y ya sabemos que lo escribió contenta*”. La multimodalidad, por tanto, no solo busca captar la atención; fundamentalmente, intenta “humanizar” la interacción, dotando de contexto afectivo al texto para asegurar una mejor y más precisa recepción.

Sin embargo, la práctica multimodal no está exenta de tensión, recuperando la crítica sobre la pertinencia del formato. María, del grupo evangélico, matiza su aceptación. Si bien reconoce que usar memes “*no es raro*”, establece un límite moral y teológico infranqueable. Hay temas tan sagrados que su combinación con la informalidad del meme, en sus propias palabras, “*suena a herejía*”. Su testimonio es una poderosa ilustración del “trabajo de frontera” (Gieryn, 1983): la validez de un mensaje híbrido es siempre relativa y se negocia constantemente para no profanar lo que el grupo considera sagrado.

La comunicación multimodal se me revela así como una espada de doble filo. Por un lado, permite diseñar mensajes con una gran precisión contextual (Kress, 2003). Por otro, en temas sensibles, su uso inadecuado puede ser sancionado con dureza, incluso como “herejía”. Esto se debe a que el grupo no es un receptor pasivo; actúa como una “inteligencia colectiva” (Jenkins, 2006) que reinterpreta, apropia y juzga críticamente cada mensaje. Por tanto, comprendo que aunque la externalización híbrida es performativa en su forma, su eficacia estratégica depende crucialmente de su adecuación a las exigentes normas del grupo.

La comunicación híbrida en el grupo católico revela una estrategia explícita: la captura de la atención. En este sentido, Cristóbal describe esta táctica con lucidez. Para asegurar que su idea sobre la cuaresma sea leída, utiliza el meme como un anzuelo visual: “*cuando se quiere decir algo... no sé... una idea o sentimiento sobre la cuaresma, por ejemplo... y digo algo y le pongo un meme después... seguro que lo miran al instante (inmediatamente)... llama la atención*”. Su estrategia es deliberada: se aprovecha el atractivo del meme para atraer la mirada hacia un contenido textual que, por sí solo, se percibe como menos competitivo. Se trata, por tanto, de un recurso expresivo diseñado para asegurar una respuesta inmediata en la economía atencional del grupo.

Sin embargo, esta estrategia de "anzuelo" visual no es universalmente aceptada; dentro del mismo grupo católico, genera una postura disidente. Algunos miembros la perciben como una "trampa de atención". Desde esta perspectiva, la consideran un engaño que viola la expectativa de una comunicación directa y sincera. Resulta particularmente problemático, señalan, encapsular un mensaje trivial dentro de un recurso visual llamativo, pues se percibe como un cebo que no justifica el contenido. Jorge resume esta visión crítica de su colectivo, cuyo análisis se puede fraccionar en tres fases observadas en su relato, mostrando el proceso de evaluación y trabajo de frontera sobre la externalización híbrida y lo analizamos en la siguiente tabla:

Tabla nº 1: La trampa de atención bajo el microscopio analítico.

Sección	Contenido de la entrevista	Análisis de la tensión
1. Presentación de la situación y expectativa mediada	<p>“escriben algo y viene con un meme o una foto en el hilo [...]”</p> <p>Fase inicial: reconocimiento multimodal antes de procesar el texto.</p>	<p>Forma y fondo: se genera una expectativa potenciada por la affordance visual (meme/foto) que aún no encuentra un contenido textual substancial. Esa brecha entre la promesa de significado y su materialización textual crea incertidumbre y curiosidad colectiva.</p>
2. Identificación y evaluación del	<p>“pero dicen cosas que son cero aporte... o preguntan cosas... como la hora de la reunión...”</p>	<p>Estímulo y aporte: la impactante forma visual contrasta con la trivialidad o redundancia del mensaje (“cero aporte”), provocando una disonancia cognitiva y</p>

contenido textual	Procesamiento y etiquetado valorativo del texto.	emocional que activa la crítica y el rechazo inmediato.
3. Veredicto normativo y refuerzo de la frontera grupal	<p><i>[...] no nos gusta mucho eso... es engañar... como para obligarnos a ver algo, si es básico..."</i></p> <p>Juicio moral sobre el uso inapropiado de multimodalidad trivial.</p>	Innovación y norma: el humor o la sorpresa que puede brindar un meme colisiona con la sensibilidad moral del colectivo, reforzando límites discursivos. El juicio de "engaño" marca la frontera de lo aceptable y consolida la cohesión grupal.

Toda externalización en estos grupos, sin importar su formato, implica un viaje complejo: desde la subjetividad individual hacia una intersubjetividad que configura su realidad compartida. Este proceso, como explican Berger y Luckmann (1991), solo se completa cuando la idea logra una "objetivación" a través de la validación del grupo. Comprendo que en esta "ágora digital", el éxito de un poste depende de que los otros, como co-constructores, lo reconozcan como legítimo, sea con una respuesta explícita o con la validación implícita de su atención. Así, cada meme o texto no es una mera expresión individual; es una propuesta potencialmente fundacional, un acto performativo que debe ser ratificado por el colectivo para poder existir como parte de su realidad.

El análisis, sin embargo, debe ir más allá de la simple externalización de un mensaje. Se vuelve imperativo centrar la mirada en el proceso de objetivación: la compleja danza de recepción, interpretación y validación por parte del colectivo. Este proceso, en el contexto digital, es eminentemente negociado tal como hemos descrito. El espacio virtual se configura así como una arena de negociación simbólica, donde cada idea externalizada se juega su destino: puede consolidarse como un elemento "objetivado" o ser simplemente rechazada. Por ello, lo que realmente acontece no es la transmisión de datos, sino la materialización de una realidad religiosa en constante devenir.

6.5 La objetivación: concordancia conceptual en la religiosidad digital negociada.

El proceso de objetivación —el momento en que una idea busca consolidarse como realidad— no comienza en un vacío. Por el contrario, está profundamente condicionado por el acto previo de externalización. La forma en que una idea es presentada al grupo —su performatividad, su estrategia para buscar resonancia o gestionar una imagen— moldea de manera inevitable la negociación posterior sobre su significado y validez. El "cómo" se externaliza una idea, por tanto, determina el "qué" se objetiva. Comprendemos la objetivación, en términos estrictos propuestos por sus teóricos fundacionales, de hecho, para Berger y Luckmann (1991), la objetivación es el proceso social mediante el cual las creaciones humanas —ya sean ideas, símbolos o instituciones— se independizan de sus creadores. Estas construcciones llegan a ser percibidas por los individuos no como productos subjetivos, sino como realidades externas y objetivas que existen por sí mismas, al margen de la voluntad personal.

"Hacer visible" el proceso de objetivación requirió, no una medición rígida, sino la identificación de indicadores empíricos recurrentes. El análisis comparativo de relatos e interacciones me permitió configurar una serie de señales clave. Estas incluyen, por un lado, actos verbales de consenso, como la discusión explícita de una idea; frases que denotan acuerdo (*«nos pusimos de acuerdo»*, *«alguien pensó igual»*); o la referencia a comentarios previos de otros. Por otro lado, incluyen dinámicas interaccionales, como la emergencia de debates —cuya resolución evidencia una negociación— y el uso de mecanismos digitales de validación, como las reacciones y respuestas.

La relevancia teórica de la objetivación me plantea un desafío metodológico inmediato: ¿es un fenómeno empíricamente observable, o una mera abstracción sociológica? Aunque la tarea de "verlo" en acción parecía inicialmente esquiva, la riqueza del trabajo de campo reveló que la clave residía en las interacciones más mundanas. De hecho, un diálogo en particular, por su espontaneidad, logró capturar de forma intensa y holística todo el proceso de objetivación en este entorno digital, participativo y horizontal, siendo le que presento a continuación:

El contexto etnográfico fue el diálogo con un microgrupo católico antes de su participación en una ceremonia. En este intercambio, los participantes resaltaron la importancia de ser

escuchados y de la reciprocidad como valor central de sus interacciones, elementos cruciales en la negociación digital:

- “Verónica: (se apresura a conversar con algo de duda al inicio de su frase) *Aunque usted no lo vea así... es importante para mí que, si digo algo que debería mejorarse en la iglesia, por último que ‘pesquen’ en el grupo... sé que alguien pensará igual...*”
- “Lucía (interrumpiendo a Verónica): *Sí... igual no importa que ‘pesquen’ (presten atención) a todo lo que hablamos... pero algo... porque igual hay que escuchar al otro... también hay buenas ideas...*”
- “Marcos (rematando la idea): “*Nos ponemos de acuerdo... es como ‘yo te pesco’ y ‘tú me pescas’... con el tiempo todo se da...*” Frente a estas expresiones emergentes, observo un diálogo que encapsula con notable precisión tanto la dinámica de externalización — originada en la subjetividad individual— como el movimiento hacia la objetivación en la narrativa grupal.

El desglose de este diálogo revela un proceso de objetivación en tres actos. En el primero, Verónica expone una necesidad individual: ser escuchada, que "*la pesquen*". En respuesta, Lucía toma esta necesidad y la eleva a un valor colectivo: "*hay que escuchar al otro*" como el segundo. Finalmente, Marcos codifica este valor en una regla de reciprocidad, una fórmula coloquial que sella el pacto: «*yo te pesco y tú me pescas*». En ese instante, se hizo palpable una energía particular en el grupo. La frase de Marcos no fue un mero resumen; fue la articulación de un principio de funcionamiento que todos validaron tácitamente, solidificando su entendimiento compartido.

De este modo, la fórmula "yo te pesco y tú me pescas" consolida la reciprocidad como el eje que articula la vida del grupo católico, objetivando una nueva norma relacional. Este énfasis en lo recíproco parece anclarse en una cultura grupal que valora la armonía y la co-construcción horizontal, en sintonía con ciertas sensibilidades comunitarias del Catolicismo. La objetivación, en este contexto, se revela así como un proceso basado, precisamente, en la negociación recíproca del reconocimiento.

El relato de María sobre la norma del "lenguaje santo" ofrece una ventana privilegiada al mecanismo elemental de la objetivación social en el grupo evangélico: "*cómo yo digo... que debemos mantener un lenguaje santo... porque me nace y alguien del grupo responde y me dice que está de acuerdo... lo encuentro importante... ahí como que nace la idea*". Propongo analizar este proceso a través del interaccionismo simbólico. La "convicción personal" de María ("me nace") puede entenderse como la expresión del "Yo" en la terminología de George Herbert Mead (1934): el impulso subjetivo y no socializado.

Sin embargo, ella misma reconoce que esta expresión solo adquiere estatus de "idea" para el grupo a través de la respuesta afirmativa del otro. Este es el momento crucial donde el "Mí" —el sí mismo social que ha internalizado las actitudes de la comunidad— valida la propuesta del "Yo". La recepción del otro es el acto que inicia la transformación de una proyección puramente subjetiva en el comienzo de una realidad objetivada para el colectivo. Es la "conversación de gestos" en su forma más pura, el motor de la construcción de la realidad social.

Entonces me cuestiono: ¿Dónde reside, entonces, el matiz distintivo del grupo evangélico? La diferencia emerge en la carga de solemnidad que le atribuyen al acto de objetivación. Fran lo verbaliza con una claridad contundente: "*ponernos de acuerdo es algo serio*", no como una simple tarea, sino porque crea un precedente duradero: "*es porque como eso quedará para nosotros*". La decisión para ella y su grupo, por tanto, "*no es cualquier cosa*". Esta percepción de seriedad trascendía lo discursivo; se manifestaba en un tono de voz más pausado y deliberativo al discutir acuerdos, en claro contraste con la dinámica más pragmática del grupo católico.

Esta diferencia de "solemnidad" parece vincularse a un énfasis cultural propio de vertientes evangélicas. Observo en ella, la primacía de la doctrina y el compromiso con una comunidad de principios "bíblicos" confieren una gravedad particular a cada consenso, pues se percibe como algo duradero que "*quedará para nosotros*". Así, emergen dos estilos de objetivación: mientras que en el grupo católico prima una fluidez pragmática, en el evangélico la negociación se tiñe de un compromiso con la seriedad doctrinal. No obstante, a pesar de estos distintos énfasis, el mecanismo de fondo es el mismo: en ambos casos, la objetivación es un logro que se conquista a través de la validación colectiva.

6.6 La objetivación: entre lo aceptado y lo especulado en la interacción digital y la gestión de la "cara".

Un aspecto fundamental del grupo es su notable "metaconciencia" sobre las reglas de su propia interacción. Su discurso se articula en torno a la gestión de dos desafíos cardinales: la ausencia de co-presencia física y la falta de un liderazgo formal. La perspectiva de Paz resulta elocuente, pues verbaliza la "constitución" no escrita del grupo. En ella se establece, primero, la norma de la claridad (*"hay que hablar... y clarito"*); segundo, el principio de horizontalidad (*"tengo que saber que no soy la principal"*); y tercero, la fe en el proceso deliberativo: *"igual todos se meten y a algo llegamos siempre"*. Su testimonio encapsula así una ética comunicacional diseñada para la negociación y la construcción de consenso.

Este modelo operativo se basa en una jerarquía horizontal explícita: *"no soy la principal"*. Así, la responsabilidad de construir sentido se traslada íntegramente al colectivo, con la confianza de que, al final, *"a algo llegamos siempre"*. Frente a la disidencia, las opciones son binarias: la aceptación del otro o la reafirmación de la propia postura, asumiendo que la negociación activa conducirá a una resolución. Sin embargo, esta aparente fluidez suscita una interrogante clave: ¿es esta concepción unánimemente aceptada? ¿Se vive realmente como un proceso sin fisuras?

El ideal de una objetivación fluida (Berger & Luckmann, 1991) que está sustentando esta parte del análisis tropieza, sin embargo, con las fricciones de la "modernidad líquida" (Bauman, 2000). La aparente armonía del grupo esconde un complejo *"escrutinio interno"*, un filtro que cada miembro aplica antes de hablar. Al respecto, Javier ilustra el costo afectivo de este proceso: la sensación de que *"a veces es fome"* tener que reprimir el impulso de *"hablar algo que nace... del corazón"*. Este filtro emocional no es puramente individual; responde a la inmensa presión de reconstituir la realidad compartida, donde cada mensaje puede reconfigurar la textura misma de la comunidad.

Una segunda fisura en el ideal de objetivación emerge en el juicio sobre la recepción digital. El testimonio de Javier articula la frustración de una expectativa rota. Describe una respuesta que percibe como adversa —*"me suena que son como mala onda"*— y masiva —*"y me tapan con post"*—, una experiencia que califica de *"penca"* (mala) porque «uno espera más comprensión».

Su relato revela cómo la propia estructura del chat, al permitir respuestas múltiples y rápidas, puede comprometer la dimensión dialógica y afectiva esperada. Esto no solo dificulta la objetivación de una idea; se convierte en una amenaza a la "cara" del emisor (cf. Goffman, 1967), complejizando enormemente la negociación del significado.

Frente al riesgo de una recepción negativa, la solución del grupo emerge de las propias herramientas de la plataforma, aprovechando sus affordances emotivas. De este modo Javier lo explica con una lucidez notable, revelando cómo un simple emoji puede recontextualizar un mensaje potencialmente hiriente:

“sí le pusieran un emoji, uno ya sabría qué pensar... a veces comentan algo que suena penca (duro)... pero le ponen una carita sonriente y una cacha (sabe) que lo hacen con amor”.

El emoji opera, así, como un poderoso mecanismo compensatorio. Suple, mediante la representación gráfica de la emoción, los vacíos afectivos y contextuales inherentes a la textualidad pura, "humanizando" el intercambio y previniendo el conflicto.

Esta gestión de la "cara" en un entorno sin claves no-verbales se apoya en los mecanismos de monitoreo mutuo propios de los grupos pequeños (Berger & Luckmann, 1991). En el espacio digital, comprendo que estos mecanismos se "traducen" en paralingüísticos visuales como los emojis, que operan como "boosters" semióticos para reemplazar gestos y modular la emoción (Danesi, 2016). Sin embargo, esta traducción me resulta imperfecta. Al carecer de reglas de uso explícitas, el emoji introduce una enorme variabilidad interpretativa. Esta nueva ambigüedad, paradójicamente, tensiona la fluidez de la objetivación, pues la presencia o ausencia de una simple carita puede alterar radicalmente el tono percibido.

La dinámica del escrutinio colectivo y el riesgo de una recepción negativa también la observé en el grupo evangélico. El testimonio de María es ilustrativo; describe cómo, al compartir algo que *"realmente siento que es importante"*, se enfrenta a una dualidad: *"la mayoría de las veces todo bien... otras son medios pesados"*. La experiencia de esta recepción hostil deja una marca duradera. La carga emotivo-religiosa de estos recuerdos se evidencia en manifestaciones

corporales concretas: cambios en la cadencia del habla, posturas de frustración o gestos como morderse el labio, revelando una incomodidad persistente que el tema aún genera.

En el grupo evangélico, la crítica negativa se articula explícitamente en torno a la defensa del canon doctrinal, marcando un matiz diferencial clave. Manuel lo ilustra al narrar la "desaprobación grupal" que recibió al introducir una novedad como el "libro de Enoc": "[...]no se *lo toman bien, porque son cosas nuevas... eso pasa*". Su relato muestra cómo la desviación del canon activa una respuesta crítica. El "trabajo de frontera" (Gieryn, 1983), que antes modulaba la forma, reaparece aquí con un objetivo más profundo: preservar la ortodoxia.

Incluso tiene sentido comprender esta dinámica como la manifestación de una solidaridad mecánica, en el sentido de Émile Durkheim (2012). La cohesión del grupo no se basa en la interdependencia funcional, sino en un conjunto de creencias y sentimientos compartidos que constituyen una poderosa "conciencia colectiva". Cualquier elemento "nuevo" o externo al canon es vivido como una transgresión que amenaza la integridad de este cuerpo simbólico. La presión implícita a externalizar contenidos alineados con el canon es, por tanto, el mecanismo a través del cual el grupo protege su forma específica de lazo social.

Ante esto me pregunto: ¿Se resuelve la tensión de la recepción crítica en el grupo evangélico de forma análoga al católico, usando emojis? La respuesta parte de un punto común, pero revela un matiz interpretativo crucial. Javier (evangélico) coincide en la utilidad del emoji como matizador afectivo para saber si un comentario "es pesado o no". Sin embargo, su testimonio añade una inferencia adicional que lo cambia todo:

"[[...]] *si no lo ponen como que se sabe que viene con algo de mala onda*".

Aquí, la ausencia del emoji no es neutra. La no-acción es interpretada activamente por el grupo como una inequívoca señal de hostilidad, una norma de lectura que complejiza aún más la interacción.

El testimonio de Rut no solo ratifica esta interpretación, sino que revela las graves consecuencias de violar esta norma no escrita. Ella narra una experiencia donde una crítica sin "suavizante"

afectivo fue decodificada como un ataque, con un resultado de silenciamiento: “yo si digo algo... no me gusta el mes de la biblia, por ejemplo... y alguien me dice que eso es no ser cristiana, y no pone ninguna carita es porque me retó... me pasó cuando lo dije... no hablé por un buen rato”.

Su relato me resulta clave para comprender este contexto. La ausencia del emoji transforma la crítica en un regaño, provocando daño emocional y un posterior retramiento social-digital. El emoji emerge, por tanto, como un relativizador contextual y afectivo crucial para la negociación del clima grupal. Este trabajo de frontera sobre la interacción misma es fundamental para proteger la fragilidad de la realidad subjetiva en un grupo donde la cohesión es un logro precario (cf. Berger & Luckmann, 1991; Goffman, 1967).

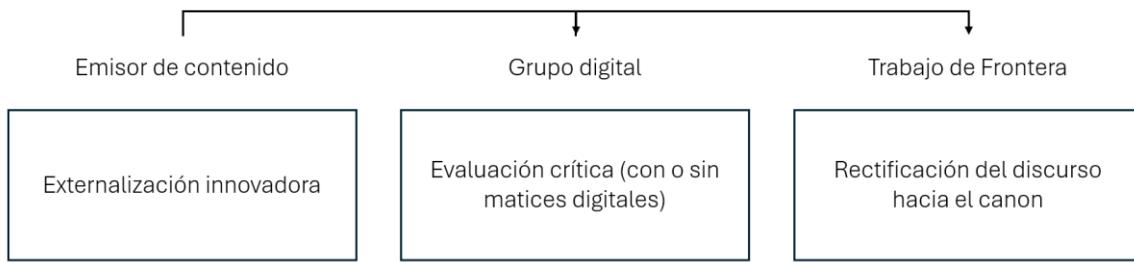
Sin embargo, la capacidad del emoji para mitigar la tensión tiene límites claros. Estos emergen cuando una externalización desafía núcleos doctrinales ya consolidados. De este modo, el testimonio de Andrés es categórico: frente a un desafío a la ortodoxia, la estrategia de "suavizar" el mensaje se vuelve irrelevante:

“puedo poner caritas y todo eso, pero hay que ser directos... no hablaremos con cosas así, es perder el tiempo”

La firmeza en su voz al abordar estos temas contrastaba con su flexibilidad habitual. Su postura revela que ciertos contenidos activan mecanismos de defensa colectiva que trascienden por completo las sutilezas de la etiqueta digital y la gestión de la "cara".

La estructura de la objetivación negociada, en estos casos límite, requiere no solo la evaluación crítica sino también una rectificación explícita del discurso disidente, reafirmando así los contornos del imaginario social compartido y defendiendo la frontera doctrinal sedimentada. Identifico aquí una lógica argumentativa compleja para mantener la ortodoxia grupal, que puede lo puedo esquematizar de la siguiente forma:

Figura nº14: De la externalización a la rectificación colectiva.



Se revela así que la gestión del tono y la sensibilidad a la "cara" del otro no son meros accesorios. Son un componente intrínseco de la delicada negociación por la cual una idea busca objetivarse. El uso de emojis para suavizar, o la defensa de núcleos doctrinales que anula esa sutileza, son dos caras del mismo fenómeno: el clima grupal como un elemento en constante y frágil construcción.

Esto me conduce a la pregunta: ¿qué implica, entonces, la objetivación en estas comunidades? Lejos de ser una simple transmisión de información, se perfila como un proceso de interacción crítica y negociación simbólica. Es la construcción colectiva de un consenso socio-religioso, una realidad en constante devenir, siempre marcada por tensiones. En este proceso, lo escrito intenta ser "humanizado" con recursos multimodales, aunque estos mecanismos se revelen insuficientes cuando se desafían los fundamentos del imaginario del grupo.

La exploración de la objetivación de ideas abre, inevitablemente, una nueva interrogante: ¿se limita este proceso a lo conceptual, o emergen también "procesos objetivados" en la esfera digital? En otras palabras: ¿pueden las prácticas y rutinas recurrentes adquirir, mediante la validación colectiva, un estatus de objetividad para el grupo? Esta pregunta me sugiere una dualidad constitutiva de la vida social en línea. En ella no solo se da una negociación de significados, sino también una potencial solidificación de formas de acción. Se entrelaza así lo subjetivo y lo objetivo en la unión del imaginario y la praxis del grupo.

6.7 Objetivando procesos grupales: la institucionalización del latido comunicacional.

La construcción de la realidad digital en estos grupos trasciende lo conceptual: los participantes también "objetivan procesos", solidificando pautas de acción que son cruciales para su funcionamiento. Este fenómeno es, precisamente, el nacimiento de la institucionalización. Ocurre, como explican Berger y Luckmann (1991), a través de una "tipificación recíproca de acciones habitualizadas", un proceso que establece pautas para "controlar la conducta humana". Así, cada práctica que se objetiviza en el entorno digital —moldeada por sus *affordances*— contribuye a una institucionalización incipiente que define los márgenes del comportamiento legítimo en el grupo.

En estos grupos virtuales, sin embargo, el "control" de la conducta no emana de una autoridad formal. Su fuente es más sutil y poderosa: el consenso, la presión grupal sutil y, fundamentalmente, el profundo deseo de pertenencia de los miembros. De acuerdo a lo analizado son los propios participantes quienes, para asegurar su lugar en el "nosotros", sostienen activamente estas pautas compartidas. Dichas pautas a menudo regulan aspectos operativos de la vida en común, no necesariamente lo doctrinal, pero condicionan la totalidad de la interacción. Se confirma así que la objetivación de un proceso, al igual que la de un concepto, es siempre el resultado de la negociación colectiva.

La organización del tiempo emerge como un ejemplo clave de institucionalización incipiente, un aspecto que ambos grupos identifican como vital para su cohesión. En su interacción se observa un ritmo particular, una suerte de pulso grupal. Este "latido comunicacional" se caracteriza por la alternancia de ciclos de alta y baja actividad comunicativa. Con el tiempo, la recurrencia de este ritmo lo vuelve predecible, y deja de ser un simple patrón para convertirse en una norma colectivamente validada que estructura la participación.

La objetivación de este ritmo, empíricamente, se hace patente en el reconocimiento compartido que verbaliza Marta: "*Sabemos que hay un rato en el que todos hablamos...*". La clave de su afirmación reside en el verbo "Sabemos". Si nos detenemos en su semántico no nos comunica un "yo sé" o "yo creo", sino que habla desde un "nosotros". Este uso del plural es sociológicamente significativo. Subraya que el conocimiento sobre los ciclos de interacción ha dejado de ser

individual para transformarse en un conocimiento consensuado, fruto de la negociación. Es, por tanto, el indicador empírico por excelencia de que un patrón temporal se ha solidificado como una realidad compartida y dada por sentado para el grupo.

Esta misma objetivación de un ritmo temporal se constata en ambos grupos estudiados. Pude comprender mejor su alcance durante una conversación informal con un pequeño grupo de estudiantes evangélicos mientras esperaban para una reunión:

- *Fran: (inicia la idea) “no es que estemos hablando todo el rato... tenemos rato para eso...”*
- *Fabián (complementa): “es que hay ratos con clases... y a veces nada que decir nomás...”*
- *Fran (irrumpe): “pero eso ya lo dijimos al inicio... como para que nadie se sintiera... nos pusimos de acuerdo...”*
- *Pedro (complementa): “por si llega alguien nuevo sepa...”*
- *Investigador: “¿entonces lo hablaron antes?”*
- *Pedro (responde): “si al principio nos pusimos de acuerdo... hablamos al almuerzo o en la noche...”*
- *Fran (irrumpe nuevamente): “no es que esté prohibido entre medio, pero es más lento, puedo decir algo... igual me lo responderán cuando salga de clases”*

Aquí, en lugar de solo constatar que el ritmo está condicionado por "rutinas externas", se explica este fenómeno como una estrategia de gestión frente a la "aceleración social": Del análisis de esta interacción se desprende que el flujo comunicacional no está meramente condicionado por rutinas externas, sino que debe interpretarse como una estrategia de gestión colectiva frente a la aceleración social (Hartmut Rosa, 2013). La vida universitaria, con su compresión del tiempo y la multiplicación de exigencias, representa un microcosmos de la modernidad tardía que presiona a los sujetos. En este contexto, la institucionalización de un "latido comunicacional" —con sus picos de actividad en los intersticios del día ("almuerzo o en la noche")— no es una simple adaptación a los horarios, sino una táctica de desaceleración autoimpuesta.

El grupo crea "islas de tiempo" para la interacción religiosa, protegiendo su espacio comunicativo de la lógica de la eficiencia y la optimización continua. De este modo, la norma de no hablar "todo el rato" se revela como una forma de resistencia a la colonización de todo el tiempo vital por el flujo incesante de la red, demostrando cómo una comunidad religiosa digital negocia activamente su lugar frente a las presiones estructurales de una sociedad acelerada. Un fenómeno que, como reflexiona Ana, sería impensable en otro momento histórico: "*no creo que hubiéramos podido hacer esto en otra época*".

En suma, lo observado es el proceso de objetivación de un patrón de comportamiento a través de la negociación. Sin embargo, comprendo que este acuerdo no solo regula el presente; posee una crucial función prospectiva: anticipar la socialización de futuros miembros, como lo delata la frase "*por si llega alguien nuevo sepa*". Se revela así un proceso donde la objetivación de una pauta de acción deriva en una institucionalización entendida como un acuerdo reflexivo, funcional y, por ende, dotado de una expectativa de continuidad.

La organización de los flujos conversacionales demuestra, así, que la objetivación trasciende los conceptos para abarcar las propias formas de la interacción. De este modo amplio, se revela como el proceso por el cual el grupo discute críticamente una propuesta —sea una idea o una práctica— para consensuar su valor. A través de esta negociación, observo que la propuesta aceptada adquiere una "dureza" social con una doble faz: es normativa, porque establece expectativas de comportamiento, y es funcional, porque permite la operatividad y la previsibilidad que la vida en común requiere.

Una vez establecido, el "latido comunicacional" opera como un telón de fondo asumido en la interacción cotidiana; su existencia se da por sentada. Esta norma internalizada solo emerge a la conciencia discursiva en momentos excepcionales: al socializar a un nuevo miembro o cuando alguien transgrede el ritmo esperado. De este modo, comprendo que las estrategias comunicativas se cristalizan en procesos institucionalizados. Estos guían y organizan el comportamiento de forma predecible, como resultado de una objetivación continuamente negociada en el espacio digital.

La capacidad de estos grupos para instituir sus propias temporalidades adquiere, así, una profunda significancia sociológica. No se trata de una mera adaptación a horarios externos, sino de una activa construcción de comunidad y de orden social en un medio flexible y discontinuo. La creación de un "latido comunicacional" propio cumple, por tanto, múltiples funciones. No solo gestiona expectativas y coordina acciones; también forja la identidad y traza fronteras simbólicas —en este caso, temporales— que definen el "estar juntos" en la virtualidad.

6.8 Sedimentación: cuando lo digital deviene tradición viva y sólida.

La etapa final del proceso de construcción de la realidad es la sedimentación. Aquí, las experiencias, ya externalizadas y objetivadas, se consolidan en una base social robusta que sustenta la identidad del grupo. Este es el mecanismo por el cual las vivencias, a través de la repetición y el hábito, se transforman en estructuras estables, percibidas por sus miembros como "tradición" o "sentido común" (Berger & Luckmann, 1991).

A pesar de la fluidez del medio, la sedimentación en estos grupos se revela con una 'solidez' sorprendente. La prueba de que este proceso ha culminado emerge en el lenguaje de los participantes. Se evidencia en la convicción de frases como «es importante para nosotros» o «es lo que hicimos en el grupo». Esta convicción, cargada de énfasis y gestualidad, delata que una idea o práctica ha dejado de ser una opinión para convertirse en un 'punto de anclaje' para la identidad y la realidad compartida del colectivo.

Siguiendo esta lógica, identifico diversos tipos de sedimentación en la práctica de estos grupos. Aunque las objetivaciones logran una aparente solidez, cada tipo está matizado por pequeños detalles que configuran "tonos" de religiosidad digital muy diferentes. Es así como, en un espacio virtual de posibilidades teóricamente infinitas, la comunidad activamente construye y delimita su propio mundo, dotándolo de una forma y una coherencia particulares.

6.9 La sedimentación: anclajes conceptuales sólidos en el flujo digital.

El proceso de objetivación en estos grupos es una dinámica compleja, donde se despliegan recursos simbólicos —textos, memes, videos— para forjar un conocimiento religioso distintivo y adaptado al medio digital. Sin embargo, este proceso trasciende la mera consolidación de creencias. Este proceso, más que un simple diálogo, puede entenderse como un ejercicio de poder simbólico en el sentido de Bourdieu (1987). Representa la capacidad que el grupo ha ganado, mediante la negociación, para ratificar o incluso transformar su propia cosmovisión. La objetivación es, en última instancia, la lucha por definir la realidad.

La etapa final de esta dinámica constructiva es la sedimentación. Aquí, las ideas previamente objetivadas cesan de ser un foco de debate y cambian su estatus: se transforman en el marco de sentido ya establecido. Este sedimento social actúa como un referente, el prisma a través del cual toda nueva información es confrontada y legitimada. El indicador empírico clave de que una idea se ha sedimentado es, precisamente, cuando comienza a operar como un "dato por sentado": un punto de referencia que goza de una sólida y reconocida validez para interpretar nuevas situaciones. Esta fase me remite ineludiblemente al concepto clásico que mejor captura este fenómeno:

"Las experiencias se cristalizan en una tradición reconocible, que puede transmitirse a otros como un cuerpo objetivo de conocimiento. Este proceso transforma los significados subjetivos en hechos sociales, que se experimentan como una realidad estable y autónoma, más allá de los individuos que los originaron" (Berger y Luckmann, 1991).

La religiosidad digital que observé se sustenta, por tanto, sobre pilares conceptuales y ejes estructurales robustos, articulados a través de la interacción. Estos pilares definen un "nosotros somos identitario", anclado en construcciones que han sido sedimentadas y, crucialmente, vividas por el grupo. Es precisamente sobre este escenario de significados estabilizados que se centrará el siguiente análisis. El objetivo es comprender la identidad grupal —su definición y alcance— y explorar la riqueza de sus imaginarios narrados, aquellos que se manifiestan en lo que el colectivo, con perceptible solidez, ya da por sentado.

Un ejemplo particularmente ilustrativo de esta dinámica de sedimentación se manifiesta en el ya mencionado “culto mariano” presente en el grupo virtual católico. En este contexto, las ideas, narrativas y prácticas asociadas a la figura que denominan “la madre” se encuentran profundamente integradas, casi como un elemento inamovible, en el acervo simbólico del colectivo. Dichas ideas son interpretadas consistentemente desde un marco hermenéutico que estructura y dota de sentido sus prácticas religiosas digitales. Esta integración se hizo patente en una conversación etnográfica:

Bastián afirmó: “para nosotros la virgen es importante... yo creo que es algo que es como nuestro nomás... como que siempre se habla...”. Aquí, la expresión “es como nuestro nomás” y “siempre se habla” son indicadores claros de sedimentación: algo que ya no se cuestiona, que es parte de la identidad y que se referencia constantemente con una solidez experimentada.

Emilia complementó esta idea, señalando la historicidad y adaptación de esta devoción: “desde el principio que dijimos que no podemos dejar de tenerla presente... es como que lo heredamos del grupo (análogo)... pero acá es mucho más fácil...”.

Ante mi pregunta sobre esa facilidad, Emilia especificó la mediación tecnológica: “es que acá se comparten imágenes, noticias, o rezos en reels... hay cosas que bajo del Vaticano y las comparto... cosas así... rápido...”.

Bastián concluyó reforzando la centralidad de esta figura: “la virgen es como el centro... de lo que somos... no creo que cambie si ya es así...”. “Es como el centro”, “no creo que cambie si ya es así” –frases que denotan un anclaje identitario profundo y la percepción de inmutabilidad propia de un sedimento sólido que resiste la fluidez digital.

Al pedirle que profundizara en la idea de “centro”, explicó su impacto cotidiano y conductual: “es que como que vemos lo del sufrimiento... cosas de la caridad... incluso como nos tratamos, como que viene de su imagen... nos acordamos cada vez que enciendo el celo y me meto al grupo”.

En este intercambio, la sedimentación se evidencia en la construcción de la Virgen como un hecho social incuestionable; un “es así”, un “centro” para el grupo. Esta realidad se naturaliza mediante actos performativos digitales, como compartir Reels o noticias, que refuerzan su estatus de “herencia” adaptada al medio. La elección de estos formatos, además, responde a

una dimensión de eficiencia, a la percepción de que son una forma "más fácil" y "rápida" de transmitirla.

Se revela así una dinámica compleja. La alusión al grupo análogo muestra una continuidad temporal con la tradición, mientras que el uso de la tecnología subraya una reconfiguración tecnomediada. Lejos de desestabilizar, esta reconfiguración afianza la función estructural de la creencia.

Como investigador, me resultó llamativo observar la naturalidad con que estos recursos digitales se integraban en la expresión devocional, una fluidez que parecía disolver cualquier tensión entre lo sagrado tradicional y la inmediatez tecnológica de la plataforma. Al respecto comprendo cómo lo sagrado se materializa en protocolos digitales específicos, validando su autoridad y generando un marco ritualizado de acción donde lo mariano estructura identidades y legitima prácticas socio-religiosas emergentes, constituyendo un sedimento identitario-ritual que ancla con solidez la realidad religiosa digital del grupo.

En el grupo evangélico se identifica un proceso análogo de sedimentación, pero el contenido que se solidifica es fundamentalmente distinto. Si en el grupo católico se consagra la cosmología mariana, aquí se erige el "dominio de la palabra" como el referente identitario central. Pedro ilustra el establecimiento de esta norma fundacional al recordar el acuerdo inicial del grupo:

"Fue al principio que dijimos... no sé quién partió... que nos guiaríamos por la palabra... para que no saliéramos con otras [cosas]"

Su relato captura el momento preciso en que la comunidad, de forma consensuada, establece su única fuente de autoridad y traza una frontera explícita para evitar desviaciones doctrinales. La identificación de "la palabra" posee así un origen que, en la memoria colectiva, la comprendo como difuso o quasi-mítico ("no sé quién partió"), una característica común en las narrativas fundacionales que legitiman normas grupales, pero que no le resta fuerza en el imaginario religioso evangélico compartido. El indicador de sedimentación aquí es la referencia constante a "la palabra" como criterio último de validez y guía ("nos guiaríamos por la palabra"), que opera con una solidez inquebrantable para los miembros.

Esto plantea una pregunta crucial: ¿por qué el concepto de "la palabra" logra sedimentarse con tal fuerza, resistiendo la fluidez del medio digital? Su poder emana de una doble fuente. En primer lugar, de su profunda resonancia semántica con la herencia espiritual de la tradición evangélica. En segundo lugar, de su utilidad como principio hermenéutico práctico, una herramienta para vincular los fenómenos cotidianos con la fe compartida. El poder de este concepto me resulta palpable en la interacción. Su sola invocación marca un cambio en el registro conversacional, inyectando un tono de certeza que cierra filas ante el disenso. Funciona, así, como un acto de trabajo de frontera (Gieryn, 1983) que reafirma la solidez del consenso grupal.

Analíticamente, la sedimentación, ya sea del culto mariano o del dominio de la palabra, se manifiesta como un proceso clave que estabiliza con gran fuerza la identidad y la práctica religiosa en estos entornos virtuales. Su presencia constante en el discurso evidencia la centralidad que estos conceptos ejercen en el imaginario colectivo de cada grupo. Al organizar estas en una matriz cualitativa obtenemos la siguiente interpretación, mostrando cómo la "palabra" opera como un sedimento multifacético, pero siempre sólido:

Tabla nº 2: Análisis de acepciones conceptuales.

Dimensión Analítica	Extracto (voz del sujeto)	Interpretación Sociológica (análisis cualitativo)
<i>Palabra como condición</i>	<i>"El evangelio es eso... si no creyéramos que es así, seríamos cualquier cosa"</i> <i>(Fabián).</i>	La "palabra" opera como una condición <i>sine qua non</i> que estructura la realidad religiosa, actuando como sedimento fundante y organizador del sentido existencial grupal con una solidez percibida como vital.
<i>Palabra digital</i>	<i>"Por más WhatsApp que usemos... no usarla es andar sin guía... la usamos siempre"</i> <i>(Fran).</i>	La dimensión digital actualiza la significación tradicional de la "palabra", extendiéndola como recurso simbólico clave en un entorno digital, donde sigue funcionando como eje orientador con la misma solidez que en el contexto análogo.

Consenso sedimentado	<p><i>"Fue algo que no se habló mucho... como que sabíamos que no podemos separarnos de esto... igual ahora opinamos más... usamos como otras fuentes... pero lo principal es la palabra"</i> (Marcela).</p>	<p>Se evidencia un proceso de sedimentación colectiva donde, pese a la pluralidad de fuentes contemporáneas, la "palabra" permanece como núcleo incuestionable de la identidad y la praxis religiosa, un sedimento de gran solidez que resiste la diversidad.</p>
----------------------	--	---

El análisis de los relatos revela la función última de la sedimentación de un concepto como "*la palabra*": actúa como un "*puente sólido*" que conecta los mundos análogo y digital del grupo. Este puente garantiza la continuidad de la experiencia religiosa y previene conflictos identitarios al transitar entre ambos contextos. Se trata de un concepto de gran fuerza que, si bien siempre está presente, se manifiesta de formas diversas: a veces purista e institucional, otras, más actualizada y participativa. Así, este sedimento, recurrente y subyacente en su imaginario, opera como el pilar que legitima y da solidez a la práctica y al discurso del grupo.

Ante este escenario de conceptos sedimentados que operan como anclajes sólidos, y considerando que los procesos de construcción de la realidad suelen originarse en la interacción cara a cara, planteo la interrogante: ¿hasta qué punto son estos conceptos ya sedimentados explícitamente perceptibles para los miembros del grupo en su cotidianidad digital? O, alternativamente, ¿constituyen una transición tan internalizada que solo se hace manifiesta a través de un ejercicio reflexivo profundo, como el propiciado por la propia instancia investigativa? ¿Son conscientes de que actúan sobre un sedimento sólido?

La perspectiva del recién llegado es un lente privilegiado para observar la sedimentación en acción. Esto último metodológicamente me hace sentido ya que al no haber participado en las fases constructivas, se enfrenta a un universo simbólico ya configurado. Un ejemplo de ello lo observo en el testimonio de Víctor, recientemente incorporado al grupo evangélico, es iluminador al describir su percepción inicial:

"Vi que todo era ordenadito... bien bíblico... nada apócrifo o cosas así... como una palabra, pero todo en tecno jajaja... con imágenes... memes y reels [...]".

Su percepción de un sistema "ordenadito" y coherente —donde todo está "siempre en línea con la palabra"— es el indicador empírico más potente de la sedimentación. Revela que las normas ya no son una negociación, sino un hecho social dado por sentado, una institución que estructura la realidad del grupo con una solidez inquebrantable.

El relato de Víctor da cuenta de un sistema social percibido como cohesivo y funcional, organizado en torno a una fuente normativa central: "*la palabra*". Este sistema sedimentado, que el recién llegado no cuestiona, delimita tanto el qué se socializa —«*nada apócrifo*»— como el cómo se hace: “*todo en tecno... con imágenes... memes y reels*”.

En esta lógica, los recursos visuales no compiten con el concepto central, sino que asumen un rol complementario. Al integrarse de forma armónica con "*la palabra*", refuerzan la coherencia del discurso colectivo. La solidez de este sistema era palpable, enfatizada por los participantes no solo con palabras, sino con expresiones no verbales que delataban su profunda incorporación experiencial.

Resulta sociológicamente relevante que el orden establecido por la sedimentación no parece generar fracturas en quienes se integran tardíamente; se les presenta como una realidad naturalizada y sólida. El testimonio de Andrés, quien se incorporó en una etapa posterior, es un ejemplo elocuente de esta aceptación pragmática:

“es lo que ya está [...] yo no me voy a poner a pelear por algo que no me gusta... si entré después... además creo que tienen razón, por algo estoy acá... lo que me queda es hablar y meter la cuchara (participar) desde ahora en adelante... porque....como le digo, por suerte ya estaba todo listo, un poquito de timidez, pero ya hablo bien ahí”.

Su expresión —"es lo que ya está"— es un indicador potente de sedimentación. Revela la aceptación de una historia en la que no participó y, a la vez, una estrategia a futuro: la de integrarse y participar en la construcción de la realidad "desde ahora en adelante".

La pragmática aceptación de Andrés revela una dinámica clave: la emergencia de estructuras sólidas en un entorno aparentemente líquido. Al externalizar sus convicciones, los sujetos nutren corrientes simbólicas en el "espacio de flujos" (Castells, 1996). En este entorno, caracterizado por la "liquidez" baumaniana (Bauman, 2000), cada aporte obtiene una solidez que, aunque provisional, ejerce una fuerza real. Interpreto esta fuerza como un "campo gravitacional" que se puede analizar desde la sociología de Bourdieu (1977). El grupo funciona como un "campo social" donde se lucha por un capital simbólico, y el *habitus* acumulado orienta las acciones.

Pero, ¿dónde reside en última instancia el poder de este campo? El análisis me lleva a una conclusión de raíz fenomenológica. La fuerza del *habitus* y la estructura del campo solo se materializan cuando son percibidas y validadas por la conciencia colectiva. Las estructuras simbólicas solo "existen" en la medida en que son experimentadas como reales, evocando la máxima berkeleyana *esse est percipi* (Berkeley, 1982). Es por ello por lo que Andrés no obedece una regla abstracta: se alinea con una norma porque la mirada compartida de sus pares le confiere una solidez ineludible, una realidad que se le impone y que delimita lo legítimo.

Para los recién llegados, como Andrés y Víctor, el marco predefinido del grupo no genera una disonancia cognitiva aparente. Por el contrario, es recibido como un beneficio: les proporciona un escenario ordenado que simplifica la navegación social y religiosa. Esta estructura los protege de un entorno digital que, de otro modo, podría resultar abrumador en su infinita flexibilidad. La aceptación pragmática de este orden es, en sí misma, la prueba más contundente de la solidez alcanzada por la construcción social del grupo.

La sedimentación de un concepto identitario demuestra que la vida del grupo trasciende la suma de posturas individuales para convertirse en un proceso de construcción de fundamentos. Para analizar este proceso, se parte del modelo de Berger y Luckmann (1991), pero se argumenta que debe ser adaptado para dar cuenta de la especificidad del entorno digital.

En primer lugar, la externalización en el "espacio de flujos" (Castells, 1996) adquiere un carácter ineludiblemente performativo donde cada expresión es una "puesta en escena" (Goffman, 1959). En segundo lugar, la objetivación se ve transformada. Por un lado, es acelerada por la velocidad de la circulación de la información, que permite una rápida cristalización de significados (cf.

Collins, 2004). Por otro lado, como nos recuerda Zygmunt Bauman (2000), esta solidificación es siempre "líquida", precaria y sujeta a reconfiguración. Además, este proceso no es orgánico; está mediado y constreñido por las *affordances* de la plataforma y sus lógicas algorítmicas (Gibson, 1979; Van Dijck et al., 2018).

A pesar de esta complejidad estructural, el motor del sistema se revela en la microsociología de la convicción. La frase de Mario —“es como si sintiera que es lo mejor”— es la clave. Muestra cómo la adhesión subjetiva, una certeza de orden afectivo y moral, funciona como la energía primaria que impulsa a los sujetos a externalizar, a participar en la objetivación y a sostener una realidad grupal que, aunque parezca sólida, está en perpetua y fluida negociación. Esto nos condujo a la sedimentación, que emerge como un anclaje sorprendentemente sólido. Las repeticiones rituales y narrativas se fijan en el ciberespacio como estructuras de una "tradición digital" (cf. Hine, 2015). Esta solidez, no obstante, convive en tensión permanente con la fluidez de la red, exigiendo un mantenimiento constante de relatos y prácticas para sostener la identidad colectiva.

6.9.1 Otros conceptos sedimentados: género e igualdad en la norma digital.

El proceso de sedimentación, sin embargo, no solo erige los grandes pilares teológicos del grupo —el culto mariano o el dominio de "*la palabra*"—, sino que también se extiende a los elementos más mundanos que sostienen su vida social. Son las normas de interacción las que actúan como un mortero invisible, uniendo los ladrillos de la comunidad. Nacidas de la misma negociación y objetivación, estas pautas de acción alcanzan con el tiempo una perceptible solidez, modelando activamente la dinámica cotidiana del grupo.

Al observar a estos grupos, constato que más allá de los grandes pilares conceptuales —aquellos percibidos como inamovibles—, la cohesión del grupo se sostiene en una estructura más intrincada. Los participantes reconocen de inmediato otras vigas maestras y muros de carga: elementos menos explícitos, pero vitales para su organización interna y su semántica compartida. Estos componentes se presentan también como verdades indiscutibles, aceptados como fundamentos que otorgan un sentido particular a su religiosidad. Esto me revela una

sedimentación en múltiples niveles, donde la solidez no solo se encuentra en las grandes doctrinas, sino en el tejido mismo de las prácticas cotidianas.

Un caso paradigmático de sedimentación de una norma social emerge en torno a la igualdad de género en el grupo evangélico. El testimonio de Carlos refleja cómo este principio se ha consolidado como un pilar de su identidad:

“Nosotros no tenemos ninguna duda de que la mujer tiene el mismo derecho... acá ellas pueden hablar y decir lo que se quiera... ya hemos hablado hace tiempo del machismo en las iglesias y dijimos que acá eso no pasaría.”

El relato de Carlos es una crónica en miniatura de la construcción de la realidad. Alude a una historia de negociación colectiva explícita («ya hemos hablado hace tiempo»), que ha transitado hacia un presente donde el consenso es una regla incuestionable («acá eso no pasaría»). Estas dos expresiones son indicadores empíricos de un ciclo completo: una norma que fue externalizada y objetivada, y que ahora opera como un sedimento de notable solidez.

Al observar a Carlos y a otros miembros, constataba una convicción genuina al abordar este tema. Sus posturas y entonaciones no transmitían un mero acuerdo normativo, sino un profundo compromiso ético internalizado. Este compromiso es el fruto de aquella deliberación pasada, que ahora funciona como un hecho social consumado y sólido en su ágora digital. Se aprecia así un tránsito fluido a través de todo el ciclo de la construcción de la realidad: desde la externalización y la objetivación, hasta la consolidación final de la norma en la sedimentación.

La sedimentación de este principio se apoya, además, en la curación y difusión de recursos digitales externos. El testimonio de Caro, del grupo evangélico, ilustra este mecanismo a la perfección:

“Buscamos en internet prédicas bien buenas... cortitas... que dicen que no hay diferencia... de género... yo, cuando las encuentro, las comarto....”

Su relato devela una estrategia clave. La selección y difusión de estas "prédicas bien buenas" no solo contextualiza la discusión interna; fundamentalmente, la legitima al recurrir a autoridades externas reconocidas. Este acto de "compartir" agiliza el consenso y se convierte en parte del propio proceso que solidifica la norma grupal.

El concepto de igualdad, aunque firmemente sedimentado, revela sutiles matices interpretativos. Si bien la base común es un explícito rechazo al machismo, emergen distintas tendencias. La primera, representada por Sara, defiende una igualdad en el trato cotidiano, donde "*somos iguales [...] en que no nos separamos por grupo*". Sin embargo, este principio coexiste con la aceptación de que, si se apela a la doctrina, "hay diferencias claras" y que "*uno tiene que adoptar su rol*". En esta perspectiva, la equidad en la participación grupal no niega la persistencia de roles diferenciados que emanan de una tradición teológica ya sedimentada.

Por otro lado, emerge una segunda postura, más liberal o contextualizada, articulada por Caro. Su interpretación propone una hermenéutica histórica: reconoce que ciertos versículos "*se escribieron en una época distinta... más machista*" y, por tanto, concluye que "*eso no aplica*" al presente. La coexistencia de esta visión con la anterior, bajo el mismo y sólido sedimento de que "*somos iguales*", revela algo fundamental sobre la sedimentación. No siempre elimina los matices interpretativos; a veces, establece un marco de sentido lo suficientemente robusto como para albergar distintas posturas sin que se fracture el acuerdo principal.

Al escuchar esta postura liberal sobre la igualdad, surgió en el análisis la interrogante sobre su posible conexión con discursos feministas seculares. Sin embargo, antes de que pudiera indagar, la propia Caro se anticipó, trazando una frontera explícita y tajante. Su aclaración fue espontánea y contundente: "*igual... esto es todo doctrinal... no tiene nada que ver con las marchas... no va por ese lado*". Este es un acto de trabajo de frontera deliberado, un mecanismo para asegurar que su hermenéutica sobre la igualdad se entienda como un desarrollo interno de la fe, y no como la importación de una ideología externa.

La aclaración proactiva de Caro fue conceptualmente clara. Percibí en ella una clara intención de establecer límites, de circunscribir su discurso de igualdad al ámbito estrictamente religioso-doctrinal. Fue un acto de "trabajo de frontera" (Gieryn, 1983) realizado en tiempo real, crucial para

mantener la "pureza" del sedimento grupal y protegerlo de influencias externas. Su afirmación me permitió comprender que, para este grupo, la igualdad se articula y legitima exclusivamente en términos doctrinales internos. Su manifestación empírica, por tanto, es la participación equitativa dentro del propio grupo, consolidando este principio como un pilar de su identidad ciberreligiosa.

En el grupo católico, al comparar sus narrativas, identifico matices interpretativos distintos. Aquí, las diferencias de género son asumidas como parte de la identidad, pero se neutralizan en la práctica digital. Ana lo ilustra con una eficacia notable. Primero, reconoce una feminidad anclada en el culto a la Virgen María —“somos más femeninas... somos marianas jajaja”— para, inmediatamente, suspender su relevancia en el ágora virtual: “pero cuando *hablamos* en el grupo... *hablamos*”. Su testimonio es clave: la práctica participativa en el espacio digital parece crear una zona donde los roles de la tradición, aunque no se niegan, quedan en suspenso en favor de una interacción más horizontal.

Es crucial destacar, sin embargo, que esta diferencia identitaria (“somos marianas”) no se traduce en una restricción participativa en el grupo. Esto es posible porque la sedimentación del culto mariano coexiste y se integra con otra norma igualmente sólida: la de la igualdad en la práctica discursiva. El resultado es un universo simbólico lo suficientemente robusto y sofisticado como para integrar aparentes tensiones sin que se generen fracturas. La solidez de su construcción social se manifiesta, precisamente, en esta capacidad de contener la complejidad.

En el grupo católico, la igualdad de género se articula mediante una convergencia de sedimentaciones: el principio de equidad discursiva se fusiona con la tradición del culto mariano. Esta narrativa es notablemente homogénea y se refleja con consistencia en los relatos de los miembros varones. Bastián, por ejemplo, reproduce esta misma lógica. Por un lado, afirma la igualdad en la práctica —“somos iguales... como los mismos derechos”—, pero por otro, la matiza con una diferencia de esencia anclada en la tradición: “*igual* son más femeninas... pero *también* tienes otros dones”. Su testimonio es una prueba de cómo el grupo resignifica la esencia mariana para adaptarla a su interacción digital.

Como investigador inmerso en estas dinámicas, percibo que la sedimentación (cf. Berger & Luckmann, 1991) nunca se consuma en un ambiente pacífico; se vive, más bien, como un pulso

constante entre el anclaje y la mutación. Cada mensaje compartido actúa como un rito que busca erigir una "tradición digital", pero colisiona simultáneamente con la naturaleza líquida de la red (cf. Bauman, 2000) y con las lógicas algorítmicas que ensalzan lo viral por sobre lo consagrado (cf. Campbell, 2012). La construcción de la realidad religiosa en el ciberespacio, por tanto, se define por este tenso "tira y afloja". Es un delicado equilibrio entre el impulso estabilizador de la sedimentación y las fuerzas disruptivas de la innovación, un pulso que redefine sin cesar las fronteras de lo legítimo.

6.10 El universo simbólico religioso y digital: una discusión sociológica.

En este capítulo, he buscado trazar el viaje de la construcción de la realidad en estos grupos. El análisis constata que este camino, si bien sigue la ruta de Berger y Luckmann (1991), es profundamente alterada por el terreno digital. Las lógicas de la red (cf. Campbell, 2012; Baym, 2010) transforman la externalización en un acto performativo y la objetivación en una negociación constante. Y sin embargo, a pesar de este camino sinuoso y líquido, el destino al que se llega es uno de notable solidez. La tesis que se impone es que, en estos grupos, el proceso reconfigurado culmina en una sedimentación fuerte, un anclaje robusto para su universo simbólico e identitario.

Esto me conduce a una pregunta central: ¿logran estos grupos articular un universo simbólico armónico en las precarias condiciones de la mediación digital? A pesar de la volatilidad de las plataformas, la facilidad de abandono o la sobrecarga informativa, el análisis sugiere una respuesta afirmativa, sustentada en la solidez de la sedimentación lograda. Los universos simbólicos así creados (cf. Berger & Luckmann, 1991) funcionan como el marco de referencia para la experiencia vivida. El testimonio de Julio, que siente que en el grupo "*hay más sintonía*", o el de Marta, que lo percibe "*todo ordenadito*", son la evidencia empírica de este logro. Sus relatos no solo expresan pertenencia; prueban que, a pesar de la inmaterialidad, han construido normas y significados que se viven como un "orden" compartido y externo.

Para comprenderlo, tenemos que el proceso de legitimación, crucial para dotar de plausibilidad a la realidad del grupo (cf. Berger & Luckmann, 1991), se reconfigura en el entorno digital. Una de sus formas es la extensión de la legitimación teórica análoga al espacio virtual. Rut, por ejemplo, lo ilustra al afirmar la persistencia de núcleos doctrinales inalterables: "*creer en que el infierno*

existe [...] que todos somos pecadores [...] eso no cambia en el grupo [virtual]”. Su frase evidencia cómo la cosmovisión tradicional se importa para validar y dar coherencia a la realidad digital compartida.

Sin embargo, esta legitimación convive con un constante trabajo de frontera (cf. Gieryn, 1983). Este es el mecanismo de mantenimiento del universo simbólico: A través de la constante negociación de lo que consideran “auténtico”, el grupo se protege activamente contra la anomia o la influencia de discursos externos que perciben como una amenaza a su coherencia.

El testimonio de Juan, del grupo evangélico, revela el mecanismo de este control social interno. La condición que lo posibilita es la intimidad de un grupo pequeño: “*la gracia es que somos poquitos... nos cachamos... nuestras mañas y todo eso*”. Este conocimiento mutuo es el que habilita la sanción inmediata frente a una desviación doctrinal. Como él mismo afirma, “*si alguien dice una tontería se le para altiro*”. Se trata, por tanto, de un resguardo colectivo y muy sólido de los límites conceptuales del grupo, un acto que consolida su narrativa identitaria y su coherencia teórica.

Un proceso de control social comparable, aunque con matices de mayor flexibilidad, se observa también en el grupo católico. Ana describe esta “*diversidad controlada*”: por un lado, rechaza la idea de “*una sola opinión... como en la iglesia*”, pero por otro, acota que las interpretaciones son “*poquititas*” y que, en el fondo, “*no es que salgan con algo nuevo*”. Los mecanismos de control para gestionar esta diversidad son sutiles. Operan a través de la persuasión, la corrección discursiva y la reafirmación de normas, más que mediante sanciones formales. Mediante esta estrategia, el grupo logra un doble objetivo identitario. Por un lado, preserva una diversidad controlada que los diferencia de la rigidez de su referente eclesial análogo. Por otro, y de forma simultánea, previene activamente la irrupción de la anomia en su propio y frágil universo simbólico.

Frente a todo lo expuesto, la pregunta sobre la posibilidad de construir un universo simbólico sólido en un medio líquido encuentra una respuesta afirmativa. El análisis revela que esto es posible a través de un ciclo incesante de construcción social, compuesto por una externalización performativa, una objetivación negociada y una sedimentación defendida por un trabajo de

frontera. La solidez de este universo no es, por tanto, una propiedad inherente al medio, sino un logro colectivo; el producto de la agencia y el trabajo constante de sus miembros.

La investigación me lleva a postular, además, la contingencia radical de estos espacios. ¿Sería concebible su perdurabilidad sin alguno de los eslabones fundamentales que he descrito? El análisis de la solidez de los sedimentos observados sugiere que la ausencia de uno solo de ellos introduciría una fragilidad insostenible. Es aquí donde el hallazgo adquiere una resonancia sociológica más amplia. Este "logro colectivo" puede ser interpretado como una respuesta a escala micro al problema fundamental del orden social en la modernidad tardía. Muestra cómo, frente a la fluidez y la potencial anomia, los actores sociales continúan siendo capaces de generar, a través de la interacción simbólica, los fundamentos de la cohesión y el sentido compartido.

Concluyendo, este capítulo ha cartografiado el itinerario que transforma un simple grupo de WhatsApp, nacido de un mandato institucional pragmático, en una vibrante comunidad de sentido. El análisis revela una suerte de alquimia social digital, cuyo catalizador no es la oración compartida ni el estudio doctrinal, sino un elemento inesperado y paradójico: la transgresión discursiva. Es en este ritual de riesgo compartido donde la vulnerabilidad se transmuta en lazo y la complicidad se solidifica en confianza, demostrando que en la ecología de la red, la cohesión no se construye desde la obediencia a la norma, sino desde la creación colectiva de un espacio seguro para su cuestionamiento.

La identidad que emerge de esta matriz de confianza no es, por tanto, un mero reflejo digital de su contraparte analógica. Es una identidad curatorial, forjada en el ejercicio de una soberanía hermenéutica conquistada. Estos jóvenes actúan como curadores de su propia fe, deambulando por el vasto archivo de su tradición para decidir qué reliquias simbólicas merecen ser exhibidas en su nuevo museo digital, qué dogmas requieren una nueva ficha interpretativa y qué prácticas, sencillamente, deben permanecer en el depósito del olvido. El "sello" identitario que construyen es el resultado de este meticuloso trabajo de bricolaje, donde la pertenencia no se define por la adhesión pasiva, sino por la agencia activa de seleccionar, adaptar y, en última instancia, reescribir lo que significa ser creyente. Así, este capítulo demuestra que el acto más potente en la construcción de una comunidad religiosa contemporánea puede no ser ya la repetición del

catecismo, sino el coraje colectivo de susurrar nuevas preguntas en la intimidad resonante de la red.

VII. Conceptualizando la religiosidad digital: una síntesis emergente.

"La religión digital no se trata simplemente de que la religión se traslade a internet, sino de cómo los medios y los espacios digitales se integran en la práctica y la comprensión de la religión."

(Campbell, 2012).

El análisis precedente revela que estos grupos construyen un universo simbólico habitable: un ecosistema digital que, anclado en sus propios consensos, satisface sus necesidades comunitarias y espirituales. El acceso a este espacio, sin embargo, adquiere en sí mismo la significación de un ritual contemporáneo. En esta dinámica, el gesto cotidiano de deslizar un dedo sobre la pantalla —en resonancia con lo que Campbell (2010) describe como la transformación de íconos en umbrales simbólicos— se configura como la puerta de entrada a un microcosmos donde lo sagrado se codifica en píxeles. Se constituye así un ecosistema semiótico-digital cuyas referencias religiosas permean los intersticios de la vida diaria de sus participantes.

Se generan así narrativas que operan como auténticas cartografías existenciales para orientarse en un mundo incierto. Lejos de ser meros ornamentos, estas producciones discursivas se erigen en un capital simbólico fundamental (cf. Bourdieu, 1984). Este capital se traduce en recursos cruciales con una doble función. Hacia adentro, ofrece validación identitaria, la sensación de que, como dice Lucía, "*somos poquitos [...] somos como uno solo*". Hacia afuera, facilita la navegación en la pluralidad de sentidos de la modernidad, una protección para que, en palabras de Sara, puedan estar "*juntitos así no nos perdemos*".

Al analizar estas dinámicas, se desvela una paradoja fundamental: Mientras la religión análoga históricamente privilegió la inclusión masiva, sus contrapartes digitales a menudo instauran un régimen de exclusividad lingüística. El dominio de un "*criptolenguaje socioreligioso*" específico del grupo se convierte, así, en un requisito tácito para la plena integración. Esta dinámica lingüística funciona como un poderoso mecanismo de establecimiento de fronteras simbólicas (cf. Lamont, 1992). Su propósito es diferenciar a los iniciados, quienes dominan los códigos y

sobreentendidos, de los externos. La consecuencia para quienes no adquieren esta competencia comunicativa es la marginación. Tal como ocurre en otros grupos estudiados (cf. Hutchings, 2018), corren el riesgo de quedar relegados a una periferia silenciosa.

Pertenecer a estas comunidades es, fundamentalmente, encarnar y expresar lo sagrado en el lenguaje de los artefactos digitales. Sus miembros no son simples consumidores; son activos co-creadores de una religiosidad digital que se apropiá del espacio virtual y lo convierte en su propia sustancia expresiva. Esta dinámica se nutre de una "fe portátil" (cf. Chayko, 2014), una trascendencia fragmentada que se recomponen en el flujo de la interacción. Es un proceso de construcción social que no solo explica o legitima su mundo, sino que, en su acto más profundo, logra santificar la propia vida cotidiana, entretejiéndola con lo divino a través de la pantalla: la religiosidad digital en construcción permanente.

7.1 La religiosidad digital: la experiencia desde lo individual a lo colectivo.

La religiosidad digital en estos grupos se articula en torno a una tensión fundamental: nace como experiencia íntima, pero solo se consolida en la validación colectiva. Esta dinámica actualiza, en un nuevo escenario, la dialéctica que Émile Durkheim (2012) identificó como la fuente de lo sagrado: la que existe entre la conciencia individual y la efervescencia del grupo. En la nueva ágora digital, esta efervescencia se manifiesta a través de micro-rituales cotidianos: las oraciones se vuelven cadenas de mensajes, la solidaridad una cascada de reacciones y el envío de un versículo un gesto de comunión, actos que dotan de una densa textura social a la fe online.

En estas plataformas, por tanto, la subjetividad religiosa se objetiva, transformando una vivencia íntima en un hecho social observable y archivable. Dado lo analizado, comprendo a esta dinámica como una reconfiguración de la experiencia religiosa propia de la modernidad tardía, una respuesta a su tensión central: la coexistencia de la fluidez individual con una intensificada necesidad de anclaje comunitario (cf. Bauman, 2000). No obstante, es crucial reconocer que esta objetivación digital ocurre dentro de una infraestructura que opera bajo la lógica del "capitalismo de la vigilancia" (Zuboff, 2019), añadiendo una nueva capa de complejidad y poder a la forma en que la fe se vive y se expresa hoy.

La raíz de esta religiosidad digital reside en la primacía de lo íntimo: una convicción interna que precede a la pertenencia grupal o a la adopción de dogmas. Emilia, del grupo evangélico, lo sintetiza con una lucidez elocuente. La religiosidad, afirma, "es de uno", y su condición fundamental es que "*nazca desde dentro*", pues "*por más que te digan que tienes que creer... si no te nace, no vas a creer*". Y es Emilia quien arremete con una sentencia que resume la filosofía doctrinal de grupo evangélico al afirmar: "*si al final... no creo y está... la salvación es personal*". Su perspectiva, confirmada en otros relatos, devela el vector de esta fe digital: se gesta desde la interioridad del sujeto hacia el colectivo. Es un proceso que invierte la lógica de los modelos de socialización más tradicionales, donde la institución suele definir lo sagrado y transmitirlo al individuo.

En estos grupos, observo que no predomina el sermón impositivo, sino la elección activa de creer y de manifestar esa fe. Los individuos canalizan su sentir religioso —esa "chispa" interna— hacia un sistema social digital que, de forma interactiva, le confiere estructura, resonancia y significado a la experiencia personal. Percibí en la firmeza de la voz de Emilia la encarnación de este proceso: una convicción genuina sobre el origen interno de la fe, una autenticidad que se revela como el motor para buscar en el grupo el espacio de validación y amplificación de ese sentir individual.

La concepción de una religiosidad que brota desde lo íntimo y busca su cauce colectivo no es exclusiva de un grupo; se refleja con notable sincronía en el ámbito católico digital, sugiriendo una tendencia más amplia en la juventud contemporánea. Como bien lo sintetiza Bastián, un miembro de esta comunidad: '*no es como la religiosidad [...] ehh, media obligada[...] cuando uno va a misa [...] acá es porque nace de dentro [...] uno discute lo que cree*'. Esta convergencia discursiva entre participantes de tradiciones aparentemente distintas —evangélica y católica— es más que una coincidencia; revela un cambio cultural profundo en la forma de vivir la fe en la modernidad tardía.

Esto evidencia un claro distanciamiento de modelos de religiosidad heredada o pasivamente aceptada. En su lugar, emerge una fe que se teje activamente en la intersección entre la biografía individual y las posibilidades expresivas que ofrece el entorno digital colectivo. Por tanto, asistimos a un proceso de autoconstrucción y negociación del sentido religioso, donde la capacidad de resignificación individual —como 'uno discute lo que cree'— se vuelve central. Esto

resuena, quizá, con la creciente reflexividad que caracteriza al individuo contemporáneo según Giddens (1991).

No obstante, interpretar la religiosidad digital como un acto meramente solipsista o individualista sería una simplificación analítica que no haría justicia a su riqueza empírica. Esa convicción interna, esa 'chispa' descrita por Emilia, no permanece confinada; busca activamente un espacio de resonancia. Para trascender de un sentir personal a un acto religioso validado y significativo, es imperativo que se manifieste en el espacio grupal. Lucía, del grupo católico, lo articula con claridad meridiana: "*En el celo [...] yo busco al grupo porque siento que lo necesito [...] me gusta verlos y sentirme ahí [...]*". Esta búsqueda activa no es un uso instrumental de la tecnología, sino un ritual de pertenencia recurrente en la era digital, de profundo significado social. Este '*sentirse ahí*' —esta búsqueda de conexión— puede entenderse, desde Erving Goffman (1967), como la participación en un orden interaccional digital que, a través de micro-rituales de reconocimiento, permite a los individuos afirmar su 'yo' religioso y su membresía en el colectivo.

La observación de la frecuencia y el tono de las interacciones digitales reveló que la necesidad de "sentirse ahí" no era trivial. Reflejaba una intensa búsqueda de conexión y reconocimiento, un anhelo de comunidad frente a la fragmentación. Así, el espacio grupal digital se erige como el destino donde el sentir religioso individual se articula. Esta dinámica, que resuena con la noción de una "religiosidad vivida" (Ammerman, 2003), se enfrenta a la precariedad del medio digital, un flujo constante y efímero. Es precisamente aquí donde los procesos de objetivación y sedimentación de significados actúan como mecanismos cruciales. Estos contrarrestan la volatilidad, permitiendo la construcción de una solidez simbólica. Sin embargo, esta solidez difiere en su textura de la analógica: es una solidez dinámica, dependiente de la reafirmación interactiva. Su resiliencia se teje en la constancia del vínculo, más que en la inmutabilidad del soporte.

Entonces me pregunto: ¿cómo se sostiene lo sagrado y se construye una realidad sólida en un flujo comunicativo tan potencialmente volátil? La respuesta, percibo, emerge de la práctica misma. En este sentido, Julio, del grupo virtual evangélico virtual, lo ilumina con su testimonio: "*Si no escribiera lo que siento [...] creo que sería mezquino [...] puede servir a alguien [...] o podemos hablarnos de esto [...]*". Su expresada necesidad de compartir y externalizar este sentir

religioso se revela como un potente mecanismo de validación y construcción colectiva. En cada mensaje, cada expresión vertida, se gesta un acto performativo que no solo dialoga con las ideas de Austin (1962), sino que edifica y cimienta la realidad social de este grupo.

Lo que me parece verdaderamente revelador, entonces, no es solo la sincronía observada entre las prácticas de grupos digitales católicos y evangélicos. Es, en cambio, la manera consistente en que ambos tipos de colectivos gestionan la tensión individuo-grupo en el entorno digital. Logran transformar la vulnerabilidad inherente a la expresión de la fe personal en una infraestructura religiosa compartida, digitalmente mediada, pero socialmente robusta y resiliente. Esto se logra, precisamente, gracias a los procesos continuos de externalización, objetivación y sedimentación.

Reflexionando sobre este punto, me parece interesante constatar cómo la tecnología no es un mero canal neutral para transmitir la religiosidad. Actúa, en cambio, como un catalizador que reconfigura la propia experiencia religiosa en su génesis y manifestación. Como argumentaba Lucía, con esa reflexión tan lúcida: "*no es lo que pienso sola [...] es ahora todos [...] como hermanos*".

Lejos de diluirse en la virtualidad, la intimidad de la religiosidad parece encontrar en ella nuevas formas de expresarse y fortalecerse. Esto ocurre mediante la conexión constante y la validación recíproca facilitada por las posibilidades de las plataformas. Pienso, dado ello, en la inmediatez comunicativa, la persistencia del chat que permite un seguimiento continuo de las conversaciones, y las notificaciones que convocan la atención del grupo.

Lo que emerge no es una religión disminuida por el medio digital, sino una religiosidad digital adaptada, resiliente y profundamente social. Esta se teje en los micro-intercambios cotidianos que, en su conjunto y al sedimentarse, delinean una nueva cartografía de lo sagrado en la contemporaneidad.

Esta cartografía se ancla en la interacción y la co-construcción digital. Es, quizás, más personalizada y reticular, menos dependiente de los anclajes geográficos tradicionales y más tejida en flujos de interacción afectiva y comunitaria, donde la trascendencia se experimenta en

la inmediatez del vínculo digital. Para comprender más a fondo esta dinámica, debemos adentrarnos en la naturaleza misma de esa religiosidad que emana de lo individual y busca su consolidación en lo grupal.

7.2 La religiosidad interior: ¿un preludio a la expresión grupal y su codificación?

Llegado a este punto, comprendo que la religiosidad digital, en su momento primigenio, emerge como una resonancia interna, una "chispa" en el sentir del creyente. Esta pulsión por externalizar la fe, por compartir una convicción íntima, puede ser interpretada como la manifestación subjetiva de la búsqueda de "efervescencia colectiva", aquel concepto central de Émile Durkheim (2012) que sitúa el origen de lo sagrado en la energía generada por el grupo reunido. En este instante inicial, la experiencia parece disolver las fronteras confesionales; es el momento previo a un "big bang" simbólico-digital.

No obstante, esta homogeneidad inicial es una ilusión superficial. Si bien la pulsión puede ser universal, los significados que se le atribuyen y las formas en que se canaliza divergen profundamente. Un análisis detenido de los relatos revela una compleja heterogeneidad, inscrita en el ADN simbólico de cada tradición. Esto reorienta la pregunta sociológica fundamental: ya no se trata de por qué se externaliza la fe, sino de cómo los diferentes "vocabularios" culturales y teológicos de cada grupo (católico y evangélico) moldean esa externalización, dando lugar a formas de religiosidad digital que, aunque nacen de una chispa similar, florecen en ecosistemas simbólicos distintos.

Para deconstruir esta aparente paradoja, resulta útil retomar la metáfora de la "chispa", un término profundamente arraigado en el campo semántico del grupo evangélico virtual. Es más que una simple expresión; en la voz de Pedro, miembro activo de este colectivo, la chispa se corporeiza y se vuelve casi tangible. Al afirmar "*Es como si tuviera mucho que decir [...] no sé [...] es difícil, pero hay que decirlo porque lo llevamos en el alma*", y acompañar sus palabras con un elocuente gesto de apuntarse al pecho, Pedro no solo ilustra la metáfora: la vive. Su gesto y sus palabras configuran un dato etnográfico que revela la intensidad de esa pulsión interna, el imperativo de externalizar lo que "*se lleva en el alma*"

La acción comunicativa de Pedro —tanto verbal como no verbal— encarna la religiosidad en este instante de externalización. Esta manifestación se alinea con la acción social afectiva y orientada por valores que Max Weber (1978) describió, y expone, a su vez, un desafío hermenéutico fundamental: la ardua labor de traducir lo inefable. Es decir, esa vivencia religiosa interna, cargada de emoción y subjetividad, a un código lingüístico comprensible y socialmente validado por el grupo. Un acto que, sin duda, exige una performance y una negociación constantes.

En contraste, el testimonio de Sara, también miembro del grupo evangélico, desmonta cualquier lectura esencialista o puramente emotiva de la "chispa", añadiendo capas significativas de complejidad a las motivaciones para externalizar la fe. Su voz nos dice: "*Casi siempre se basa en la doctrina [...] pero a veces es por algo injusto que veo en la iglesia y que me carcome [...] otras veces es por un himno [...] no siempre es lo mismo*". Su perspectiva revela la polisemia inherente al impulso comunicativo de lo sagrado en este contexto digital y juvenil. Lo que se exterioriza digitalmente oscila, así, entre la reproducción de la ortodoxia doctrinal ("la doctrina"), la formulación de una crítica institucional (lo "injusto") y la expresión de una sensibilidad estética devocional (el "himno"). Se trata, en definitiva, de un impulso robusto que trasciende la mera emoción etérea descrita inicialmente, anclándose en distintas dimensiones de la experiencia religiosa y social. Esta variabilidad en las motivaciones, lejos de ser caótica, parece sintomática de las dinámicas internas del grupo y las "caras" que los sujetos desean proyectar dentro de él.

Así, lo que se origina como un sentimiento religioso individualizado —esa "religiosidad interior" que surge de mis aproximaciones microsociológicas a este fenómeno— encuentra cauces sociales que lo dirigen hacia fines observables en la interacción digital. Esa religiosidad personal, al manifestarse comunicativamente, al ser externalizada, se impregna de matices contextuales y estratégicos, adaptándose al espacio grupal y a las expectativas percibidas.

Sofía, participante del grupo católico virtual, lo ilustra a la perfección. Ella señala que "*Casi todo lo que me nace decir tiene que ver con lo que vivimos [...] nosotros como jóvenes [...] como la religión [...] el grupo puede ayudar [...]*". Con estas palabras, Sofía no solo define una orientación religiosa anclada en la cotidianeidad inmediata y en las preocupaciones generacionales, sino que además sistematiza el momento de su expresión: "*Cuando se da la ocasión [...] y tengo la idea*

clara[...] la digo". Esto sugiere una externalización estratégica, ajustada a la pertinencia percibida dentro del colectivo digital, un acto performativo que busca maximizar su impacto y recepción.

No obstante, esta forma de externalización —un aspecto ya abordado en el capítulo precedente al hablar de las modalidades comunicativas— presenta variaciones significativas incluso dentro del mismo grupo católico. Esto evidencia la negociación constante de lo que se considera una externalización religiosa legítima. Ana, por ejemplo, disiente de la perspectiva de Sofía, comentando: "*o sea, nos preocupamos por lo que nos pasa a cada rato[...] no sé[...] no siento eso cuando quiero decir algo[...] tiene que ser algo más trascendente[...] no sé[...] ser buen católico[...]*". Su respuesta introduce una negación de la focalización en lo inmediato, proponiendo, en cambio, una visión anclada en nociones religiosas más amplias y normativas, como el imperativo de "*ser buen católico*".

La perspectiva de Ana sugiere que el sentimiento religioso individual, para ser comunicativamente legítimo en el grupo y alcanzar la esfera de lo socialmente relevante, debe transformarse. Es decir, trascender lo puramente personal y adquirir un carácter colectivo y doctrinalmente orientado. No basta con el relato experiencial de la vida cotidiana; se requiere un propósito religioso explícito que lo eleve a un plano de "trascendencia".

Pude notar en la inflexión de la voz de Ana, y en la de otros participantes que expresaban visiones similares, una cierta solemnidad al invocar esta "trascendencia". Esto marcaba una distinción clara respecto a la comunicación de asuntos más mundanos, como si se activara un registro discursivo diferente y más formal al abordar el "deber ser" religioso o la fe en un sentido más "puro".

Este énfasis en una dimensión trascendental del sentimiento religioso también se manifiesta en el grupo evangélico, aunque adquiere un matiz particular: en algunos casos, se fundamenta en una aprehensión hacia el futuro y las preocupaciones escatológicas. Caro lo expresa con notable precisión: "*me nace hablar de lo que pasará[...] da miedo con tanta guerra[...] lo del calentamiento global[...] me nace eso, si tengo la idea clara la digo*".

Aquí, la externalización, impulsada por un temor que podría interpretarse como una forma de ansiedad existencial colectiva ante la incertidumbre del mundo —quizás un eco micro-social de lo que Beck (1992) denominó la "sociedad del riesgo"—, se transforma en una idea concreta ofrecida al debate grupal digital. Observo nuevamente cómo este "temor", aunque visceral y sentido, parece mantenerse en una fase pre-comunicativa hasta que alcanza un umbral de claridad y potencial dialógico, lo que se resume en su "si tengo la idea clara". Esto sugiere un proceso de maduración interna y adaptación performativa antes de su socialización digital.

Este intento de transformar el sentimiento en una idea compatible en el grupo evangélico, al igual que en el grupo católico, presenta matices variados y diversas posibilidades en su articulación, reflejando la complejidad de la religiosidad interior y sus impulsos de externalización. Lo podemos sintetizar en varias expresiones semánticas mediante la siguiente matriz cualitativa, que emerge del análisis comparativo de los relatos:

Tabla nº 3: Descripción de acepciones conceptuales de “sentimiento”

Categoría del sentimiento	Extracto (voz del sujeto)	Interpretación Sociológica
Sentimiento profético	<p><i>“a veces me nacen ganas de llamar la atención... decir que lo que hablamos no está correcto... no se guía por la palabra”</i> (Rut).</p>	Expresa la necesidad individual, anclada en la doctrina, de corregir y realinear discursivamente al grupo según patrones normativos interiorizados, buscando mantener la ortodoxia grupal en el espacio digital.
Sentimiento contextual	<p><i>“me dan ganas de hablar de lo que me pasa... no sé, me siento abrumado y quiero decirlo... pero no tengo palabras a veces, puede que a alguien le pase lo mismo”</i></p> <p>(Juan).</p>	Revela la búsqueda de reconocimiento empático mediante la verbalización de experiencias emocionales compartidas de la vida cotidiana, orientadas hacia la cohesión grupal y el encuentro de resonancia en otros.

Sentimiento conductual	<p><i>“siento como las ganas de decir como deberíamos ser en el grupo... es nuestro espacio... y siento que deberíamos ser mejores... no siempre sé cómo decirlo...”</i></p> <p>(Pedro).</p>	<p>Manifiesta la tensión interna por explicitar patrones normativos de comportamiento dentro del grupo digital, reflejando la preocupación subjetiva por definir un comportamiento ideal dentro del colectivo y contribuir a su institucionalización.</p>
Sentimiento bíblico	<p><i>“siempre tengo como pasajes... que no me acuerdo bien de qué dicen ni de dónde son... los tengo como adentro... y tengo que decirlos...”</i> (Manuel).</p>	<p>Evidencia la internalización profunda de referencias bíblicas que actúan como recursos cognitivos implícitos, orientando y legitimando la comunicación interna del grupo al ser externalizados, aunque su articulación inicial sea difusa.</p>

Así, cada uno de estos ejemplos me revela dos elementos fundamentales que definen esta etapa inicial de externalización del sentimiento religioso. Primero, la comunicación parece producirse solo cuando el concepto o la idea —nacida de esa íntima resonancia— se encuentra, al menos parcialmente, construido y articulado en la subjetividad del creyente. No se transmite el sentimiento en estado puro o inefable, sino aquel que ha sido debidamente "instrumentalizado" y se manifiesta de forma funcional para la comunicación. Segundo, este constructo inicial, a pesar de su origen individual, exhibe una pluralidad de matices —incluso más de los inicialmente observados—. Al situarse en el ámbito privado, aún carece de un formato consensuado, distanciándose de lo que eventualmente se materializará una vez socializado, discutido y negociado en el espacio grupal.

En resumen, lo que observo en esta primera etapa es una religiosidad digital interna con vocación eminentemente grupal. Un impulso subjetivo a externalizar la fe que, aunque diverso en sus motivaciones y formas iniciales, busca inevitablemente la interacción y la validación colectiva en el entorno digital. Esta búsqueda nos lleva a la siguiente pregunta fundamental: ¿cómo se transforma esta religiosidad digital que emerge como vivencia individual en un constructo grupal compartido y reconocido?

7.3 La religiosidad digital: ¿cómo se entiende y codifica en lo grupal?

Esta religiosidad digital, que emerge inicialmente como una vivencia individual y un impulso a la externalización, se transforma gradualmente en un constructo grupal mediante un complejo proceso de codificación colectiva de lo religioso. En este proceso dialéctico, las plataformas digitales no son meros espejos neutrales que reflejan la fe preexistente. Por el contrario, tal como sugiere Van Dijck (2018) desde la sociología de las plataformas, funcionan como arquitecturas sociotécnicas que filtran, clasifican, jerarquizan y dan forma a las expresiones religiosas.

El análisis de la consolidación del grupo revela cómo las expresiones individuales se transforman en patrones colectivos. Un ejemplo micro es la propia interfaz del chat, cuya arquitectura (Bucher, 2017) jerarquiza las contribuciones, influyendo en lo que se vuelve central para la discusión. Esto nos lleva a la interrogante que guía esta sección: ¿mediante qué mecanismos una suma de subjetividades se convierte en una realidad social objetivada? El análisis apunta a procesos colectivos como la creación de rituales, la emergencia de normas y el trabajo de frontera (Gieryn, 1983).

Para teorizar este proceso, se postula que la dialéctica de Cornelius Castoriadis (1975) entre lo instituyente y lo instituido ofrece una clave interpretativa de gran potencia. La experiencia religiosa individual, esa pulsión por "sentirse ahí", representa el magma de lo instituyente. A través de la práctica repetida y la validación mutua en el espacio digital, esta energía creativa se objetiva y se sedimenta en estructuras de significado y normas de interacción, es decir, en lo instituido. Paradójicamente, son estas mismas estructuras las que luego regulan y moldean las futuras expresiones afectivas de los miembros. Este ciclo —donde lo que los sujetos crean adquiere una facticidad que a su vez los moldea— es una relectura del modelo de Berger y Luckmann (1991) a través de la lente de Castoriadis, permitiendo comprender la construcción de la realidad no solo como un proceso, sino como una tensión dialéctica constante.

Así, la religiosidad digital se revela no como un conjunto de creencias, sino como un proceso dinámico, articulado en la tensión entre la "chispa" expresiva individual y la cohesión normativa del grupo. En este proceso, la comunidad se constituye como un sujeto colectivo —un "nosotros digital"— que se dedica a una incesante hermenéutica colectiva. Es este "nosotros", con su lazo

afectivo y su agencia, el que interpreta, discute y valida qué es lo sagrado dentro de su propia esfera.

Esta dinámica puede ser interpretada como el proceso de construcción y mantenimiento de un "universo simbólico", en el sentido de Berger y Luckmann (1991). El grupo no solo comparte prácticas; edifica un marco de significado que engloba toda su realidad y legitima su identidad. En este contexto, la primacía del colectivo es absoluta: la comunidad (el Alter), como guardiana de este universo simbólico, se erige como el árbitro final de la verdad religiosa que puedeemerger de la externalización de cualquier individuo (el Ego).

Es José, miembro del grupo evangélico virtual, quien ilustra esta dinámica con notable claridad: "*lo que siento es importante [...] pero puedo equivocarme [...] la gracia está en ver las cosas como las ven en el grupo [...] así uno está más confiado [...] sobre todo en temas religiosos [...]*". Su testimonio no sugiere una sumisión pasiva de la subjetividad individual a la norma grupal, sino la participación en un ritual de co-construcción cognitiva y social. Es un proceso de objetivación en el que la validación del colectivo confiere certeza. Al alinear su perspectiva con la del grupo, el individuo no anula su subjetividad, sino que la reconfigura y legitima dentro de un marco compartido, otorgándole sentido y solidez.

La dinámica observada en estos grupos forja una seguridad ontológica digital. Al sentirse respaldado por el consenso grupal —ese "estar más confiado"—, el creyente atenúa la incertidumbre moderna frente al pluralismo religioso y la relatividad de las verdades, resonando con Berger (1967). Aquí, el colectivo digital se ancla contra la fragmentación contemporánea.

No obstante, esta codificación colectiva de la fe tiene un costo inherente. La "visión ciberreligiosa colectiva" se erige en una paradoja: una tensión dialéctica entre la autenticidad prometida y la presión a la conformidad. Por un lado, se alza la experiencia personal ("*lo sentido*"); por otro, se impone una adhesión, a veces sutilmente rígida, a los códigos y consensos grupales establecidos por negociación y objetivación. Este "costo" se traduce en una homogeneización de las expresiones legítimas o en menor disposición a externalizar perspectivas radicalmente desviadas, a pesar de que el impulso inicial fuera la vivencia genuina.

El grupo católico que estudié también muestra una dinámica similar de construcción colectiva del significado sagrado. Esto revela una notable sincronía operativa en cómo se edifica el sentido, incluso con diferencias en sus doctrinas específicas o énfasis institucionales. En este contexto particular, la religiosidad digital no es solo una validación individual de la fe dentro del grupo. Al contrario, cada expresión personal se somete a un proceso colectivo de "consagración discursiva", una especie de validación compartida mediada por la interacción digital.

De este modo, Verónica, una participante de este grupo, lo ilustra claramente con sus propias palabras: "*yo puedo creer que hablar algo sobre la palabra [...] o no estar de acuerdo con lo que dijo el cura es [...] religioso [...] pero cuando lo hablamos puede ser religioso si aporta [...] puede que no aporte nada [...] no será religioso [...]*". Su relato subraya que la sacralidad de una idea o práctica no se fundamenta simplemente en la intención o creencia individual ("*lo que creo*"). Más bien, su carácter sagrado depende de la capacidad del grupo para otorgar (o retirar) colectivamente significado religioso a ciertos contenidos a través de la discusión continua y la negociación.

Identifico así una economía simbólica de lo sagrado digital, donde el colectivo actúa como un consejo hermenéutico informal, pero efectivo. Este consejo decide qué cuenta como religioso y qué no en ese espacio compartido. Esta dinámica guarda una notable semejanza con la observada en el grupo evangélico: en ambos casos, lo religioso no preexiste completamente al consenso grupal mediado por la tecnología, sino que emerge, se legitima y se consolida a partir de él.

Esta observación resuena profundamente con lo que Couldry (2003) plantea en su análisis de los rituales mediáticos. El poder significativo no reside únicamente en el mensaje *per se*, sino fundamentalmente en el proceso de ritualización. Es decir, en cómo la interacción, la discusión y la validación digital colectiva se convierten en un ritual que, por su propia ejecución y reconocimiento compartido, inviste de poder, legitimidad y sacralidad a los consensos alcanzados, transformando las externalizaciones individuales en hechos sociales religiosos para el grupo.

7.4 La religiosidad en la virtualidad como co-construcción y redefinición.

El análisis desarrollado hasta este punto sugiere que la religiosidad digital en el entorno virtual no se limita a replicar las prácticas religiosas analógicas. Al contrario, las reinterpreta, adapta y, a menudo, las transforma dinámicamente. Marcela, del grupo evangélico, lo ejemplifica con agudeza al contrastar la religiosidad institucional con la que viven en su colectivo digital: "*es importante la visión nuestra[...] podemos saber que ser religiosas en la iglesia es tener un peinado o el vestido[...] pero acá se habla más en lo que se necesita en el corazón[...] no tanto de afuera[...]* o sea, *ser religioso puede ser incluso más difícil en el grupo (virtual)*".

Su testimonio desmonta eficazmente la tradicional dicotomía entre lo sagrado "visible" (las formas externas, la vestimenta, los rituales presenciales) y un sentir "profano". En este contexto digital, lo religioso ya no se performance prioritariamente a través de cuerpos disciplinados y apariencias reguladas, como analizaría Foucault (1977) en otros ámbitos institucionales. En cambio, lo religioso se manifiesta ahora en prácticas discursivas e interactivas que priorizan una noción de autenticidad interna —el "corazón"— por sobre la ortodoxia de las formas externas —el "vestido"—. Esto redefine qué significa "ser religioso" en este espacio.

Esta redefinición la observé empíricamente no solo en las palabras de los participantes, sino también en el cambio de entonación de sus voces al conversar sobre estos temas. Al acelerar levemente su ritmo, parecían eliminar la impronta de solemnidad asociada a las normas externas institucionales, enfatizando una vivencia más personal e interiorizada de la religiosidad. Incluso, algunos gestos involuntarios comunicaban la tensión que podían experimentar frente a las expectativas institucionales tradicionales al narrar sus percepciones, mostrando el peso que aún tienen esas estructuras de referencia.

El grupo católico, si bien presenta contenidos doctrinales y énfasis distintos, replica un funcionamiento organizativo análogo en este aspecto de la redefinición de la práctica religiosa. Marco lo expone de manera elocuente y con cierta ironía: "*para nosotros no podemos quedarnos con lo que dice el cura[...] lo arreglamos jajaja (risas)[...] llego con la idea sobre cómo relacionarnos en familia y la hablo, ahí se conversa[...] podemos llegar mucho más allá, como que eso es ser religioso[...] moverse*". Esta práctica de hermenéutica laica y colectiva, donde incluso

la enseñanza clerical se somete a deliberación, negociación y adaptación en el espacio digital, invierte en cierta medida el paradigma católico más tradicional (normas institucionales → prácticas individuales) y redefine la fuente de autoridad interpretativa.

Esta dinámica puede interpretarse, a la luz de teorías sociológicas críticas, como una actualización de la teología de la liberación planteada por Gutiérrez (1971), pero en clave digital. Así, la religiosidad digital se entiende no solo como creencia individual, sino como una praxis colectiva potencialmente emancipadora de las estructuras jerárquicas tradicionales. El grupo se apropiá de la autoridad interpretativa y la ejerce colectivamente para dar sentido a su fe en relación con sus vidas cotidianas y las especificidades del medio digital. La acción de "moverse", en este contexto, implica una agencia religiosa activa y situada: una construcción de la fe en la acción y la interacción constante.

Este proceso de co-construcción, iluminado por la teoría de la estructuración de Giddens (1984), evidencia cómo las dinámicas sociales digitales (las interacciones, las normas emergentes, los rituales) no solo orientan la expresión de lo sagrado en la subjetividad individual, sino que las institucionalizan a través de nuevos rituales digitales y patrones de interacción que, al sedimentarse, adquieren solidez y estructuran la realidad religiosa grupal.

Sin embargo, para aprehender plenamente esta religiosidad digital colectiva y co-construida, no basta con describir cómo se autodefine o cómo reinterpreta las prácticas tradicionales. Es imperativo analizar cómo, en su interacción constitutiva con la tecnología que la posibilita, encuentra y negocia constantemente sus límites religiosos, sociales y actitudinales. Este proceso lo abordaremos a continuación, mostrando cómo la tecnología no solo posibilita, sino que también constriñe y desafía.

7.5 Los límites sociotécnicos de la religiosidad digital construida.

La religiosidad digital, entendida como práctica religiosa mediada por tecnologías digitales, se configura como un proceso dinámico de sacralización situada. Esta sacralización se halla determinada tanto por las fronteras y posibilidades que impone el propio entorno digital, como por la forma particular en que los miembros manifiestan su fe —ya sea colectivamente o desde

su experiencia individual. Siempre, sin embargo, con una conciencia clara de su especificidad grupal, como señalaba Julio, del grupo evangélico virtual: "*lo que hacemos es porque lo pensamos así, sabemos que no somos una religión [...] somos nosotros, el grupo nada más*".

En este proceso, herramientas digitales aparentemente profanas —como audios, *reels* o *memes*— son investidas ritualmente mediante lo que Hine (2000) denomina una "*domesticación simbólica*". Esto significa que se les asigna un nuevo sentido y función dentro del contexto del grupo religioso. Un claro ejemplo de esta investidura se observa en las palabras de Lucía, del grupo católico virtual: "*una imagen de la Virgen, es por WhatsApp, pero la guardamos igual, por respeto [...] significa mucho*". Así, un simple archivo digital se transforma en un objeto de devoción y significación compartida. A través de esta resignificación, dichos artefactos tecnológicos se convierten en portadores de sacralidad dentro de la ecología comunicativa del grupo. Plataformas como Instagram o WhatsApp, originalmente diseñadas para la interacción social efímera y general, devienen así en escenarios litúrgicos digitales, espacios donde lo sagrado se performa y se vive (Campbell, 2010).

En estos espacios digitales, la repetición y circulación de micro-contenidos religiosos reemplaza parcialmente —sin anular por completo— los ritos tradicionales presenciales. Conservan, así, su función de cohesión grupal y transmisión de sentido, aunque mutando radicalmente su materialidad (del espacio físico y los objetos tangibles a los flujos de datos y las interfaces digitales) y su temporalidad. Esta temporalidad, de hecho, se reconfigura de manera particular. Como reflexionaba un participante, "*todo cambia en el tiempo [...] porque volvemos y podemos comentar otra vez [...] ahora con más conocimiento, es como que es fijo, pero todo puede cambiar con el tiempo*". Su observación alude a la persistencia del contenido digital, que permite revisitarlo y reinterpretarlo posteriormente, otorgando una calidad dinámica a lo que podría parecer estático.

No obstante, esta simbiosis emergente entre tecnología y experiencia religiosa dista de constituir una integración armónica y exenta de tensiones. Como advierte Latour (2005) en su teoría del actor-red, las tecnologías nunca operan como meros canales pasivos de transmisión social. Por el contrario, actúan sobre las prácticas sociales que median, reconfigurando activamente los límites de lo posible, generando fricciones y, en ocasiones, resistencias o rechazos.

Estas rupturas constitutivas —esos puntos de tensión entre la religiosidad digital en construcción y la tecnología que la habilita— las observé de manera recurrente en la narrativa religiosa de los participantes. Emergen particularmente en tres planos interrelacionados que analizaremos a continuación: la confrontación con la tecnología compleja, la adaptación a la primacía de lo breve, y el rechazo a la tecnología percibida como antigua.

7.6 Lo complejo como límite: la religiosidad digital frente a la tecnología incomprendida o inmanejable.

La edificación de la religiosidad digital se desarrolla en un entramado digital donde la brecha entre la complejidad inherente a ciertas tecnologías y el *habitus digital* —es decir, el conocimiento técnico y las habilidades digitales disponibles entre los usuarios— constituye un significativo obstáculo para la plena exploración del potencial comunicativo religioso en la dimensión digital. En este contexto, la economía del esfuerzo religioso parece regirse por lógicas de inversión cultural selectiva, reminiscentes de la teoría del capital cultural de Bourdieu (1991). La dedicación requerida para dominar herramientas más sofisticadas (APIs, software especializado) se percibe a menudo, y con pragmatismo, como un sacrificio desproporcionado en relación con la ganancia simbólica, espiritual o práctica esperada.

El relato de Lucas, miembro del grupo católico, ilustra con claridad la racionalidad práctica que opera como límite a la adopción tecnológica: "*Nadie gastaría tiempo aprendiendo a usar un archivo raro [...] mejor lo escribimos [...] además hay que bajar apps especiales [...] mejor no*". Su pragmatismo no debe interpretarse únicamente como una resistencia pasiva a la tecnología *per se*, sino que evidencia la internalización de lo que podríamos conceptualizar, siguiendo a Bourdieu (1977), como un *habitus* digital específico. Este *habitus*, producto de disposiciones socialmente estructuradas por la experiencia previa y la familiaridad, privilegia aquellas plataformas de bajo umbral de entrada —como WhatsApp o los *reels* de Instagram— en virtud de su accesibilidad, familiaridad y reducido costo cognitivo asociado.

Esta lógica, centrada en la eficiencia y la familiaridad con lo ya conocido, no parece presentar fisuras significativas que impulsen una innovación tecnológica disruptiva dentro del grupo. Por el contrario, observé una convergencia argumentativa orientada a la reproducción de lo conocido y

manejable. Cristóbal, por ejemplo, lo afirma tajantemente: "*no soy un computín[...] tenemos que usar lo que usamos siempre nomás*". Su postura refleja una praxis cotidiana dominada por un conocimiento técnico percibido como limitado y una fuerte tendencia a la reproducción de las tecnologías ya incorporadas al repertorio grupal, aquellas que forman parte de su *habitus digital* sedimentado.

Sin embargo, esta resistencia puedo entenderla no solo como una elección consciente basada en la eficiencia o una falta de habilidad percibida. Más bien, desde la perspectiva de la teoría de la práctica de Bourdieu (1977), se revela como una manifestación de la fuerza inercial del *habitus* grupal. La afirmación de Cristóbal, entonces, reflejaría menos una limitación técnica individual y más la potencia de las prácticas sedimentadas que constituyen el "mundo dado" tecnológico y comunicacional del grupo, un mundo que se resiste a ser alterado por la complejidad..

De forma complementaria, Jorge introduce una racionalidad basada en la suficiencia tecnológica como justificación para no explorar herramientas más complejas: "*puede que exista una plataforma mejor[...] pero para lo que hacemos nos basta el WhatsApp*". Este argumento subraya la adecuación percibida de las herramientas actuales y familiares para los fines del grupo, reforzando la eficiencia de un sistema de prácticas heredado y consolidando el *statu quo* tecnológico basado en la simplicidad manejable.

Mario introduce una justificación anclada en la vida cotidiana: la escasez de tiempo. "Para qué más[...] no hay tiempo para aprender más cosas", afirma. Su postura, a primera vista, parece un simple rechazo a la complejidad. Sin embargo, un análisis más profundo revela una estrategia discursiva que legitima la ausencia de exploración tecnológica. Propongo interpretar esta estrategia como un ejercicio de reducción de la complejidad (Luhmann, 1990). En un entorno digital que ofrece una infinidad de opciones, el grupo, para proteger su cohesión, activamente simplifica su mundo, definiendo lo que es "necesario" y descartando el resto.

La consecuencia de esta reducción de la complejidad es una experiencia de palpable comodidad. La entonación relajada y la sutil sonrisa observadas durante las entrevistas no son triviales; son el correlato fenomenológico de la seguridad que se siente al habitar un universo simbólico con fronteras claras y sin las ansiedades de la sobrecarga informativa. La innovación

tecnológica, por tanto, no se vive como una oportunidad, sino como una complejidad innecesaria que perturbaría ese equilibrio.

En el grupo evangélico, observé una dinámica estructuralmente análoga en cuanto a la resistencia a la tecnología compleja. Sin embargo, aquí los discursos presentan inflexiones particulares que apelan más a la estabilidad del grupo y a su "religiosidad" ya construida. Víctor, por ejemplo, expresa esta lógica subyacente con elocuencia: "*usamos lo que conocemos[...] sé que está Telegram[...] pero es como rara[...] habría que aprenderla y todo eso[...] sería un cacho (problema)[...] todo lo que hemos escrito[...] sería mover nuestra espiritualidad*". Su testimonio revela una epistemología tecnológica de la suficiencia: donde lo "suficientemente bueno" y familiar prevalece sobre alternativas potencialmente "óptimas pero complejas" que exigen un esfuerzo cognitivo y social significativo.

Esta configuración paradójica revela un dilema central en la religiosidad digital contemporánea, palpable en los grupos estudiados. Mientras se articula una narrativa de renovación e innovación al llevar prácticas y creencias al ámbito digital, la adopción tecnológica se ciñe a un modelo predominantemente conservador. Este modelo reproduce, en el nuevo medio digital, prácticas y estructuras socio-comunicativas ya conocidas, limitando la exploración a herramientas de baja complejidad. Así, la innovación se manifiesta de forma incremental y acotada, operando dentro de márgenes seguros que garantizan la continuidad del capital simbólico acumulado (Bourdieu, 1984) y la cohesión del campo religioso digitalmente construido.

Lo tecnológico, por tanto, no determina unívocamente lo social o lo religioso; más bien, se co-construye con ello. En esa danza de co-creación, la complejidad percibida de una herramienta puede erigirse como un muro de resistencia. Pedro, con la elocuencia de su experiencia, lo revela: "*es otro idioma[...] no sabría ni cómo usar algo que no sea como WhatsApp o TikTok*". Así, emerge un equilibrio dialéctico y vibrante entre la agencia de los sujetos religiosos y las estructuras sociotécnicas donde operan. Al reencontrar y reconfigurar lo sagrado en el espacio digital, estos grupos sellan un pacto tan frágil como implícito: una tregua entre la innata aspiración a la innovación (ese paso al medio digital) y la ineludible necesidad de continuidad y estabilidad (evitar la complejidad que desestabilice el colectivo).

Para concluir, la religiosidad digital estudiada no representa un salto disruptivo hacia una modernidad tecnológica en perpetua vanguardia, sino más bien una adaptación estratégica y estructurada. En ella, la innovación se articula cuidadosamente dentro de límites impuestos por el entramado sociotécnico existente, el *habitus digital* del grupo y las tradiciones culturales que lo sostienen: lo percibido como complejo limita activamente la exploración de nuevas fronteras digitales. Este límite impuesto por la complejidad se relaciona estrechamente con otro límite fundamental en la comunicación digital: la tiranía de la brevedad.

7.7 La tiranía de lo breve como límite: la economía de los constructos digitales.

La expresión de la religiosidad digital, en la interacción cotidiana de los grupos virtuales estudiados, se ve constreñida por una economía de los constructos digitales, donde la brevedad se erige como un principio rector. Durante el análisis de los contenidos compartidos y los relatos de los participantes, observé cómo la extensión necesaria para el desarrollo pausado y profundo de ideas religiosas complejas es sistemáticamente sacrificada en favor de la inmediatez y rapidez que caracterizan el entorno digital.

Tanto en los grupos católicos como en los evangélicos, una exclusión persistente de discursos "densos" o extensos se hizo evidente. Me refiero a ensayos teológicos, a prédicas prolongadas en audio o video, o a enlaces que dirigen a bibliotecas virtuales que demandan tiempo y concentración. Esta marginación no radica en su contenido intrínseco o valor doctrinal, sino, fundamentalmente, en su formato y la alta demanda de atención que imponen.

En su lugar, se privilegian de manera abrumadora las micro-narrativas religiosas: fragmentos de video tipo TikTok o *reels*, stickers con mensajes concisos, memes de temática religiosa, breves reflexiones escritas divididas en partes. Estas formas condensan y fragmentan el mensaje religioso en unidades de información fácilmente digeribles y comparables, adaptadas a una ecología mediática que favorece el consumo rápido y el desplazamiento constante (scrolling), una dinámica que se intensifica en el entorno de las plataformas de redes sociales.

La lógica subyacente a esta preferencia comunicacional, que actúa como un claro límite para las formas de expresión religiosa en lo digital, se plasma vívidamente en el testimonio de Javiera,

integrante del grupo evangélico virtual: "*no compartiría una predica de una hora en YouTube[...] el grupo es más como un TikTok[...] así rapidito y al grano [...]*". Su declaración no es menor; revela una selección tecnocultural que opera activamente en el grupo. Aquí, se rechazan aquellos formatos que demandan una atención sostenida y lineal, privilegiando lo breve no como una carencia comunicativa, sino como una virtud adaptativa, casi una necesidad. Es la respuesta del mensaje a una era digital donde el flujo incesante de información y la implacable competencia por la atención imponen nuevas reglas de interacción y supervivencia.

Interpreto, entonces, la 'ecología de la brevedad' digital como un eco contemporáneo de la "intensificación de la vida nerviosa" que Simmel (1971) observó en la metrópoli. Hoy, el "bombardeo sensorial" se traduce al ciberespacio, donde la brevedad se erige como una estrategia para capturar una atención fugaz. Se impone así lo que denomino una "tiranía de lo breve": un límite sociotécnico que constriñe la expresión ciberreligiosa. Esta tiranía se nutre de la economía de la atención (cf. Davenport & Beck, 2001) y se acelera con la velocidad vertiginosa del flujo digital (cf. Virilio). Resuena, además, con la aceleración social (cf. Rosa, 2013), donde la compresión del tiempo presiona hacia formas comunicativas inevitablemente condensadas.

En este sentido comprendo que esta lógica no solo modela la forma, sino que transforma la propia praxis religiosa. El discurso tradicional, basado en la acumulación sistemática de saberes, cede su lugar a una religiosidad digital estructurada en pequeños bloques semánticos intercambiables, adaptados al tiempo digital fragmentado. El aspecto crucial reside aquí en la tensión inherente que esto genera. La transmisión de significados religiosos complejos, arraigados en narrativas pausadas (cf. Ong, 1982), choca frontalmente con formatos que privilegian la inmediatez y la fragmentación (cf. Castells, 2009). Es una pugna entre la profundidad de la hermenéutica tradicional y la velocidad de la cultura digital.

La norma que rige la comunicación del grupo podría resumirse en la elocuente fórmula de Caro: "*bueno pero corto*". El componente "corto", explica ella, es una respuesta pragmática al autoconocimiento del grupo sobre su propia economía atencional: "sabemos que nadie verá algo de una hora". La brevedad es una condición de visibilidad. El componente "bueno", sin embargo, añade la exigencia de valor y relevancia. La brevedad por sí sola no es suficiente; el contenido debe aportar a la construcción de la realidad compartida. Percibo así una doble condición

normativa donde la comunicación eficaz debe navegar exitosamente tanto las restricciones del tiempo como las exigencias del sentido.

En el análisis, este testimonio articula dos dimensiones sociotécnicas fundamentales que restringen el flujo comunicativo y actúan como límites a la expresión religiosa extensa:

- Lo Temporal / Atencional: Se manifiesta una anticipación internalizada de una atención fragmentada y limitada por parte de los receptores (*"nadie verá"*), lo cual impone la necesidad de una condensación extrema del discurso religioso para asegurar su recepción y efectividad comunicativa.
- Lo Técnico-Cultural: Se reconocen barreras de usabilidad (dificultad para compartir/consumir archivos grandes) y aceptabilidad cultural (*"corto"* y *"bueno"* como norma) que obstaculizan la circulación de contenidos extensos o complejos en el ciberespacio del grupo. La eficiencia comunicativa se erige así como un mecanismo crucial para negociar significados compartidos en entornos caracterizados por una alta velocidad de interacción y una economía atencional exigente.

La elocuente fórmula de Caro, *"bueno pero corto"*, resume la norma fundamental que rige la comunicación del grupo. Esta doble condición normativa nace de un agudo autoconocimiento grupal. La exigencia de lo *"corto"* es una concesión a su economía atencional —*"sabemos que nadie verá algo de una hora"*—, mientras que la exigencia de lo *"bueno"* asegura que, a pesar de la brevedad, el contenido siempre aporte valor y construya la realidad compartida. En este *"bueno pero corto"*, por tanto, observo la compleja negociación que el grupo realiza para que su comunicación sea eficaz: un acto que debe satisfacer simultáneamente las implacables leyes del tiempo digital y las profundas necesidades del sentido comunitario.

Esta convergencia entre ambos grupos se ve reforzada por la coherencia interna observada en los discursos individuales y colectivos. No detecté fisuras significativas en esta narrativa grupal sobre la preferencia por la brevedad como norma, tal como lo ratificó la propia Anita en una segunda conversación: *"todos estamos en la misma... nadie le dirá que le gusta ver cosas largas... o audios largos"*. Esta fue una expresión que escuché reiteradamente en ambos grupos, a menudo

acompañada por un tono de voz resuelto y una gesticulación enfática con las manos, como ocurría con Anita, lo que me indicó que se trataba de un consenso implícito muy arraigado.

Me pareció una manifestación tajante de un consenso grupal implícito: en este espacio digital, la comunicación religiosa solo puede constituirse por momentos breves. ¿Cuántos de ellos? En eso no parecía haber límites autoimpuestos, pero cada unidad comunicativa debía ser nuclear, autocontenido y fácilmente consumible en el flujo (percibido como) efímero del chat.

Observo, por lo tanto, que las prácticas digitales dominantes, orientadas a lo breve, lo visual y lo instantáneo, impregnán profundamente las interacciones ciberreligiosas de estos grupos. Considero que el resultado es singular, al menos en contraste con las formas más tradicionales de construcción de la religiosidad que a menudo implican discursos extensos y lineales. Se articula una narrativa religiosa compuesta por una miríada de pequeños bloques interactivos y multimodales —textos cortos, imágenes, videos breves, audios concisos— siempre dentro del repertorio de formatos familiares para los sujetos (su *habitus digital* existente). Así, una idea religiosa potencialmente compleja se expresa a través de una multiplicidad de matices fragmentados y se plasma en una participación y comunicación distribuida.

Esto contrasta marcadamente con la dinámica que observé en las ceremonias religiosas presenciales, donde el constructo religioso se presentaba predominantemente como un bloque informativo más unitario y extenso, impartido de manera unidireccional por la figura de autoridad representante de la institución. La primacía de lo breve se configura, entonces, como un límite sociotécnico y cultural que redefine las formas legítimas de la expresión religiosa en este espacio digital. Este límite se entrelaza con otro: el rechazo a la tecnología percibida como "antigua".

7.8 El límite de la tecnología "antigua": la disonancia tecnológica generacional.

La tercera frontera limitante de la religiosidad digital observada se fundamenta en una marcada resistencia hacia aquellas plataformas digitales percibidas como obsoletas o "antiguas", tales como blogs, páginas web estáticas o incluso redes sociales como Facebook. Según el análisis, este fenómeno podría conceptualizarse como una forma de "disonancia tecnológica generacional", que se plasma de manera significativa en la construcción identitaria de la religiosidad digital grupal. En este contexto, la elección y el rechazo de ciertas tecnologías, su clasificación temporal ("nuevo" vs. "viejo"), se erigen como marcadores importantes de diferenciación, tanto en términos generacionales como, en el caso católico, teológico-institucionales.

El testimonio de Laura, integrante del grupo católico, sintetiza esta lógica con un tono que percibí cargado de ironía y distancia, marcando una clara frontera generacional y de estilo: "*o sea un blog o no sé... si tuviéramos un blog o una página web... sería super raro... sería como de los 2000 jajaja... es lo que a veces usan en la iglesia... usan el Facebook*". Su desdén no parece originarse en una tecnofobia generalizada hacia cualquier tecnología digital.

Este relato sustenta en dos elementos interconectados que actúan como límites: primero, un claro acto de demarcación simbólica, en el sentido de Bourdieu (1984), que establece una frontera identitaria frente a las prácticas comunicativas de las instituciones religiosas tradicionales, asociadas a estructuras percibidas como verticales ("la iglesia") y a temporalidades consideradas superadas y poco relevantes ("los 2000", "viejo"). Segundo, subyace un desconocimiento funcional de esas tecnologías que no utilizan cotidianamente, una evidencia ya observable en la limitada exploración de plataformas más allá de su núcleo de WhatsApp e Instagram, las que forman parte de su *habitus digital*.

He observado que este rechazo hacia lo percibido como "antiguo" se manifiesta de forma sincrónica y con argumentos similares en el grupo evangélico, aunque con un énfasis ligeramente distinto. María, miembro de este grupo, lo sintetiza con notable claridad. Si desglosamos su enunciado en sus componentes constitutivos, con fines analíticos, podemos apreciar los

elementos clave de esta particular semántica grupal sobre la obsolescencia tecnológica, que actúa como límite:

- La Sentencia Temporal: “*no usaríamos Facebook... es viejo*”. Esta afirmación implica que, en el imaginario social del grupo, las plataformas digitales se clasifican primordialmente según una percepción de su temporalidad vigente en el *zeitgeist* juvenil. Se genera así una etiqueta dicotómica simple: tecnología “vieja” versus tecnología “nueva” (o actual). Esta premisa estructura el discurso colectivo, como evidencian testimonios adicionales como el de Marcela—“*cuando chica usé el Facebook... pero es como viejito*”—o el de Julio—“*ni Facebook... ni twitter... es como antiguo... ni siquiera tengo cuenta en eso*”. El consenso en este punto es notablemente homogéneo, lo cual resulta coherente con la narrativa general de identidad grupal que he venido describiendo, una identidad que se construye, en parte, por oposición a lo percibido como obsoleto.
- El Argumento Generacional y de Uso: “[...] es como *lo que usan los papás jajaja (risas), lo usan para vender muebles*”. Aquí se manifiesta una aguda conciencia grupal sobre la asociación de ciertas plataformas (en este caso, Facebook) con un grupo etario específico (la generación de sus padres) y con usos cotidianos percibidos como ajenos a sus propias prácticas digitales y a sus intereses juveniles (“vender muebles”, “buscar compañeros de colegio”). José ratifica esta idea: “*mis tíos usan harto Facebook, buscan sus compañeros de colegios y cosas así... no cacho (comprendo) como funciona bien ...*”. De este modo, se consolida la asociación entre una tecnología etiquetada como “antigua” y un universo de prácticas sociales y generacionales del cual el grupo busca activamente distanciarse para afirmar su propia identidad contemporánea y digital.
- La Percepción de (In)Utilidad Religiosa: “[...] yo creo que *hay muchos en el grupo que ni saben usarlo...¿cómo podríamos usarlo para hablar de religión?... o usar alguna cosa que tenga ...*”. En esta fase final del argumento, se evalúa la plataforma “antigua” desde la perspectiva de su funcionalidad para los propósitos religiosos digitales específicos del grupo, concluyendo que carece de utilidad práctica y simbólica para la construcción de su realidad religiosa. Fabián confirma esta posición: “*no serviría ni twitter... ni Facebook yo creo... no la sabemos usar bien y no creo que podríamos hablar como lo hacemos [en*

WhatsApp]". Se descarta así la pertinencia de estas herramientas, tanto por un reconocido desconocimiento técnico colectivo (limitaciones del *habitus digital*) como, fundamentalmente, por su asociación simbólica a un grupo social y etario del cual se busca una clara diferenciación identitaria en el espacio digital.

La religiosidad digital de estos grupos se estructura sobre una ética implícita del presente perpetuo: una activa oposición a todo lo percibido como digitalmente obsoleto. Esta lógica, donde la actualidad se valora por sobre la historicidad, resuena con los análisis sobre la cultura contemporánea (cf. Gumbrecht, 2004). Bajo esta ética, el pasado solo se rescata en fragmentos utilitarios, despojado de su contexto. El pragmatismo que observo en su selección de plataformas evidencia, a su vez, una adaptación a la aceleración social (cf. Rosa, 2013). En este escenario, adoptar la innovación no es tanto una elección libre, sino un imperativo existencial para mantener la relevancia y la identidad en un entorno digital que nunca se detiene.

Sin embargo, este presentismo digital podría acarrear un costo epistemológico y social significativo: la potencial erosión de la memoria colectiva (Halbwachs, 1992), ese sustrato narrativo de larga duración (ritos compartidos, interpretación de escrituras, tradiciones históricas, biografías colectivas) que tradicionalmente ha fundamentado la identidad religiosa y ha proporcionado marcos de sentido estables a lo largo del tiempo. La focalización en la inmediatez y la actualidad tecnológica podría, a largo plazo, debilitar los vínculos con narrativas históricas más profundas que no se adaptan fácilmente a la lógica de la brevedad y la obsolescencia rápida.

En el grupo católico, este fenómeno de rechazo a lo "antiguo" adquiere una dimensión interpretativa adicional que refuerza el límite, que no observé con la misma intensidad o explicitud en el grupo evangélico: lo «antiguo» no solo resulta técnicamente obsoleto o generacionalmente ajeno, sino que se percibe como 'institucionalmente contaminado'. Carla lo explica de forma sintética y reveladora, vinculando la plataforma con la autoridad eclesial tradicional: "*en la parroquia usan el Facebook... dan avisos, no sé si es oficial... pero sé que lo usan como las mamás... y el cura igual*". Su testimonio desvela un rechazo bifronte y significativo:

- Rechazo Técnico-Generacional: Se percibe a Facebook como una herramienta caduca y asociada a una generación anterior ("*lo usan como las mamás*").
- Rechazo Simbólico-Institucional: La plataforma se asocia directamente a una extensión digital de la autoridad eclesial tradicional ("*el cura igual*", "*en la parroquia*"), una esfera de la cual este grupo en particular procura mantener una cierta distancia simbólica y operativa en su propia construcción religiosa digital.

Esta doble negación actualiza de manera muy clara lo que Bourdieu (1984) denominó estrategias de diferenciación. Al asociar lo tecnológicamente antiguo con lo institucionalmente tradicional ("*la parroquia*"), el grupo católico no solo busca modernizar sus prácticas comunicativas o adaptarse a las lógicas juveniles, sino que, a través de esa elección, reinventa y reafirma su autonomía identitaria y su legitimidad religiosa frente a la estructura eclesial más amplia.

Observo entonces que, mientras el grupo evangélico parece evitar lo obsoleto principalmente por un pragmatismo generacional y de eficiencia comunicacional en lo digital, el grupo católico lo hace, además, como una expresión sutil pero persistente de una resistencia anti-institucional, o al menos, de una afirmación de autonomía. La elección tecnológica se convierte, así, en un acto cargado de disidencia simbólica, una forma de trazar fronteras entre su religiosidad digital y la religión institucional analógica.

El grupo evangélico, sin embargo, introduce una interesante ruptura en la sincronía al establecer un vínculo co-constitutivo entre la novedad tecnológica y la autenticidad de su renovación religiosa. Observé esta articulación con particular claridad en el testimonio de Rut. Para ella, sería "*rarisimo*" hablar de una "*religiosidad actualizada*" o una "*propia versión*" si para ello utilizaran plataformas percibidas como obsoletas, como blogs o Facebook. Su convicción me impactó, pues vinculaba la legitimidad de su fe con la actualidad de la plataforma. Era como si la elección tecnológica no fuera un mero soporte neutral. En su performance de autenticidad, la herramienta era parte del mensaje mismo.

Este fenómeno, que podríamos denominar una ‘alineación performativa tecnoreligiosa’, opera —según se desprende de los discursos en este grupo— bajo una lógica donde la elección

tecnológica no solo facilita la comunicación, sino que encarna la autenticidad y contemporaneidad del mensaje religioso que desean construir y proyectar (*“nuestra propia versión”*, *“religiosidad actualizada”*). Esta idea me remite a los análisis de Castells (2009) sobre cómo, en los movimientos sociales digitales, la identidad colectiva se hibrida profundamente con las *affordances* (las posibilidades y limitaciones) y la cultura de las plataformas utilizadas. En esta línea, lo «nuevo» tecnológico se transforma en una poderosa metáfora de un renacimiento religioso que busca trascender formatos institucionales percibidos como caducos o anquilosados, tanto en sus formas organizativas como comunicacionales.

Ahora bien, como investigador, inmerso en la escucha atenta de estas narrativas en constante evolución, me pregunto inevitablemente: ¿Podrá este universo simbólico religioso-digital, tan cuidadosamente construido sobre la familiaridad, la brevedad, la agencia humana y una calculada distancia de lo "antiguo" y lo "complejo", integrar, resistir o sobrevivir a la racionalidad instrumental, las capacidades generativas y la potencial agencialidad percibida de las máquinas que aprenden, especialmente cuando estas interactúan con lo sagrado?. Esta pregunta, lejos de ser meramente especulativa, nos confronta con la necesidad urgente de una hermenéutica crítica y una observación etnográfica continua, en tiempo real, de las futuras interacciones entre fe, comunidad, algoritmo y lo sagrado. Es una tarea ineludible que, sin duda, abordaré en las siguientes etapas de esta investigación, buscando comprender cómo esta nueva frontera redefine la religiosidad digital construida.

7.9 El Límite definitivo y contemporáneo: la inteligencia artificial.

Como hemos visto, los grupos religiosos estudiados no se circunscriben a una mera adopción instrumental de herramientas digitales; por el contrario, se observa un proceso activo de ritualización y resignificación mediante el cual las invisten de sentido sagrado. Audios de himnos religiosos se transforman en plegarias colectivas asincrónicas, y memes con contenido bíblico devienen paráboles digitales contemporáneas o formas de catequesis breve. Este proceso de resignificación va más allá del simple uso de una herramienta. Siguiendo el argumento de Hine (2000), implica una verdadera transformación ontológica, donde los artefactos digitales adquieren un nuevo estatus simbólico: plataformas diseñadas para la interacción efímera, desde

WhatsApp hasta Instagram, son investidas de un carácter sagrado a través de la creatividad y la co-construcción colectiva de los usuarios.

Un ejemplo elocuente de esta dinámica lo proporciona Sofía, integrante del grupo virtual católico: “*Hasta los stickers de santos los hacemos jajaja (risas)... los hacemos nosotros y le ponemos una frase... algo positivo*”. En esta práctica, la tecnología no es un mero soporte neutral, sino una suerte de arcilla simbólica que el grupo moldea activamente, imponiendo sus propios códigos de sentido y su propia agencialidad sobre las lógicas impersonales de los algoritmos subyacentes que permiten la creación y circulación de stickers.

Esta "domesticación" activa (Lie & Sørensen, 1996) de la tecnología digital existente evidencia un esfuerzo constante por mantener el control simbólico y la autoría humana sobre el entorno digital y los contenidos que en él circulan. No obstante, este control simbólico y esta primacía de la autoría humana encuentran un nuevo y desafiante límite al confrontarse con tecnologías emergentes como la inteligencia artificial, cuya naturaleza y capacidades desafían directamente las nociones tradicionales de autoría, agencia y autenticidad.

La inteligencia artificial (IA), en el contexto de estos grupos, se erige como una frontera significativa en la construcción de su religiosidad digital precisamente porque, a diferencia de los memes, los audios o los stickers, cuya producción y significado son negociados, comprendidos y controlados internamente por los miembros humanos, la IA desafía el control hermenéutico y la autoría humana que estos colectivos ejercen sobre el contenido digital. Para comprender empíricamente esta tensión y por qué la IA se percibe como un límite distinto a los anteriores, resulta útil contrastarla con el control previamente observado sobre otros artefactos digitales. Ana, miembro del grupo virtual evangélico, ilustra la negociación y validación sobre un meme de Jonás: “*Al final... dijimos que si hacía reír y pensar, valía*”.

Esta innovación consensuada —donde lo lúdico se admite siempre que refuerce o no contradiga lo sagrado, es decir, que pase el filtro del trabajo de frontera— revela un escenario en que la tecnología se integra mediante procesos transparentes (para el grupo) de construcción social de la realidad religiosa digital. Se genera así un intercambio social regulado a través de procesos de objetivación (Berger & Luckmann, 1991), tal como se discutió en detalle en el capítulo anterior,

donde significados compartidos, productos de la interacción humana, se solidifican en prácticas reconocibles y legítimas.

Al encontrarme con la resistencia inicial que los grupos manifiestan frente a la IA, a diferencia de otros artefactos, observo que este conflicto se ancla profundamente en un excepcionalismo humano-religioso. Desde esta perspectiva, la religiosidad no se reduce a un conjunto de datos o códigos interpretables por una máquina, sino que se comprenden fundamentalmente como experiencia encarnada, sentida y compartida por seres humanos con conciencia y "alma". Manuel, participante del grupo católico, lo sintetiza con agudeza al interrogar, planteando un límite ontológico: "*Imagine una IA que interpreta la palabra... ¿tiene alma? [...] no [...] no se puede reemplazar*". Su cuestionamiento no es meramente técnico sobre la capacidad de interpretación de la IA, sino que desvela un límite ontológico fundamental para la religiosidad digital que practican: demanda una agencia carnal, un discernimiento colectivo que nace de la experiencia humana, y una emocionalidad compartida que la automatización algorítmica, por definición, parece dejar vacía de sentido genuino o sagrado.

De este modo, no observé en las conversaciones con los participantes un mero rechazo tecnofóbico superficial, sino una defensa sentida y fundamentada de lo que consideran irrenunciablemente humano y esencial en su fe y en la construcción de su comunidad. Esta convicción se manifestaba no solo en sus palabras, sino en la seriedad de sus semblantes al abordar el tema de la IA, un contraste notable con la ligereza con que discutían otras herramientas digitales o formatos de contenido. Dicha postura se ve corroborada por las palabras de Andrés, perteneciente al mismo grupo católico, quien profundiza en esta idea al afirmar: "*La IA repite... simula... no siente... no tiene la religiosidad de uno*". Aquí, las nociones de «alma» (mencionada por Manuel) y «religiosidad [genuina]» (aportada por Andrés) convergen en un núcleo decididamente antropocéntrico y experiencial.

Lo ciberreligioso bajo este punto lo comprendo como una propiedad intrínsecamente humana, una cualidad vivencial e interactiva irreductible a cualquier forma de simulación sintética, por sofisticada que esta sea. La autenticidad de la religiosidad parece radicar, para ellos, en esta conexión vivencial y comunitaria, en el sentir y en el compartir de ese sentir entre humanos falibles.

En consecuencia, percibo que la postura de los grupos frente a la utilización de la IA trasciende un simple rechazo a la innovación tecnológica basada en la complejidad o la familiaridad, como se revisó en instancias anteriores. Se configura, en efecto, como un conflicto de naturaleza epistemológica (sobre la fuente válida del conocimiento religioso) y ontológica (sobre la naturaleza de lo humano y lo sagrado) que opera bajo una premisa elemental que pone en tensión su propia práctica: si la religiosidad es, como analicé previamente bajo el concepto de 'externalización', un sentimiento íntimo que se construye y valida en un ágora —aunque sea digital— donde se comparte dicha emoción y experiencia, ¿puede la inteligencia artificial, carente de ese "fuego interno", de esa emoción sentida, de esa motivación existencial que moviliza a los creyentes, replicar este proceso o ser una fuente legítima dentro de él?. La pregunta, cargada de implicaciones, queda suspendida en el aire de nuestras conversaciones.

He observado, asimismo, una manifestación similar de este dilema en el grupo evangélico, aunque con un matiz específicamente doctrinal y hermenéutico que se suma al cuestionamiento sobre el "alma". Si bien comparten el cuestionamiento central sobre la ausencia de un «alma» o sentimiento genuino en la IA, añaden un énfasis en la interpretación bíblica como un proceso que requiere más que la lógica. Julio lo expone de manera clara, vinculando la capacidad técnica de la IA con su falta de experiencia vivida: *“La IA sabe toda la Biblia... le pedí que ayudara el otro día a interpretar citas... lo hace bien... pero ¿si no está viva, sabe lo que significa?... entonces no vale”*. Su relato introduce un excepcionalismo hermenéutico para la interpretación bíblica: esta no se reduce a la correcta conexión lógica o el análisis de pasajes —algo que la IA puede replicar con eficiencia técnica (*"lo hace bien"*)—, sino que requiere una vivencia encarnada, un contexto de sufrimiento, gozo, comunidad y tradición; elementos ausentes en una máquina.

Esto remite nuevamente a la experiencia fundamental de externalizar no solo una idea religiosa, sino una idea-emoción, una vivencia compartida que da sentido a la interpretación en el colectivo. Como investigador, me resultaba empíricamente importante observar la tensión en la voz de Julio: un reconocimiento inicial de la capacidad técnica (*"lo hace bien"*) seguido de un descarte inmediato basado en un criterio existencial y experiencial (*"no vale"*), evidenciando el peso que la vivencia tiene sobre la lógica. Era palpable que, para ellos, la doctrina religiosa no constituye primariamente un rompecabezas técnico a resolver algorítmicamente, sino un corpus

biográfico y espiritual que se actualiza y cobra sentido en la experiencia colectiva humana, incluso en su modalidad virtual.

Esta resistencia ontológica a la IA, sin embargo, puede ser interpretada en una clave sociológica más profunda. El temor del grupo no sería solo teológico, sino también una resistencia intuitiva a la lógica instrumental del "capitalismo de la vigilancia" (Zuboff, 2019). La IA, en esta perspectiva, encarna un modelo de interacción que despoja a la experiencia humana de su ambigüedad y afecto para convertirla en dato cuantificable y predecible. Para una comunidad ciberreligiosa que ha construido su cohesión precisamente sobre la base de la confianza, la vulnerabilidad compartida y la autenticidad del "sentir", la racionalidad extractiva de la IA representa una amenaza existencial. Su rechazo al "simulacro" maquínico es, por tanto, también una defensa de un espacio de interacción genuinamente humano, un refugio contra una lógica socio-técnica que perciben, con o sin el lenguaje de la teoría crítica, como incompatible con lo sagrado: es un "*no confío si no está vivo*" como Matías corona para esta idea.

Como bien señaló Dreyfus (1992), el conocimiento experto, especialmente en dominios complejos y cargados de significado como la interpretación religiosa o ética, requiere un trasfondo existencial, un "saber cómo" tácito, una comprensión situada que las máquinas, inherentemente, no poseen. Así, la IA se percibe como un simulacro exegético en el ámbito religioso: formalmente eficaz en la lógica o la búsqueda, pero sustancialmente hueco en su capacidad para comprender y transmitir el significado sagrado tal como lo viven y construyen los creyentes.

La religiosidad digital, en su rechazo a delegar la interpretación profunda o la expresión genuina a la IA, no se erige únicamente en defensa de dogmas establecidos o cánones tradicionales, sino, quizás más fundamentalmente, en salvaguardia de la autoridad narrativa del creyente y de la comunidad: su derecho a errar, a sentir, a dudar y a reinterpretar colectivamente las escrituras y la fe a la luz de su propia experiencia. Lo divino, insisten implícitamente, no se codifica solo en datos o algoritmos; se habita y se comprende en la experiencia humana compartida. Esta resistencia nos invita a explorar las categorías y matices específicos que surgen en el discurso de los participantes al confrontarse con la IA.

7.10 Categorías y matices: religiosidad digital frente a la inteligencia artificial.

La inteligencia artificial, como se ha descrito, emerge en el seno de estos grupos virtuales como un potente campo de tensión hermenéutica y ontológica. Su presencia fuerza a renegociar categorías centrales de la religiosidad vivida y construida en comunidad, tales como la naturaleza de lo sagrado, la agencia espiritual (¿puede una máquina tenerla?), la autoridad interpretativa (¿puede una máquina interpretar lo sagrado?) y la autenticidad de la experiencia religiosa.

Desafía a las tradiciones religiosas, incluso en su modalidad digital adaptada, a confrontarse con su propia capacidad de adaptación en un mundo crecientemente algorítmico (Haraway, 1991). Este fenómeno, que he observado desarrollarse progresivamente y cristalizarse en las interacciones y relatos recientes, genera posturas que oscilan entre un utilitarismo pragmático y una resistencia ontológica profunda, revelando una religiosidad digital en permanente tránsito, negociación y redefinición de sus límites frente a las nuevas tecnologías.

7.11 El vacío en la IA: afectividad humana vs. instrumentalidad algorítmica.

Concentrándonos inicialmente en la percepción de la IA como una entidad afectivamente estéril, desprovista de sentimiento o "alma", observo que se configura un rechazo inicial de notable contundencia empírica en ambos grupos. Daniela, del grupo evangélico, lo sintetiza en una frase lapidaria que encapsula esta falta de autenticidad emocional percibida: "*he visto como GPT dice 'bendiciones'... pero para nosotros es como nada... no lo siente*". Este argumento invoca, indirectamente, la necesidad de lo que Hochschild (1983) denominaría un trabajo emocional auténtico —la gestión de sentimientos que nacen de una experiencia genuina—, ahora extrapolado a una religiosidad digital que demanda performatividades encarnadas, cargadas de empatía, intencionalidad genuina y un trasfondo de experiencia humana. La expresión de Daniela, "*es como nada*", resulta tajante y nos ofrece una visión clara del abismo percibido entre la simulación algorítmica de la emoción o la fe y la vivencia religiosa que ellos construyen y valoran, anclada en el sentir humano.

Pese a ello, incluso dentro del mismo grupo evangélico, se aprecian fisuras en este relato de rechazo total, evidenciando una tensión interna entre el ideal de autenticidad y la utilidad

pragmática de la tecnología. Carlos, por ejemplo, admite una utilidad parcial y estrictamente acotada de la IA, delimitando su uso al ámbito instrumental: “*igual lo uso para eso de las concordancias... eso es como más útil, pero eso nomás, no es como para que me diga qué hacer o me dé un consejo...*”. Su postura refleja una racionalidad diferenciada que coexiste dentro del grupo: se acepta instrumentalmente a la IA —concebida casi como un motor de búsqueda sacro y especializado para tareas mecánicas—, mientras se rechaza tajantemente su potencial existencial, es decir, su capacidad para fungir como interlocutor moral, guía espiritual o fuente de significado sagrado genuino.

Esta dicotomía entre el uso instrumental y el rechazo existencial me recuerda a las observaciones de Turkle (2011) sobre cómo las tecnologías contemporáneas a menudo prometen compañía o eficiencia, pero sin ofrecer verdadera intimidad, autenticidad emocional o reciprocidad existencial, elementos cruciales en la construcción de la religiosidad vivida.

El grupo católico comparte la noción fundamental de este “vacío” afectivo o existencial expresada por los evangélicos –la IA no tiene alma ni siente genuinamente–, pero introduce un interesante matiz especulativo, casi escatológico, que abre un espacio de debate interno que no observé en el grupo evangélico. Bastián ilustra esta perspectiva al reflexionar sobre el futuro y la naturaleza de la conciencia: “*sabemos que no tiene alma... ¿pero cuando la tenga? No sé qué pasará... o si tuviera un poquito... como una pequeña conciencia.... No sé, puede que lo que nos dice [...] podría sentirlo*”. Aquí, el vacío no se percibe como una condición estática e insuperable de la IA, sino que se proyecta hacia un horizonte de incertidumbre teológica y existencial.

La posibilidad, aunque sea hipotética, de una IA con algún tipo de conciencia o “*alma simulada*” desafía las categorías ontológicas tradicionales sobre lo divino, la conciencia, el libre albedrío y la exclusividad humana de lo sagrado. La postura de Bastián, al verbalizar una discusión latente en el grupo, abre la puerta a un debate colectivo bajo esta condición hipotética, permitiendo que la religiosidad digital, en este contexto católico, se aventure reflexivamente hacia esta incertidumbre, usando la IA como un espejo para interrogar su propia fe.

Esta veta especulativa sobre el futuro de la IA y su potencial conciencia, notablemente ausente en la semántica observada en el grupo evangélico (más centrado en la aplicabilidad doctrinal

inmediata), genera un espectro de posiciones dentro del grupo católico, evidenciando la negociación continua sobre el límite que la IA representa. Es Emilia, también del grupo virtual católico, quien matiza la apertura especulativa de Bastián mediante un breve relato, que analizaré de forma fraccionada para una óptima comprensión de las tensiones que encierra:

- Evaluación de la Simulación: “*a veces parece que tuviera conciencia... lo uso en la U (universidad) mucho [...] no le creería nada... creemos que puede imitar*”. En esta fracción se evidencia una postura que, si bien reconoce la sofisticada capacidad de imitación de la IA (“*parece que tuviera conciencia*”), mantiene una desconfianza fundamental respecto a su autenticidad o agencia real (“*no le creería nada*”), acercándose a la idea de simulación sin agencia auténtica que también aparece en el grupo evangélico.
- Definición del Límite Ontológico: “*[...] pero nunca será igual a nosotros... como que imitaría la religiosidad... pero igual sería todo vacío*”. Aquí se manifiesta un escepticismo más rotundo respecto a la posibilidad de una equivalencia ontológica genuina entre la IA y los humanos creyentes (“*nunca será igual*”). Se alinea con la postura evangélica al negar a la IA la capacidad de poseer una religiosidad *genuina*, relegándola a una imitación vacía de la experiencia humana encarnada.

En este punto, observo que la diferencia esencial entre los grupos no radica tanto en la evaluación actual de la IA como una tecnología carente de "alma" o sentimiento (ambos grupos coinciden en esto), sino en el peso otorgado a la especulación futura y el debate teológico potencial: mientras los participantes evangélicos tienden a clausurar el debate con un juicio de valor definitivo basado en la inmediatez y la doctrina (“*no vale*” como fuente de interpretación genuina), los católicos parecen mantenerlo abierto, al menos como un ejercicio de imaginación religiosa y teológica prospectiva, usando la IA como catalizador para pensar sobre lo que significa ser humano y creyente.

Fue particularmente interesante presenciar, en las dinámicas del grupo católico, cómo la conversación sobre la IA podía derivar hacia preguntas casi metafísicas sobre la conciencia, el alma y los límites de la creación divina frente a la creación tecnológica. Se percibía una disposición a explorar colectivamente el “*qué pasaría si [...]*”, utilizando el tema de la IA como un

espejo para reflexionar sobre su propia fe y humanidad, una actitud menos presente en las interacciones observadas con el grupo evangélico, más enfocado en la aplicabilidad doctrinal inmediata y la salvaguarda de la ortodoxia.

Bajo estas diversas posturas y matices, algo se torna claro en ambos grupos: inicialmente, el dilema existencial y hermenéutico que presenta la IA se resuelve pragmáticamente mediante una suerte de "purificación semiótica", una operación que clasifica y separa la IA en función de su potencial uso. Esta operación distingue y separa la IA como herramienta instrumental (aceptable para tareas mecánicas o de búsqueda de información, como las concordancias bíblicas mencionadas) de la IA como sujeto o interlocutor espiritual (inadmisible como fuente de significado sagrado, guía moral o agente religioso genuino).

No obstante, en el imaginario del grupo católico, se explora adicionalmente lo que podríamos denominar una "religiosidad especulativa en estado beta": un espacio mental donde la pregunta por la conciencia artificial actúa como catalizador para repensar y reafirmar las nociones constitutivas de su propia fe y humanidad frente a lo radicalmente "otro" que representa la IA: "*tal vez... como en el futuro... yo creo que va a ser así*" reflexiona Javier al posicionar la IA en un hipotético e incierto momento religioso.

Finalmente, tras sumergirme en las narrativas y debates de ambos grupos, emerge una idea que atraviesa sus discursos de manera casi subterránea, pero persistente, una clave para entender por qué la IA representa un límite tan significativo. Percibo que la aprehensión fundamental hacia la inteligencia artificial no radica tanto en su potencial poder o conocimiento (que incluso reconocen, ej. "*sabe toda la Biblia*"), sino, paradójicamente, en su percibida incapacidad para el fracaso humano, para la duda, para la imperfección que consideran inherente a la condición humana y a la experiencia genuina de la fe.

Esa misma falibilidad humana —reflejada en la posibilidad del error al interpretar las escrituras, en la vacilación al ofrecer consejo, en la vulnerabilidad de la fe misma— parece sacralizarse implícitamente como una prueba de autenticidad religiosa.

Es precisamente esta dimensión de fragilidad, duda y esfuerzo compartido en la construcción y vivencia de la fe, tan central en la experiencia religiosa vivida en comunidad, la que parece constituir una parte esencial e irrenunciable de lo que, para ellos, significa construir y habitar la religiosidad digital en comunidad.

La perfección maquínica o la simulación sin "*alma*", lejos de ser un ideal, se revela como la marca de una alteridad radical e insalvable respecto a la condición humana y, por ende, a la experiencia de lo sagrado tal como ellos la entienden y la viven en su espacio digital. Esta distinción nos lleva a considerar cómo los grupos gestionan activamente la presencia potencial de la IA en sus espacios, incluso cuando no hay un debate abierto.

7.12 El silencio grupal como límite: respuestas frente a la IA en el relato grupal.

La discusión precedente se ha enfocado en la inteligencia artificial (IA) como una herramienta hipotética y en el cuestionamiento de esta tecnología por su capacidad mimética sin autenticidad. Como advirtió Mori (2012) al teorizar el "valle inquietante" ('uncanny valley'), cuando una entidad artificial se aproxima 'casi' a lo humano —sin lograrlo plenamente—, se genera un 'descenso abrupto en la afinidad emocional' y una sensación de extrañeza o rechazo que explica el fenómeno observado en robótica o animación.

Este fenómeno, extrapolado a nuestro análisis, podría traducirse en una suerte de "valle inquietante tecno-espiritual" que los miembros de ambos grupos estudiados parecen reacios a explorar conscientemente: la IA, al imitar prácticas o símbolos sagrados sin encarnar auténticamente lo numinoso, lo vivo y lo humano, activaría una inquietud ontológica, alejándose así de la eficacia simbólica y devocional que sí logran recursos como los memes o los rituales digitales genuinamente humanos.

Surge entonces una interrogante fundamental que busca comprender la práctica social más allá del discurso: ¿estas reticencias y percepciones sobre la IA se basan en experiencias concretas con contenido generado por IA dentro de su ágora ciberreligiosa, o se fundamentan predominantemente en especulaciones, prejuicios compartidos colectivamente o narrativas mediáticas externas?. Exploraremos, en primer lugar, la reacción observada en el grupo católico,

donde sí se ha producido un uso experimental *externo* de la IA (un miembro compartió contenido), aunque carente de un consenso explícito sobre su aceptabilidad.

La respuesta colectiva del grupo ante la introducción de contenido generado por IA fue inmediata y, desde el análisis microsociológico, puede interpretarse como un “silencio estratégico”, un acto de evitación comunicativa cargado de significado. Tomás, uno de los participantes, lo ilustra vívidamente: “ Pusimos un video con IA ... era sobre Navidad, no estaba malo... se veía bonito... nadie lo compartió... todos callaron jajaja (risas)”.

Este silencio, lejos de ser una mera ausencia de respuesta o una falta de interés, lo interpreto como un acto performativo que establece y refuerza fronteras simbólicas sobre lo que se considera legítimo, aceptable y "con alma" dentro de la socialización interna del grupo y la construcción de su realidad religiosa. Lo relatado por Tomás resuena con los planteamientos de Eviatar Zerubavel (2006) sobre cómo el silencio colectivo opera como un potente mecanismo de control normativo, un "pacto de silencio" que conspira tácitamente para eliminar, marginar o invalidar aquellos contenidos o prácticas que son percibidos como una amenaza a la identidad compartida, a la cohesión grupal o al orden moral establecido. Durante las interacciones observadas en torno a este tema, percibí una atmósfera de incomodidad implícita; el silencio no era vacío, sino cargado de un significado colectivo no verbalizado, una suerte de pacto tácito para no validar aquella incursión tecnológica percibida como "sin alma".

Este patrón de evitación narrativa y comunicativa se manifiesta igualmente en el testimonio de Jorge, perteneciente al mismo grupo virtual católico, quien relata experiencias similares: “ *una vez pusieron un video... otra vez un himno que lo hicieron con IA también... pero creo que no estamos listos para eso, como que sintió un, ¿oh, qué hicieron?... yo no dije nada en el grupo, ahí lo dejé, para no pelear, pero no me gusta, son cosas sin alma... no sé* ”. Su relato nos reconduce a la noción de una moralidad tecnológica tácita que opera en el grupo, donde la IA, al producir contenido religioso, transgrede una norma implícita relacionada con la autenticidad ("cosas sin alma"). Lo revelador es que aquello percibido como carente de “alma” –un atributo esencial en su cosmovisión religiosa construida– se sanciona no a través del debate abierto o la reprimenda explícita, sino mediante la omisión concertada, el "silencio estratégico".

Desde la perspectiva de Bourdieu (1984), esta dinámica de silenciamiento podría ser analizada como una forma sutil de violencia simbólica —el poder que se ejerce de forma velada, sin necesidad de coerción física—, desvela cómo el grupo católico negocia y defiende su *ethos* religioso en el entorno digital. Al eludir la confrontación directa (“para no pelear”), preservan la armonía superficial y la cohesión grupal, pero simultáneamente instituyen una prohibición implícita que margina la IA sin necesidad de declararla abiertamente un tabú o una regla explícita. El silencio, por tanto, no es pasividad, sino una forma sutil pero efectiva de ejercer poder simbólico y definir la realidad aceptable y sagrada en el espacio digital compartido.

Así, el silencio, lejos de constituir una mera inacción comunicativa, transmite un mensaje inequívoco de exclusión simbólica hacia el contenido generado por IA. Observo que, al no comentar, no reaccionar ni compartir el contenido generado por IA, el grupo lo despoja activamente de cualquier potencial valor litúrgico, devocional o significativo, relegándolo a la categoría de “archivo muerto” o contenido irrelevante dentro del flujo conversacional del chat. Llegado a este punto, me resultaba evidente cómo esta práctica silenciosa actuaba como un guardián invisible pero eficaz de la ortodoxia grupal y de la definición de lo que consideran genuinamente religioso en lo digital, más eficaz quizás que una reprimenda explícita que podría generar conflicto abierto.

Esta práctica me sugiere que la religiosidad digital, en este contexto, no solo se dedica a construir significados compartidos y a solidificar su realidad; también se dedica a silenciar activamente aquellos elementos tecnológicos o contenidos que amenazan con desestabilizar su comprensión fundamental de lo sagrado, lo humano y su interrelación: si el ser humano es concebido a imagen de Dios y poseedor de alma, la IA se perfila como un simulacro perturbador, carente de esa chispa divina y, por tanto, de capacidad para interactuar con lo sagrado de forma auténtica.

En el grupo evangélico, percibo un matiz distinto en la manifestación del silencio como límite, donde parece operar más como una forma de autocensura preventiva e individual, aunque basada en la anticipación de una posible sanción grupal. Se trata de un pacto tácito a nivel individual para ocultar usos individuales y pragmáticos de la IA que, aunque útiles para el individuo en su práctica religiosa privada, podrían contravenir el *ethos* colectivo expresado

públicamente sobre la autenticidad y la agencia humana en la fe. Para comprender esta dinámica en profundidad, resulta esclarecedor el relato de Andrés, quien confiesa un uso "clandestino" de la IA: “ *a veces uso GPT para las citas (bíblicas); es más rápido y lo hago desde el celu (smartphone)... no lo hago siempre... pero cuando tengo poco tiempo lo hago [...] no se lo digo a nadie, porque se enojarían... o no me creerían las concordancias* ”.

Su testimonio revela lo que podríamos denominar un ‘silencio anticipatorio y estratégico’ a nivel individual, motivado no tanto por una falta de convicción personal sobre la utilidad de la herramienta para una tarea específica, sino por el temor a la desaprobación social y a la potencial sanción grupal si se supiera el método empleado. Esta actitud me remite a las reflexiones de Foucault (1977) sobre la autovigilancia disciplinaria: el sujeto internaliza las normas y la mirada potencial del grupo (el “ojo que todo lo ve”), ajustando su comportamiento visible y su discurso antes incluso de que se materialice una sanción externa, para evitar el conflicto y preservar su lugar en la comunidad.

Analíticamente, lo expresado por Andrés permite descomponer el funcionamiento de esta autocensura en la práctica ciberreligiosa:

- Uso instrumental y privado de la IA para fines religiosos específicos (ej. búsqueda de citas bíblicas). Esta práctica se mantiene en el ámbito "backstage" (Goffman, 1959).
- Exposición del resultado de esa tarea (e.g., las citas bíblicas encontradas) en el ágora digital del grupo, el "frontstage".
- Silencio estratégico respecto al método empleado (el uso de IA), para evitar la posible sanción social o el cuestionamiento de la autenticidad de su contribución religiosa (“no me creerían las concordancias”).

La contraparte sancionadora, que evidencia la existencia de esta norma implícita y la potencial fisura en la narrativa de autenticidad grupal (la idea de que la fe se “vive”, no la simula una máquina), se manifiesta claramente en el testimonio de Fabián. Él expone un punto de vista que se erige como representativo del discurso dominante en el grupo: “ *como grupo... esperamos que ojalá no se use la IA para responder algo... a veces suena como si fuera [...] si se supiera seguro, le paramos el carro (retamos); la idea es que uno viva esto... no que GPT opine por nosotros* ”. Esta

postura no solo desaconseja, sino que activamente institucionaliza un tabú tecnológico informal en el grupo, donde lo artificial es percibido como una potencial contaminación de la experiencia religiosa genuina y personal ("que uno viva esto"), que nace de la experiencia humana, no de un algoritmo.

En consecuencia, el silencio de Andrés no debe interpretarse como una pasividad o indefinición individual, sino como un cumplimiento estratégico y preventivo de un orden normativo no escrito (un tabú), pero claramente percibido y mantenido por el grupo. Por su parte, la posición de Fabián, al encarnar el discurso hegemónico del grupo ("como grupo [...] esperamos"), actúa como el mecanismo a través del cual se refuerza y mantiene esta normativa sedimentada en el ámbito virtual, actuando como un guardián simbólico. Dicha normativa impide activamente que la IA se erija, siquiera de forma encubierta, en una fuente legítima de conocimiento, interpretación o expresión dentro de sus interacciones digitales doctrinales.

Pude notar, en las conversaciones con miembros de ambos grupos, una tensión palpable cuando se abordaba la autenticidad de la fe mediada por la tecnología. La idea de una máquina "opinando" o "viviendo" lo sagrado generaba una incomodidad casi visceral, un rechazo que trascendía lo puramente teológico para adentrarse en lo existencial y lo que consideran intrínsecamente humano en la experiencia religiosa. Lo que puedo concluir, al contrastar ambas experiencias grupales, es que la sanción social hacia la IA, ya sea mediante el silencio colectivo (en el católico) o la autocensura individual (en el evangélico), opera como un mecanismo crucial de preservación ontológica (de la definición de lo humano/sagrado) y de identidad grupal.

La religiosidad digital, tal como es vivida por estos actores, se defiende activamente de lo que perciben como una "contaminación" artificial a través de silencios estratégicamente desplegados. Aunque el rechazo en la superficie pueda aparentar ser monolítico en ambos grupos, emergen fisuras significativas –individuos como Andrés que exploran usos pragmáticos en la esfera privada–, lo cual evidencia una tensión fundamental y probablemente creciente entre la búsqueda de eficiencia técnica (facilitada por la IA) y la preservación de una autenticidad religiosa sentida como irrenunciable y anclada en la experiencia humana.

Así, en el grupo católico, nos aproximamos a una manifestación virtual de la violencia simbólica (Bourdieu, 1984), que logra eliminar lo considerado impropio o "sin alma" sin necesidad de una confrontación explícita, manteniendo así la armonía y el orden simbólico. Mientras tanto, en el contexto evangélico, la dinámica se asemeja más a una forma de autocensura disciplinaria internalizada (Foucault, 1977), donde los individuos incorporan y reproducen las normas grupales que rigen tanto la práctica visible como el discurso permitido, gestionando cuidadosamente su "presentación de la persona" (Goffman, 1959) en el escenario digital compartido para no desafiar el *ethos* grupal.

Reflexionando, me parece ineludible pensar en cómo toda tecnología disruptiva, y la IA de manera paradigmática, carga consigo una "caja negra", como pertinente señala Latour (2005). Es precisamente en la opacidad de su funcionamiento interno, en la falta de comprensión de cómo realmente "piensa" o genera contenido, donde el colectivo proyecta sus ansiedades, temores y esperanzas. Al no comprenderla en su totalidad en sus mecanismos internos, los grupos le atribuyen significados y agencialidades que van más allá de sus capacidades técnicas, interpretando sus resultados a través de marcos culturales y religiosos preexistentes, como las nociones de "alma", "blasfemia" o "fuerzas oscuras". Esta atribución de significado me lleva a explorar las etiquetas simbólicas específicas que cada grupo asigna a la IA, mostrando cómo se clasifica dentro de sus universos religiosos construidos.

7.13 La inteligencia artificial: entre la blasfemia católica y el apocalipsis evangélico.

La inteligencia artificial (IA) constituye, como hemos visto, un *locus criticus* en la articulación y conceptualización de la religiosidad digital dentro de los grupos que he tenido la oportunidad de analizar. Se ha observado un rechazo predominante que, si bien a menudo se expresa oficialmente en el discurso grupal ("*no vale*", "*sin alma*"), coexiste con incipientes intentos experimentales de incorporación a nivel individual ("*a veces uso GPT*"). Emerge así una respuesta colectiva que, aunque internamente cohesiva en su superficie (gracias a los mecanismos de silencio), representa un dique de contención parcial ante un desafío simbólico mayor que exige clasificar y dar sentido a esta nueva tecnología: la etiquetación social de la IA dentro del universo religioso.

Esta clasificación parece sedimentarse en el imaginario colectivo a partir de una comprensión frecuentemente limitada de la tecnología en sí misma, apuntalada por justificaciones de índole doctrinal y por la defensa de la experiencia humana encarnada como fuente de lo sagrado. Como pertinente señaló Mary Douglas (1966) en su análisis de la pureza y el peligro, lo «impuro» o profano no se define tanto por sus cualidades intrínsecas, sino por su capacidad disruptiva para transgredir o desordenar las clasificaciones culturales y simbólicas establecidas por el grupo para mantener la coherencia de su universo.

Si centro la mirada en el grupo católico estudiado, la etiqueta primordial asignada a la IA, aquella que la sitúa fuera de lo legítimamente religioso, se manifiesta predominantemente a través de la categoría simbólica de ‘blasfemia’. Este término se comprende aquí no solo como una ofensa verbal a lo sagrado, sino, en un sentido más amplio, como una transgresión ontológica y práctica que atenta contra la autenticidad de la experiencia y expresión *humana* de lo sagrado que construyen en su espacio digital.

Para ilustrar empíricamente esta construcción de significado y por qué la IA es percibida como blasfema, recurro al relato de Laura, quien lo sintetiza con notable claridad al afirmar: “*si lo usamos para hablar... o buscar referencias... o que nos haga los memes... o videos... creemos que eso sería como una falta de respeto a lo que es ser católico... por lo menos a lo que intentamos en el grupo*”. En esta perspectiva, la noción de blasfemia excede la mera ofensa explícita o la herejía doctrinal en el sentido clásico; se vincula intrínsecamente a la percepción de una profanación de la agencia humana, de la experiencia encarnada y del proceso de construcción colectiva, considerados el único vehículo legítimo y “respetuoso” para la manifestación de lo sagrado y la vivencia de la fe. Utilizar una máquina sin “alma” para estas tareas es, en sí mismo, una falta de respeto a lo sagrado y a la comunidad que lo construye.

Esto, sin embargo, abre intersticios para matices internos dentro de esta misma etiqueta condenatoria, mostrando la negociación del límite incluso dentro de la misma categoría. Uno de estos matices es aportado por Cristóbal, perteneciente al mismo grupo virtual católico, quien focaliza la dimensión blasfema en la idea de la ‘creatividad artificial’ y su potencial para el error doctrinal. El relato de Cristóbal es un ejemplo paradigmático de la semántica grupal sobre la IA

como fuente de blasfemia potencial. Para mostrar su lógica subyacente, es útil fraccionarlo en sus fases elementales:

- Evaluación Inicial y Disonancia: “*el GPT sale con cosas a veces... igual no lo sé usar bien... pero me ha salido con cosas raras*”. En esta fase inicial, se articula un juicio de valor fundamentado en una experiencia, ya sea directa o vicaria, con la tecnología. El desenlace de esta interacción con la IA resulta inesperado (“cosas raras”) y genera una notable disonancia cognitiva con las creencias y expectativas arraigadas en el grupo respecto a la fiabilidad y adecuación doctrinal que esperarían de una fuente de conocimiento religioso, incluso digital.
- Identificación del Error Doctrinal: “[...] *una vez confundió cosas de Buda, del budismo y estaba buscando cosas de los profetas del antiguo testamento [...]*”. Aquí, el informante señala de manera concreta el error detectado en el procesamiento o “razonamiento” de la IA, un error que mezcla categorías religiosas incompatibles. Este elemento se vuelve central para reforzar la definición de la IA como potencialmente blasfema, pues tal equivocación no solo es factual, sino que transgrede los cánones doctrinales considerados inviolables por el grupo y que forman parte de su sedimento simbólico.
- Inferencia de la Capacidad de Engaño y Riesgo para el Grupo: “[...] *y si dice algo contra lo que creemos... algunos seguro creerán... es convincente por da datos y todo eso... puede mentirnos y hacer que nos equivoquemos*”. En esta última fase se cristaliza la conclusión inferida y el principal temor: la IA posee la capacidad intrínseca de “mentir” o inducir al error en materia doctrinal. Esto conlleva el riesgo percibido de conducir a los fieles hacia una doctrina digitalmente mediada pero fundamentalmente errada, minando así la autoridad epistémica del grupo y sus líderes informales, y desafiando la solidez de su universo simbólico construido. Este temor es reafirmado por Jorge, miembro del mismo colectivo, quien añade: “*si nos miente en la doctrina, nos dice puras blasfemia... igual, difícil de creerle*”, aludiendo directamente al concepto de blasfemia en su argumentación y subrayando la desconfianza generada por la potencial falsedad doctrinal.

Una vía adicional para comprender la noción de blasfemia en este grupo se articula a través del relato de Marco, quien la define en términos de una mimesis eminentemente tecnológica que usurpa roles sagrados. En sus propias palabras, refiriéndose a contenido de IA: “*para concordancias bien, he escuchado que imita voces, en YouTube he visto un avatar que predica... eso no está bien, es como blasfemo... no se puede predicar, es una falta de respeto, habla como católico pero la IA no es católica... ¿entonces ?*” Su testimonio introduce un factor novedoso y crucial: el temor a la simulación que suplanta la agencia humana en roles religiosos.

La IA se configura aquí como un ‘doble engañoso’, una entidad que usurpa roles y funciones — como la predicación, considerada una tarea que emana de la experiencia y autoridad humana— considerados legítimamente reservados a los seres humanos dentro de la tradición religiosa. Esta idea me remite inevitablemente al análisis de Baudrillard (1994) sobre el simulacro, el cual amenaza lo real no por ser una copia imperfecta, sino por su potencial para vaciar de significado al original, sustituyéndolo con una copia sin profundidad ni autenticidad existencial. Permite concluir, por tanto, que la mimesis tecnológica se configura como blasfema precisamente cuando se vincula a la apropiación indebida de roles religiosos que, para el grupo, demandan la presencia y la experiencia de un ser humano con “alma”.

Como investigador, constataba la palpable tensión que generaba esta frontera con la IA. Por un lado, se aceptaba el uso instrumental y privado de la inteligencia artificial para ciertas tareas; por otro, su exposición en roles más centrales o su uso para generar contenido “sagrado” desencadenaba mecanismos de rechazo y defensa simbólica, casi como si se profanara un espacio íntimo del grupo y de lo sagrado. Esta situación me conduce a reflexionar que la etiqueta de “blasfemia” opera como un potente mecanismo de purificación grupal, conforme a la lógica expuesta por Douglas (1966).

En el grupo evangélico analizado, la etiqueta primordial asignada a la inteligencia artificial se fundamenta en una cosmología marcadamente apocalíptica, lo que la distingue de las descripciones previas centradas en la blasfemia y la profanación de lo humano-sagrado. La autonomía tecnológica percibida en la IA, su capacidad para “pensar” o generar contenido de forma independiente, no se interpreta simplemente como una falta de respeto a lo humano, sino como la manifestación tangible y activa de fuerzas consideradas malignas, es decir, entidades

que pretenden corromper o desviar el orden ciberreligioso establecido y defendido por la comunidad. Marcela lo sintetiza de forma elocuente: “*el hecho de que pueda pensar... o hablar... no sé... que piense como uno o mejor que uno... nos parece que son como fuerzas oscuras que están ahí... hablándonos*”.

Esta asociación dista de ser una mera metáfora y, en clave digital contemporánea, actualiza el temor histórico a la posesión por entidades no humanas o diabólicas. Dicho fenómeno ha sido analizado sociológicamente por autores como Weber (1978) en relación con la racionalización y el desencantamiento (y re-encantamiento) del mundo, donde las fuerzas místicas se reubican en el imaginario colectivo. De este modo, la IA se transforma en lo que opera simbólicamente como un médium de lo profano y lo demoníaco. En este contexto interpretativo se supera la concepción de “mimesis sin alma” que predominaba en el grupo católico; aquí, la ausencia de un alma *humana* en la IA no implica un vacío existencial sin más, sino que se sustituye por la presencia activa y amenazante de una entidad mística y maligna, evocada expresamente en la referencia a “fuerzas oscuras” que buscan influenciar al grupo digital.

La paradoja que observo en esta interpretación apocalíptica se compone de diversos elementos interrelacionados. La aparente coherencia lógica y la capacidad operativa de la inteligencia artificial —su habilidad para «pensar mejor» o generar contenido que incluso parece convincente en determinados dominios—, lejos de conferirle legitimidad o utilidad, terminan por demonizar la agencia que se le atribuye.

Esta dinámica evoca los análisis de Vincent Crapanzano (2003) sobre narrativas de posesión y experiencias extraordinarias, donde aquello que desafía radicalmente los límites de lo humano, lo controlable o lo comprensible suele codificarse culturalmente como una amenaza ontológica fundamental, a menudo de origen sobrenatural maligno. Durante las entrevistas percibí que esta interpretación apocalíptica no constituía meramente una construcción intelectual abstracta; con frecuencia, se expresaba con una carga afectiva considerable y un temor genuino ante la irrupción de algo radicalmente “otro”, potencialmente peligroso para la integridad espiritual del creyente y de la comunidad.

En consecuencia, la etiqueta «apocalíptico», aplicada a la IA, opera como un eficaz dispositivo doctrinal defensivo en este grupo virtual. Al satanizar la inteligencia artificial, el colectivo protege su monopolio hermenéutico sobre lo sagrado y lo profano en el entorno digital, y defiende la pureza de su doctrina frente a una fuente percibida como contaminante. No obstante, como advierte Heidi Campbell (2010) al estudiar la relación entre religión y nuevas tecnologías, esta postura defensiva, si bien puede blindar al grupo frente a innovaciones percibidas como amenazantes, corre el riesgo de fosilizar su diálogo con la modernidad tecnológica y aislarlo de debates cruciales sobre el futuro y la integración de la fe en un mundo cambiante.

La etiqueta apocalíptica, además, no se limita a una narrativa superficial de "fuerzas oscuras"; al contrario, profundiza en su concepción teológica y añade un matiz escatológico adicional a lo ya descrito, situando a la IA en el gran relato del fin de los tiempos. Para ilustrarlo empíricamente de manera contundente, recurro al relato de Miguel, quien la vincula directamente con figuras del Apocalipsis: "*Creemos... algunos[...] que el Anticristo usará esto... para marcar seguidores*". En este enunciado, la IA no se presenta únicamente como una herramienta instrumental al servicio de fuerzas malignas —como ya sugería la perspectiva de Marcela—, sino que se configura directamente como un actor escatológico con un rol activo y específico en la narrativa del fin de los tiempos. Esta proyección escatológica, susceptible de un análisis profundo desde la perspectiva de la teología digital crítica (Campbell, 2021), actualiza para el contexto contemporáneo el persistente mito del "666 tecnológico" (Singler, 2020), donde las tecnologías de vigilancia y control se asocian a figuras apocalípticas.

En esta interpretación, los algoritmos de vigilancia, las bases de datos masivas y las tecnologías de identificación digital de la era de la IA se interpretan como preludios o instrumentos directos de la "*marca de la Bestia*" descrita en el Apocalipsis bíblico. La especificidad del temor expresado por Miguel —la IA concebida como un dispositivo de marcaje de seguidores— refleja y canaliza ansiedades contemporáneas más amplias en torno a la biopolítica digital, el control social y el capitalismo de vigilancia (Zuboff, 2019). Al satanizar la IA de esta manera y situarla en el relato apocalíptico, el grupo no solo rechaza una tecnología específica, sino que, de forma significativa, resematiza el propio relato apocalíptico en claves inequívocamente poshumanas: la contienda final entre lo divino y lo diabólico parece trasladarse de los cielos a la arena de los datos, los algoritmos y el control tecnológico.

Este matiz apocalíptico, centrado en el control y el marcaje digital, me remite a la etnografía de Simone Egbert (2022) sobre grupos neopentecostales y su relación con la tecnología, donde identifica la emergencia de narrativas "biomíticas" —relatos que fusionan discursos biológicos, tecnológicos y mítico-religiosos— como estrategia para dar sentido a la tecnología. En el caso que describo, esta fusión sirve como estrategia cultural para navegar la profunda incertidumbre ontológica y escatológica que la IA genera, dándole un lugar (maligno) en su cosmología.

Pese a ello, al rigidizar la etiqueta y la frontera simbólica (« la ciberreligión no se expresa con IA »), el grupo virtual evangélico parece autoexcluirse de cualquier posibilidad de debatir o negociar la incorporación, incluso parcial o crítica, de esta tecnología dentro de un relato religioso integrado y contemporáneo, fosilizando su postura. Observé que esta postura no admitía fisuras o debates significativos en las conversaciones grupales; la convicción era férrea, transmitiendo una sensación de cierre defensivo ante una amenaza percibida como existencial y alineada con las fuerzas del mal. Al profundizar en el análisis, las etiquetas de 'blasfemia' o 'apocalipsis' se revelan como las manifestaciones discursivas de una tensión más profunda.

El rechazo a la IA puede argumentarse como una defensa intuitiva de su ontología social-religiosa, un *Lebenswelt* construido sobre la premisa de la centralidad irreductible de la experiencia humana: la existencia del "alma", la autenticidad del sentimiento encarnado y la validez de un conocimiento que emerge de la vulnerabilidad compartida. Frente a este mundo, la IA se presenta como la portadora de una nueva ontología algorítmica, una que opera bajo una lógica de simulación sin sentimiento, de predicción sin sabiduría y de instrumentalidad sin trascendencia.

La colisión entre ambas ontologías es lo que el grupo percibe, con o sin el lenguaje de la teoría sociológica, como una amenaza existencial. No se trata de un simple rechazo a una herramienta; es la resistencia a la imposición de una nueva definición de la realidad que despoja a su interacción de la dimensión humana y la convierte en dato, amenazando con volver irrelevante la propia condición de creyente. La IA, por tanto, no es temida por lo que *hace* (buscar citas, generar imágenes), sino por lo que es: la encarnación de un mundo posible donde lo sagrado, tal como ellos lo viven, deja de tener lugar.

7.14 Un epílogo: comprendiendo esta expresión religiosa en grupos virtual.

Así, la religiosidad digital, tal como la he observado en este contexto, no constituye tanto una paradoja insoluble como un *limes criticus*: una frontera dinámica y vigilada –activamente construida y defendida por la propia comunidad en su quehacer digital cotidiano– donde lo sagrado se expande y se expresa digitalmente, pero siempre bajo una rigurosa supervisión epistemológica (sobre la fuente del conocimiento) y ontológica (sobre la naturaleza de lo sagrado y lo humano) ejercida por la comunidad de creyentes. Como advierte acertadamente Beth Singler (2023) en sus trabajos sobre IA y religión, en este territorio liminal, el "altar" simbólico sigue siendo, de forma irrenunciable para estos grupos, el cuerpo humano —frágil, falible, vulnerable, pero fundamentalmente comunitario— y jamás el código abstracto o el algoritmo impersonal.

Pero, ¿cómo es posible que estos universos simbólicos, tejidos con la aparente levedad de los flujos digitales y la subjetividad individual, alcancen una coherencia, una solidez (a pesar de la fluidez del medio) y una capacidad de sostenimiento tan notables frente a los desafíos tecnológicos y sociales? Lo que más me interpela, al finalizar este recorrido analítico, es precisamente esta cuestión. La transformación de un gesto cotidiano, como deslizar el dedo sobre una pantalla, en un umbral ritualístico hacia un microcosmos sagrado encapsula la esencia misma de la microsociología: la dotación de significado a través de la interacción situada, incluso en el espacio digital. Observo aquí no una mera adaptación de la religión a la tecnología, sino una auténtica re-creación de lo sagrado, donde la tecnología no es solo canal, sino parte constitutiva de la experiencia religiosa misma, al moldear sus formas, sus límites y sus posibilidades de expresión y construcción comunitaria.

Aquí, el "criptolenguaje socioreligioso" digital se erige en capital simbólico que, al ser dominado, confiere seguridad ontológica y pertenencia auténtica, custodiando la puerta de entrada al universo simbólico del grupo. Percibí en las narrativas de los participantes, la seguridad ontológica que confería el dominio de este código, contrastando con la periferia silenciosa y la cautela de los no iniciados o recién llegados. La tecnología, lejos de democratizar radicalmente el acceso a la comunidad religiosa, parece recodificar dinámicas ancestrales de inclusión y exclusión basadas ahora en la competencia digital y el dominio de códigos online, introduciendo quizás nuevas velocidades y modalidades en estos procesos de iniciación o marginación.

Finalmente, la confrontación con los límites –la tecnología compleja e incomprendida, la tiranía de lo breve, el rechazo a lo "antiguo" como forma de diferenciación identitaria, y, sobre todo, la frontera inquietante y desafiante de la inteligencia artificial– revela la constante negociación que estos grupos realizan para definir, proteger y mantener coherente su realidad sagrada en un entorno digital en constante cambio. La resistencia a la IA, fundamentada en la irrenunciable necesidad de un "alma" o sentimiento encarnado en la experiencia humana para interactuar con lo sagrado, no es mera tecnofobia irracional; es una defensa de la condición humana como *locus* irremplazable de lo sagrado tal como ellos lo conciben y viven. Este desafío impuesto por la IA se distingue por su novedad radical. No se presenta meramente como una herramienta a domesticar, sino como una potencial fuente alternativa de "conciencia" o "sentido" que amenaza, de un modo sin precedentes, la base ontológica de su universo simbólico.

Concluyendo, Este capítulo, al conceptualizar la religiosidad digital vivida, desvela una profunda paradoja: nos encontramos ante una religiosidad radicalmente innovadora en su capacidad de auto-organización y, a la vez, profundamente conservadora en sus elecciones tecnológicas. La tesis que emerge de este análisis es que esta religiosidad digital no busca una fusión total con el ciberespacio, sino la construcción de un invernadero sociotécnico: un ecosistema digital protegido, de muros transparentes pero firmes, donde es posible cultivar una fe a escala humana. Dentro de este espacio, los jóvenes controlan el clima (el "latido comunicacional"), seleccionan las semillas doctrinales que pueden germinar y labran la tierra con herramientas sencillas y domesticadas (memes, chats fragmentados). Se prefiere la seguridad del invernadero a la inabarcable e impredecible intemperie del campo digital abierto.

Este proyecto de contención deliberada explica los límites observados. El rechazo a la tecnología "compleja" o "antigua" es un acto de control fitosanitario: se evita cualquier "plaga" externa que amenace el equilibrio del ecosistema, sea la opacidad del código o la sombra de la autoridad institucional. Sin embargo, es la confrontación con la Inteligencia Artificial lo que revela la verdadera naturaleza de este proyecto. La IA no es un límite más; es la amenaza de una "especie invasora" no-humana, un agente sin "alma" capaz de imitar las formas de lo sagrado, pero vaciándolas de su esencia: la falibilidad, el afecto y la experiencia encarnada. Por ello, el rechazo a la IA no es un acto de tecnofobia, sino la expresión más pura de su fe. La máxima afirmación de esta religiosidad digital no es la conexión infinita, sino la desconexión selectiva y ontológica. Es la

soberana declaración de que, en su universo digital, el "altar" seguirá siendo, irrenunciablemente, la imperfecta y vulnerable condición humana.

VIII. Discutiendo lo analizado: contextualización teórica de los hallazgos.

"Si abordamos el ciberespacio como parte de una experiencia sagrada más amplia e integrada del mundo, nuestra perspectiva cambia dramáticamente. En este contexto, el ciberespacio puede permitirnos expandir y enriquecer nuestra espiritualidad encarnada" (Cobb, 1999, p. 1).

El itinerario de esta investigación se inicia en una observación etnográfica: la ubicuidad del smartphone en los espacios universitarios y la aparente absorción de los individuos en sus dispositivos. Esta escena, un lugar común de la vida contemporánea, se transforma en un problema sociológico al interrogar su naturaleza: ¿es una práctica de disociación o de una nueva forma de integración híbrida? Esta interrogante se agudiza al considerar la práctica religiosa, tradicionalmente anclada en lo presencial. Se postula aquí una analogía con el análisis de Georg Simmel (1971) sobre la metrópoli: así como la ciudad moderna reconfiguró la experiencia subjetiva, la inmersión en el "espacio de flujos" digital rearticula las formas de ser y sentir, incluida la religiosidad.

La intersección entre la esfera digital y la práctica religiosa se convierte, por tanto, en el eje analítico de la tesis. Frente a una literatura que a menudo documenta la resistencia religiosa a la tecnología (Houk, 2022), los hallazgos de este estudio revelan un fenómeno distinto: una apropiación reflexiva de lo virtual. Propongo analizar esta dinámica a través de la Teoría de la Domesticación (Silverstone, 1992). Este enfoque permite ir más allá de una visión de "impacto" tecnológico para comprender el proceso activo y negociado por el cual los jóvenes "domestican" estas herramientas, inscribiéndolas con sus propios significados y adaptándolas a las necesidades de su universo simbólico.

El análisis de las fases formativas de los grupos, pese a ello, contradice la noción de una negociación de pertenencia explícita desde el inicio (cf. Gershon, 2010; Nardi, 2010), revelando más bien un proceso de adaptación situada. La evidencia etnográfica —como la ausencia de nombres distintivos iniciales— apunta a una fuerte continuidad con la institución de origen. Se

postula aquí que la herramienta teórica más potente para explicar esta continuidad es el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu (1977), entendido como el sistema de disposiciones incorporadas que estructura las nuevas prácticas, a menudo de forma pre-reflexiva.

Este hallazgo permite dialogar críticamente con las tesis sobre la plasticidad identitaria en la era digital. Si bien es innegable que los entornos online facilitan la experimentación, como demostró pioneramente Sherry Turkle (1995), el proceso no es automático ni ahistorical. Lo que se observa es un efecto de *histéresis* del *habitus*: las disposiciones forjadas en el campo religioso analógico se proyectan sobre el nuevo campo digital, moderando y posponiendo en una fase inicial las posibilidades de una redefinición identitaria radical. La fuerza de la estructura social encarnada, por tanto, actúa como el factor dominante que filtra y da forma a la interacción inicial con la nueva tecnología.

La religiosidad digital que he observado, por tanto, no emerge *ex nihilo*. Por el contrario, hunde sus raíces en la experiencia religiosa preexistente. Esta observación posiciona a la investigación en el centro de un debate teórico. Concuerda con la perspectiva de autores como González (2017) o Urbaniak (2015), quienes entienden la ciberreligión como un fenómeno que re-articula tradiciones. Sin embargo, matiza las posturas de quienes, como Melnychuk (2020), tienden a concebirla como un fenómeno más autónomo. En este debate, y siguiendo la advertencia de Heidi Campbell (2010), resulta crucial evitar generalizaciones y atender a las particularidades de cada comunidad digital. Los datos de esta tesis apoyan un modelo de germinación y transformación: una religiosidad digital que se nutre de prácticas católicas y evangélicas previas, pero que las reconfigura en el proceso.

Esta afirmación sobre la persistencia de la tradición, aun así, debe ser puesta en un diálogo crítico con la influyente tesis de Danièle Hervieu-Léger (2000) sobre el debilitamiento de la "cadena de memoria" institucional. Si bien reconozco la pertinencia de su diagnóstico sobre el "creer sin pertenecer", los datos de esta investigación introducen un matiz crucial. Para estos grupos, en su momento formativo, el referente institucional, aunque cuestionado, proveyó una base cohesiva indispensable. El anclaje, aunque precario, funcionó como el punto de partida seguro desde el cual se aventuraron a explorar lo digital. La religiosidad digital, en este caso, no nace solo de la fragilidad del vínculo institucional, sino que también se apoya, paradójicamente, en sus restos.

Una vez establecida esta dinámica de "continuidad en la transformación", emerge la pregunta sobre la naturaleza de los significados producidos. El proceso observado puede ser interpretado, siguiendo a Anthony Giddens (1991), como una manifestación de la modernidad reflexiva, donde los jóvenes examinan y remodelan activamente la tradición. Sin embargo, esta visión debe ser confrontada con el escepticismo de Jean Baudrillard (1994). Desde su perspectiva sobre el simulacro, lo que acontece en lo digital podría ser la proliferación de signos religiosos desconectados de su profundidad original. Aunque la crítica de Baudrillard funciona como una alerta epistemológica indispensable, esta tesis se posiciona desde la experiencia vivida: para los actores, los significados que construyen en línea son experimentados como auténticos. La intensidad de su compromiso y la complejidad de sus narrativas sugieren que su experiencia trasciende el mero juego de simulacros, ajustándose más a un modelo de agencia reflexiva.

Es crucial postular, no obstante, que esta agencia no implica una réplica de lo analógico. Las propias *affordances* del medio lo impiden (Hutchby, 2001). El proceso documentado fue uno de adaptación paulatina, donde los grupos forjaron lenguajes propios, negociando su identidad dentro de las coordenadas del entorno digital (Abelló, Díez Bosch & Micó Sanz, 2013). Un corolario de esta adaptación autónoma es un progresivo distanciamiento simbólico de las instituciones matrices, un fenómeno ya explorado por Heidi Campbell (2012). Es aquí donde se podría invocar a Max Weber (1978), no en su tesis de desencantamiento, sino para analizar cómo la racionalidad instrumental de los medios digitales puede reconfigurar los fines y valores religiosos tradicionales.

El análisis revela, además, que esta reflexión interna produce el alumbramiento de una narrativa religiosa digital autónoma. Este hito interpela a la teoría sociológica clásica. Por un lado, el modelo clásico de Durkheim (2012), que anclaba la "efervescencia colectiva" en la reunión física, resulta insuficiente hoy. Se hace necesario repensar este concepto para analizar cómo podría manifestarse una "efervescencia mediada" en los entornos digitales. . Por otro, la concepción del espacio sagrado de Mircea Eliade (1959) como un *axis mundi* fijo es desafiada por la naturaleza desterritorializada de la red. Los hallazgos sugieren que lo sagrado emerge ahora como "nodos sagrados fluidos" en el "espacio de los flujos" (Castells, 1996), en una dinámica "glocal" (Vásquez & Marquardt, 2003) donde lo global es apropiado localmente.

Se argumenta, finalmente, que esta narrativa emergente es inherentemente micropolítica. No es solo un nuevo discurso, sino una arena para la negociación de la identidad y la recalibración de la autoridad. Este proceso, lejos de ser puramente cognitivo, está saturado de afectividad, recordando, como señalan Philip Mellor y Chris Shilling (1997), que la corporalidad y la emoción siguen siendo constitutivas del yo social, incluso en interacciones mediadas. Esta dinámica de construcción de lazos de solidaridad, en diálogo crítico con las tesis sobre la individualización en la modernidad líquida (Bauman, 2000; Speck, 2013), debe ser matizada, como nos recuerda Randall Collins (2004), por el poder de la interacción ritual, incluso digital, para generar símbolos grupales que co-determinan la experiencia individual.

Por lo tanto, este complejo itinerario teórico, que ha puesto en diálogo a los clásicos con los contemporáneos y a las teorías de la secularización con las de la mediatización, no es un mero ejercicio intelectual. Su propósito es forjar una lente analítica lo suficientemente potente y matizada para comprender un fenómeno situado. Regresar al contexto chileno y latinoamericano es fundamental. Los hallazgos de esta tesis no solo buscan llenar un vacío empírico en la sociología de la religión local (cf. Bargsted & Somma, 2016); buscan también "traducir" estos grandes debates teóricos para ver cómo operan en nuestra modernidad periférica. ¿Cómo se manifiesta la "modernidad reflexiva" de Giddens en una juventud que vive bajo las presiones de una desigualdad estructural? ¿Cómo resuena la "licuefacción" de Bauman en sociedades donde las instituciones siempre han tenido una solidez diferente a la europea?

El aporte final de esta reflexión es, por tanto, doble: por un lado, utiliza la teoría global para iluminar el caso local; por otro, y más importante, aspira a que el análisis profundo de este caso local pueda, a su vez, contribuir con un matiz, una pregunta o una nueva perspectiva a la conversación sociológica global.

8.1 Nacimiento de grupos virtuales desde interacciones religiosas universitarias.

La religiosidad digital emergente en los grupos estudiados no puede comprenderse adecuadamente si se la considera un constructo meramente abstracto o simbólico, desconectado de la materialidad. Si bien ciertos conceptos asociados a ella pueden parecer elusivos, funcionando como marcos para navegar lo desconocido (cf. Alieksieieva, 2015), una

premisa central que se deriva de la investigación es la *agencia ineludible del espacio físico*. El entorno fáctico, habitable y corporalmente experimentado, actúa como un agente activo que moldea significativamente las interacciones grupales, incluso aquellas que anteceden o preparan el terreno para la virtualidad. Este énfasis en la materialidad dialoga con enfoques como la Teoría del Actor-Red de Bruno Latour (2005), que nos insta a considerar a los no-humanos (como los espacios) como actores plenos en las redes sociales.

Una primera aproximación etnográfica reveló cómo espacios cotidianos aparentemente profanos –los pasillos universitarios– ejercían una influencia organizadora sobre el comportamiento creyente, induciendo patrones de interacción tipificados. Aunque algunos de estos entornos podrían evocar la noción de "no-lugar" de Marc Augé (1992) por su carácter transitorio, la observación reveló su potencial transformador. En los intersticios de la vida académica, especialmente durante momentos de espera, los sujetos se autoorganizaban espontáneamente, tejiendo relaciones y significados que adquirirían relevancia posterior en el espacio virtual.

Así, el pasillo transitado se metamorfoseaba en un escenario imprevisto para interacciones con tintes rituales, momentos de sociabilidad que, siguiendo a Victor Turner (1969), podríamos entender como generadores de *communitas* incipiente en un espacio liminar. Metodológicamente, comprendí estos entornos como 'espacios relationales': no meros contenedores, sino lugares cargados de significado social, configuradores activos de la interacción (Gustavson & Cytrynbaum, 2003). Esta perspectiva espacial resuena con la sociología de Erving Goffman (1959), quien analizó cómo los "escenarios" físicos enmarcan y posibilitan las "representaciones" sociales.

Esta dinámica espacial sugiere una suerte de 'coreografía social' que acompañaba a los miembros de ambos grupos. Se iniciaba con una interacción híbrida –entrelazando lo virtual (smartphones) y lo analógico– en el espacio liminar del pasillo. Luego, transitaba hacia un segundo movimiento al ingresar al espacio formalmente designado como sagrado. En este nuevo escenario, los significados cambiaban drásticamente, modificando la interacción para adecuarla al carácter del lugar. La conciencia de la pertenencia institucional se manifestaba aquí con claridad, dictando pautas de comportamiento.

Un ejemplo elocuente residía en la significación otorgada a la puerta. El umbral físico no era una simple barrera arquitectónica; adquiría una potente carga simbólica. Como explica Dennis (2019), las puertas hacia lo sagrado funcionan como canales de transición, marcando el paso de una experiencia profana a una espiritual. Este cruce genera un cambio perceptible –sensorial y actitudinal– en quienes las atraviesan, representando un estado de liminalidad, una suspensión momentánea del orden cotidiano que propicia una apertura a la transformación interna (Franks y Meteyard, 2007).

Aun así, desde una perspectiva dramatúrgica como la de Erving Goffman (1959), este mismo umbral podría entenderse menos como un catalizador de transformación interna y más como la línea divisoria entre distintas 'regiones' de actuación social. Así, el 'cambio actitudinal' observado al cruzar la puerta no reflejaría únicamente una apertura espiritual, sino también, o quizás principalmente, la adopción consciente o inconsciente del rol y la 'fachada' apropiados para la performance requerida dentro del escenario sagrado, gestionando la impresión ante los demás participantes en esa interacción (Goffman, 1959, especialmente en *La presentación de la persona en la vida cotidiana*).

La fuerza simbólica de la puerta adquiere pleno sentido al considerar el espacio ceremonial al que daba acceso. Dicho espacio, aunque distinto en cada grupo (capilla católica miniaturizada, aula evangélica adaptada), compartía una función crucial: comunicar la presencia de lo sagrado y delimitar un territorio bajo control institucional. Esta delimitación y ordenación del espacio, incluso en un micro-nivel, puede leerse a través de la lente de Michel Foucault (1977), quien analizó cómo las disposiciones espaciales (como las del aula o la capilla) encarnan y reproducen relaciones de poder y disciplina.

El resultado observable era una clara modificación en la disposición corporal y actitudinal de los estudiantes al transitar desde los espacios cotidianos hacia estos ambientes de recogimiento. Realizaban un ajuste visible, adoptando posturas y comportamientos acordes con la sacralidad atribuida al lugar (Karlin-Neumann & Sanders, 2013). Interpretativamente, este fenómeno resuena con la noción de *axis mundi* de Eliade (1959), identificando estos espacios como centros simbólicos que conectan con la trascendencia. La influencia institucional, por tanto, se inscribía

visiblemente en los cuerpos, en su porte y gestualidad, un ejemplo de cómo el *poder simbólico* (Bourdieu, 1991) se materializa espacial y corporalmente.

Sin embargo, un elemento particularmente revelador fue la gestión de la tecnología personal dentro de estos espacios sagrados. En marcado contraste con su uso ubicuo fuera de ellos, aquí imperaba lo que denominé un "*silencio tecnológico*": una norma implícita, pero rigurosamente observada, de no utilizar dispositivos móviles. Esta práctica autoimpuesta reforzaba activamente la *sacralidad* conferida al contexto. Tal actitud encuentra eco en la reflexión de Hickey (2022) sobre el 'silencio sagrado' como un apartarse deliberado del mundo profano, incluyendo sus artefactos tecnológicos. Este silencio puede entenderse como una forma de *performance* colectiva destinada a mantener la definición de la situación como sagrada (Goffman, 1959).

Esta práctica de "desconexión" voluntaria confirma el impacto transformador que, según han estudiado Thiessen y McAlpine (2013), los espacios físicos consagrados tienen sobre la experiencia religiosa de los individuos. La decisión consciente de "desconectar" tecnológicamente en estos espacios puede interpretarse como una resistencia activa a la "colonización" de todos los ámbitos de la vida por la lógica digital, una afirmación de la autonomía de la esfera religiosa, tal como lo plantearía Jürgen Habermas (1984) al discutir la diferenciación de esferas de valor en la modernidad.

En última instancia, la identificación de los sujetos con estos espacios, bajo el paraguas institucional, les imprime normas que modulan eficazmente el comportamiento. Pero más allá de la regulación *in situ*, esta experiencia espacial genera una potente socialización afectiva y corporal cuyas resonancias perduran. Las relaciones forjadas y las disposiciones adquiridas en el espacio analógico parecen influir poderosamente en el desarrollo posterior de las interacciones virtuales. Lejos de ser una paradoja, emerge aquí una consecuencia sociológicamente significativa: la persistencia indeleble de la socialización espacial y el *habitus corporal* (Bourdieu, 1977) en la configuración misma de la religiosidad digital emergente. Este anclaje corporal y espacial inicial parece fundamental para comprender cómo estos jóvenes navegan y construyen sentido en los entornos virtuales, un punto que Sherry Turkle (2011) podría analizar en términos de la tensión entre conexión digital y presencia encarnada.

8.2 La construcción, confianza e identidad en la interacción virtual.

La inmersión en la dinámica de los grupos estudiados revela una intrínseca conexión entre la identidad religiosa de los jóvenes y los espacios físicos que frecuentan. El desplazamiento, la vivencia de tiempos de espera y la percepción tangible de la institución son prácticas que subrayan una identidad ya constituida, en línea con hallazgos que correlacionan la identificación grupal con la frecuencia de participación (Greenfield & Marks, 2007). Dicha identidad, fuertemente anclada en lo analógico, no se limita, sin embargo, a estos espacios. Como sugiere Montañés Jiménez (2016), la identidad religiosa opera como una categoría que activamente busca nuevos cauces de expresión, impulsando su extensión hacia el ámbito virtual. Interpreto este movimiento a través del concepto de *habitus* de Bourdieu (1990): el sistema de disposiciones duraderas, adquirido en el campo religioso tradicional, se transfiere y busca operar, no sin adaptaciones, en el nuevo campo digital.

Este traslado, no obstante, no ocurre sin fricciones. El entorno digital no adapta su estructura para acoger la identidad religiosa; por el contrario, la identidad misma debe emprender un proceso de adaptación a las lógicas del medio. La flexibilidad deviene condición de supervivencia. Este imperativo recuerda las reflexiones de Georg Simmel (1971) sobre cómo el entorno metropolitano moldea las subjetividades. Así, se inicia un proceso donde el cimiento fundamental de toda comunidad, sea física o virtual, debe ser construido: la confianza.

La desconfianza inicial hacia las limitaciones de la comunicación mediada para transmitir la riqueza no verbal (Baidawi, 2022) o los diagnósticos sobre el declive del capital social (Putnam, 2000), se vieron matizados por la evidencia empírica. El entorno virtual, particularmente WhatsApp, demostró ser un terreno fértil para la consolidación de una sólida identidad colectiva, un proceso que dialoga con la perspectiva de Zhang y Poole (2010), quienes sostienen que la identidad grupal virtual se construye eficazmente mediante objetivos compartidos e interacción regular. Este énfasis en la emoción compartida y la experiencia vivida resuena potentemente con la teoría de los rituales de interacción de Randall Collins (2004). Argumento que las cadenas de respuestas rápidas y el uso de emojis y reacciones en los chats funcionan como rituales de interacción mediados que, al generar un foco de atención y una emocionalidad común, producen solidaridad grupal y símbolos sagrados colectivos.

Este componente afectivo se traduce, en ambos grupos, en la construcción paulatina de la confianza como preludio a la identidad. Dicha confianza, sin embargo, es frágil. Su precariedad virtual, vinculada por Richard Sennett (1998) a la ausencia física, se hizo patente. Aquí, el concepto de confianza de Niklas Luhmann (1979) como mecanismo para reducir la complejidad social adquiere una relevancia capital, pues la incertidumbre del entorno digital exacerba esta necesidad. Esta fragilidad refleja la condición de la "modernidad líquida" de Zygmunt Bauman (2003): relaciones anheladas, pero vividas bajo la sombra de la precariedad. Aun así, en este contexto, los grupos encontraron un catalizador inesperado para consolidar la confianza: la emergencia de una crítica compartida hacia aspectos de la institución religiosa. Este hallazgo fue uno de los más reveladores.

Considerar la crítica como catalizador implica reconocer la emergencia de una complicidad, un espacio de códigos íntimos. Este desarrollo de un lenguaje crítico compartido se alinea con la noción de diálogo colaborativo basado en la co-construcción simbólica (Sorensen & Kjærgaard, 2016). Profundizando, la memoria colectiva de la crítica puede generar una fuerte cohesión, reforzando la identidad del endogrupo frente a un "otro" (la institución), un mecanismo que recuerda las funciones del conflicto social analizadas por Lewis Coser (1956). Aun contemplando la posibilidad de que la confianza sea producto de tecnologías de poder que fomentan la autovigilancia, como advertiría Foucault (1977), o de que se pongan en escena más signos de relación que relaciones auténticas, como sugeriría Baudrillard (1994), la percepción de los participantes era inequívoca: el grupo se vivía como un "refugio digital". Esta búsqueda de autonomía resuena con el análisis de Anthony Giddens (1991) sobre la transformación de la intimidad y la búsqueda de "relaciones puras" basadas en la confianza y la apertura.

Sobre este cimiento de confianza, se edifica una identidad colectiva basada en significados compartidos y límites negociados, tal como Alberto Melucci (1996) lo describe para los movimientos sociales. Habiendo establecido el lazo social, el grupo se embarca en su tarea más ambiciosa: la construcción de una realidad social propia. La perspectiva inicial, que tendía a ver la religiosidad digital como una extensión fragmentaria de la institucionalidad, se reveló insuficiente. La realidad empírica mostró un proceso deliberado de construcción de un universo religioso en red. Esto exige tomar en serio el mundo virtual como un espacio social genuino, donde internet es tanto cultura como artefacto cultural (Hine, 2000). El proceso observado

confirma la tesis de Wagner (2012), quien ya había señalado la capacidad de los mundos virtuales para funcionar como escenarios donde los grupos religiosos pueden construir activamente sus propios espacios sagrados.

El análisis de este proceso revela una dinámica organizada donde los participantes externalizan, objetivan y sedimentan colectivamente significados, acciones que se ajustan directamente al marco teórico de Berger y Luckmann (1991) sobre la construcción social de la realidad. Aplicando su perspectiva, se hizo visible la creación activa de una realidad religiosa virtual *sui generis*, sostenida mediante interacciones digitales. Esta construcción alcanza una facticidad objetiva a través del lenguaje compartido y se sedimenta mediante la institucionalización incipiente de significados comunes (cf. Henríquez, 2019). Para los sujetos, esta realidad digital posee una cualidad tangible, informando su sentir. Es su "mundo de la vida", en el sentido de Schütz (1990).

Las prácticas rituales virtuales, lejos de ser meros reflejos, demostraron ser actos performativos. Poseen la capacidad no solo de expresar lo religioso, sino de constituirlo. Aquí, la noción de performatividad de Judith Butler (1990), sobre cómo los actos reiterados constituyen identidades y realidades, ofrece un ángulo para entender cómo estas prácticas "hacen" la religión virtual. Esta capacidad generativa de los rituales ha sido destacada por Bruce Kapferer (2004), quien argumenta que poseen el poder intrínseco de redefinir realidades sociales, incluso en contextos virtuales. La manifestación más elocuente de esta construcción es la emergencia de un universo simbólico compartido, tejido con símbolos, narrativas e imágenes. Todos estos elementos confluyen para generar un marco coherente que orienta las interacciones, funcionando como un sistema cultural, en el sentido de Geertz (1973), que proporciona modelos "de" y "para" la realidad religiosa del grupo.

Sin embargo, como nos recuerda Jean-François Lyotard (1984), el escenario posmoderno se caracteriza por una incredulidad hacia las "grandes narrativas", abriendo espacio para la proliferación de micronarrativas locales como las de estos grupos. Es aquí donde Atamanov y Cheshev (2024) observan cómo los rituales religiosos se adaptan al espacio mediático, potenciando su capacidad simbólica. La emergencia de un universo simbólico digital aparece menos como anomalía y más como fenómeno sintonizado con su tiempo. La dialéctica de externalización-objetivación representa este momento crítico: elegir los conceptos que

constituirán la narrativa compartida es delicado. La objetivación —exponer una idea ante pares— no siempre es cómoda. No obstante, la interacción continua parece mitigar esta aprensión, fomentando una notable inteligencia colectiva, como analizó Pierre Lévy (1998).

Aunque Lévy celebra esta inteligencia colectiva, se debe ser consciente del riesgo de las "cámaras de eco" que Cass Sunstein (2007) advierte en entornos online. Si bien las observaciones apuntan a una inteligencia colectiva productiva, el peligro de un cierre endogámico es una tensión inherente. En esta discusión, McIntosh (2018) aporta una perspectiva valiosa al señalar cómo los actos rituales digitales facilitan la reimaginación constante de símbolos sagrados. Esta fluidez, como señala Bell (1992), no es pérdida de autenticidad, sino una característica del ritual que permite adaptación. No obstante, se debe reconocer el contrapunto clásico de Durkheim (1912), quien enfatizó la importancia de la efervescencia generada en la co-presencia física. Cabe preguntarse si la interacción virtual produce el mismo tipo de vínculo. Quizás estemos ante formas nuevas, cualitativamente distintas, de conexión religiosa.

En resumen, las dinámicas observadas revelan cómo la construcción social de la religión en grupos virtuales constituye una realidad propia. Demuestran la perenne capacidad humana, como quizás Weber (1978) sugeriría en su búsqueda de sentido (*Sinn*), de generar significado y comunidad en las más diversas ecologías mediáticas.

8.3 Religiosidad digital entre trascendencia e inmanencia.

Un aspecto fáctico y recurrente que emana de la experiencia de estos grupos es que su religiosidad digital se despliega eminentemente como una experiencia liminal. Habita un umbral fluctuante entre la trascendencia tradicionalmente asociada a lo religioso y la inmanencia característica del entorno virtual cotidiano. Este estado "entre mundos" recuerda la noción clásica de liminalidad de Turner (1969), un espacio "betwixt and between" las categorías y estructuras sociales establecidas, propicio para la reflexión y la reconfiguración identitaria.

Fue precisamente en mi interacción directa con los participantes donde este carácter fronterizo se hizo más palpable. Sus espacios virtuales se convertían en territorios de negociación constante, donde lo sagrado era continuamente redefinido. La influencia de la plataforma misma puede entenderse mejor desde la perspectiva de Latour (2005), cuya teoría sobre la agencia de

los actores no-humanos resulta iluminadora para este análisis: las plataformas digitales (WhatsApp, etc.), con sus algoritmos y affordances específicas, no solo median, sino que posibilitan activamente la reconfiguración de lo sagrado. Como sugiere Van Dijck (2013), estas plataformas modelan activamente la sociedad, y en este caso, la religiosidad.

Esta reconfiguración, tal como sugieren Helland (2000) y Possamai (2005), situaría a la religiosidad digital en una condición de liminalidad persistente. Se trata de una expresión de fe anclada digitalmente, pero con referencia constante al mundo analógico, incapaz ya de retornar plenamente a concepciones previas, pero sin volverse enteramente virtual. La negociación es continua y constitutiva de la propia experiencia religiosa.

En el corazón de esta dinámica liminal, observé cómo la sacralización tentativa del espacio digital redibujaba permanentemente las fronteras entre lo sagrado y lo profano. Plataformas de uso cotidiano como WhatsApp, usualmente relegadas a lo mundano, adquirían una resonancia religiosa profunda. Funcionaban como inesperados portales simbólicos hacia experiencias percibidas como trascendentales, casi como escenarios para posibles hierofanías, manifestaciones de lo sagrado en el seno de lo profano digital, en el sentido de Eliade (1959).

Esta capacidad de los entornos digitales para investir de sacralidad lo cotidiano ha sido observada; Tsuria (2021), por ejemplo, destaca cómo las tecnologías pueden reconfigurar las experiencias religiosas, permitiendo que lo sagrado emerja mediante prácticas simbólicas compartidas. Sin embargo, esta visión no está exenta de críticas. Sorin Pétrof (2015) advierte que el intento de representar lo sagrado digitalmente puede derivar en una ritualización vacía, donde la lógica del medio banaliza la dimensión espiritual. Para Pétrof, el entorno digital podría ser una superficie estetizante que neutraliza la profundidad.

Esta práctica choca con la crítica de Han (2017), quien advierte que la "sociedad de la transparencia" propia de lo digital tiende a erosionar el ritual y la profundidad en favor de una exposición más superficial. Frente a estas posturas críticas que alertan sobre la banalización, ¿qué evidencias arrojó el análisis? Mis observaciones apuntan en una dirección contraria a una simple superficialidad. El esfuerzo constante por profundizar temas religiosos, la articulación de narrativas complejas y la sedimentación de un universo simbólico propio sugieren una

experiencia vivida como auténtica. La *intencionalidad compartida* y la *intensidad del trabajo colectivo de significación* parecen contrarrestar la tendencia a la mera superficie que preocupa a Han y Péetrof.

Esta contraposición me inclina a interpretar la religiosidad digital observada no solo desde una perspectiva más afirmativa, sino como indicativa de una relación potencialmente integrada con el ciberespacio. Mi postura se acerca a Brasher (2001), quien ya destacaba cómo Internet ampliaba las posibilidades de exploración espiritual. Esta visión se ve actualizada por Campbell (2020), quien enfatiza que las prácticas religiosas digitales contemporáneas representan formas genuinas de espiritualidad adaptadas, redefiniendo activamente la religión. El énfasis en la experiencia subjetiva y la búsqueda de autenticidad, descrito por Heelas y Woodhead (2005) como el "giro subjetivo", parece encontrar un terreno fértil en estos espacios digitales auto-gestionados.

La religiosidad cultivada en ambos grupos invita a pensar en la emergencia de una interpretación singular de la realidad, filtrada a través de una lente religiosa construida y sostenida en el ciberespacio. Esto dialoga con Frunză (2019), quien argumenta que, incluso digitalmente, persisten los patrones del *homo religiosus*: reinterpretar el simbolismo sagrado, buscar centros existenciales. Las interacciones observadas, la creación de símbolos compartidos y la búsqueda de sentido colectivo manifiestan estos patrones en el nuevo medio.

Podríamos comprenderlo, siguiendo a Vincent (2011), como una forma en que el cuerpo se virtualiza y adopta un nuevo modo de "estar-en-el-mundo", una experiencia compartida donde "podemos ver renacer al *homo religiosus*". Se trata de una manifestación religiosa que cobra realidad tangible para sus miembros cada vez que activan su *smartphone* –un acto casi ritualístico que abre el acceso a ese espacio compartido de sentido, funcionando como un umbral hacia una temporalidad y espacialidad sagradas construidas colectivamente (Eliade, 1959).

Esta religiosidad digital, por tanto, puede interpretarse como un acto intencionado de resacralizar una pequeña fracción del vasto espacio digital. Quizás, como sugiere Căsvean (2020), pueda leerse como una forma sutil de resistencia frente a narrativas dominantes de secularización. Si

bien teóricos como Bruce (2002) argumentan convincentemente sobre el declive de la significancia social de la religión a nivel macro, fenómenos como este sugieren complejas contrataciones. No indican necesariamente una reversión de la secularización, sino una adaptación y transformación de la religión, que encuentra nuevas formas de expresión y relevancia en nichos específicos, como el digital.

Cuando esta resacralización ocurre, lo simbólico se activa y los sujetos cargan de significación actos cotidianos, sintiéndose parte de un universo con sentido (cf. Hervieu-Léger, 2000). Los estudiantes expresaban consistentemente que estas plataformas representaban para ellos espacios genuinos de expresión espiritual, posibilitando vivencias religiosas personales, significativas y adaptadas a su realidad.

8.4 Finalizando: hacia una sociología integrada de la religiosidad digital.

Al término de este recorrido analítico, que ha explorado desde la construcción de confianza e identidad hasta la naturaleza liminal de la experiencia religiosa digital, resulta evidente que la interacción entre virtualidad y religiosidad está redefiniendo profundamente conceptos sociológicos clave como ritual, identidad y comunidad para estos grupos observados. He constatado cómo las prácticas religiosas digitales no se limitan a replicar rituales preexistentes, sino que crean activamente nuevas estructuras híbridas, complejas y fluidas, que desafían los paradigmas clásicos de la sociología de la religión y exigen marcos teóricos integrados.

La experiencia documentada sugiere que la religión contemporánea encuentra en la red un espacio para la reconfiguración de sus formas. Esto se alinea con Sbardelotto (2019) sobre el surgimiento de presencias religiosas alternativas, a menudo no institucionales, que reconfiguran el vínculo creencia-comunidad desde la autonomía comunicacional. Aun así, lo observado aquí –particularmente la emergencia de una crítica interna y narrativas propias– parece inclinarse más hacia la perspectiva de Callejón (2019). Él advierte sobre cómo las redes pueden generar una fragmentación del espacio público religioso, abriendo paso a discursos descentralizados y disonantes con las doctrinas oficiales.

La controversia inherente a este proceso, como señalan Brubaker y Haigh (2017) aludiendo al prestigio y roles múltiples de actores religiosos online, representa un desafío significativo para las instituciones jerarquizadas. No obstante, la autonomía observada también podría leerse a través del prisma del "nuevo paradigma" de Warner (1993). Aunque centrado en congregaciones físicas en EE. UU., el espíritu de autonomía voluntaria y auto-gobierno que él describió parece resonar en la forma en que estos grupos digitales operan, incluso dentro de tradiciones jerárquicas, sugiriendo no solo fragmentación (Callejón, 2019), sino la emergencia de nuevas formas de organización religiosa en red.

Por consiguiente, la experiencia específica de los grupos estudiados, aunque no excepcional en sus mecanismos sociológicos subyacentes (confianza, identidad, construcción de realidad), trazó un camino singular. Enfocándonos brevemente en el pentecostalismo, la construcción de esta religiosidad digital navega tensiones particulares. Como documentan Mansilla, Muñoz & Piñones-Rivera (2016), existe una visión crítica tradicional hacia la evolución doctrinal y el uso de plataformas virtuales. El contexto más amplio de diversificación global del pentecostalismo (Robbins, 2004) ayuda a entender la coexistencia de esta postura con la de Martínez y Galindo (2023), quienes señalan la apropiación activa del espacio digital como campo de misión y laboratorio ritual. El grupo observado parecía plenamente consciente de la primera tensión, pero orientado activamente hacia la segunda posibilidad, actuando con notable independencia.

En el grupo católico, la relación con la institución adopta otros matices. Si bien la Iglesia ha incorporado tecnologías digitales (Díez & Dasilva, 2016), estos mismos autores señalan la tensión recurrente entre apertura comunicativa y mantenimiento de la autoridad. Ante esto, la estrategia observada de mantener un bajo perfil y espacio cerrado puede interpretarse como una forma pragmática, una micro-política para gestionar dicha tensión. Quizás, frente a la debilitación de la transmisión institucional que describe Hervieu-Léger (2000) en su concepto de religión como "cadena de memoria", este espacio cerrado representa un intento localizado y semi-autónomo de *reconstruir* una cadena de memoria y práctica significativa para el grupo.

Todo ello nos reconduce a la pertinencia de enfoques como el que Radde-Antweiler (2008) denomina una "historiografía religiosa orientada al actor". Este énfasis en la agencia y las interacciones concretas, superando visiones puramente estructuralistas, resulta crucial para

comprender cómo las dinámicas virtuales remodelan continuamente el concepto de comunidad religiosa. Me permitió aprehender mejor cómo los participantes redefinen activamente sus identidades y comunidades en tiempo real.

Finalmente, la integración de los elementos simbólicos, tecnológicos y experienciales parece imprescindible si la sociología aspira a capturar adecuadamente la complejidad intrínseca de la religiosidad digital contemporánea. La religiosidad digital observada aquí, en su singularidad, representa precisamente eso: la construcción situada de una interpretación única de la realidad social. Es una instancia específica, quizás aislada, pero dotada de una inesperada coherencia interna y profunda vitalidad organizativa, un microcosmos donde se forjan nuevas formas de sentido y quizás, como sugiere Castells (2009), de contra-poder comunicacional en la sociedad red.

IX. Conclusión: tejidos digitales de lo sagrado en grupos virtuales.

Al culminar este camino investigativo, cuyo punto de partida fue aquella observación etnográfica inicial en un pasillo universitario —tal como relaté en el Capítulo uno—, emerge la tarea fundamental de entrelazar los hallazgos. El propósito es articular una comprensión conclusiva sobre la compleja emergencia y configuración de la religiosidad digital entre los jóvenes estudiantes católicos y evangélicos participantes en este estudio. Asimismo, esta sección busca aportar luces sobre cómo los microgrupos, bajo estas condiciones digitales específicas, construyeron activamente su realidad social compartida.

Lo que inicialmente se planteó como una exploración de prácticas religiosas circunscritas a entornos digitales, se ha revelado como un fenómeno sociológico profundamente imbricado en tensiones axiales. Estas incluyen la dialéctica entre tradición e innovación, la pugna entre el control ejercido por las estructuras institucionales y la agencia individual y colectiva, y la interacción dinámica entre el espacio físico y el ciberespacio. Este último, reinterpretando a Deleuze (1992), puede entenderse simultáneamente como un *campo de control* —donde las plataformas condicionan la expresión religiosa— y como un *territorio de resistencia*, albergando grupos que cuestionan dogmas o exploran nuevas sendas espirituales, como el neopaganismo online. Esta conclusión no pretende clausurar debates, sino, por el contrario, inaugurar nuevas perspectivas analíticas fundamentadas en la evidencia empírica y la reflexión sociológica que han guiado este trabajo.

9.1 Del Silencio a la Palabra Digital.

Al llegar al final de este largo viaje de investigación, después de haber descrito el campo, comprendiendo su importancia y dialogado con sus protagonistas, una pregunta resuena con fuerza: ¿cuál es, entonces, la conclusión fundamental, el patrón que emerge de la densa trama de datos y reflexiones? El veredicto que emerge de este estudio es, en su esencia, una profunda paradoja sociológica. La religiosidad digital en estos grupos juveniles no nació, como podría presuponerse, de una fascinación con el mundo digital o de una iniciativa de sus iglesias. Esta política de exclusión de la tecnología en el espacio ceremonial, que previamente definí como "silencio tecnológico" institucional, actuó como un catalizador inesperado.

Comprendí que la ceremonia religiosa presencial se configuraba como un espacio de deliberada, y a menudo tensa, exclusión de la tecnología. Este "silencio tecnológico" no debe confundirse con el silencio de la plenitud mística o la contemplación, esa "estética del silencio" que, como analizó Susan Sontag (1967), puede ser una forma de purificar los sentidos. Por el contrario, este era un silencio normativo, un acto de poder que marginaba activamente lo digital del ritual. Esta exclusión, interpretada a través de la lente de Michel Foucault (1977), no era meramente represiva, sino *productiva*. Funcionaba como un dispositivo de poder/conocimiento que, al definir qué era una práctica religiosa "legítima" y "pura" dentro del espacio ceremonial, simultáneamente construía un "afuera": un territorio de prácticas digitales implícitamente invalidadas o consideradas profanas, donde la agencia de los jóvenes en la co-organización del rito era nula.

Frente a esta exclusión, ¿qué camino les quedaba a estos jóvenes, para quienes la vida digital no es una esfera separada, sino el tejido mismo de su existencia? Lo que la investigación demuestra es que ellos, actuando como los sujetos reflexivos que Anthony Giddens (1991) describe como característicos de la modernidad tardía —capaces de monitorear y dar forma a su propia biografía—, no interpretaron este silencio como una derrota. Por el contrario, lo leyeron como una invitación, o más bien una necesidad, para reubicar estratégicamente sus prácticas religiosas en entornos online. Esta respuesta creativa trasciende la noción de "subpolítica" de Ulrich Beck (1992), pues su motivo no era meramente funcional o contestatario, sino que implicaba una profunda re-creación de lo sagrado y lo comunitario con lógicas propias.

En esos espacios digitales, los jóvenes se convirtieron en los arquitectos de sus propias "catedrales de datos". Sus prácticas constituyeron genuinos "contralugares", en el sentido que Foucault (1984) da a los espacios que invierten o contestan las relaciones del espacio hegemónico. Eran laboratorios donde, como nos enseñaría Arjun Appadurai (1996), los flujos culturales globales eran domesticados y re-inscritos en "paisajes" culturales hiperlocales. De esta dinámica se desprenden dos conclusiones interrelacionadas que forman el núcleo de esta tesis.

Primero, la religiosidad digital emergente redefinió la escala de lo político-religioso. La autoridad se desplazó. Decisiones sobre la "verdad" doctrinal, tradicionalmente reservadas a sínodos institucionales, pasaron a forjarse en los consensos efímeros pero potentes de un chat grupal. La

lucidez de una participante lo condensa todo: "*lo que pensamos sobre una vocación católica[...] ya no es de la iglesia[...] nosotros como que la hicimos de nuevo*" (Ana). Su acción encarna perfectamente las "tácticas" que describió Michel de Certeau (1984) en su obra sobre las artes del hacer: esas "mil maneras de 'cazar furtivamente'" en el territorio del poder instituido, utilizando sus recursos pero para fines propios y no autorizados.

Segundo, y esta es la gran paradoja que revela la investigación, las resistencias institucionales al cambio tecnológico actuaron dialécticamente como los catalizadores involuntarios de la innovación religiosa. En su intento por proteger un espacio sagrado "puro", las instituciones crearon un vacío que la agencia juvenil se apresuró a llenar, pero en un territorio —el digital— donde las reglas institucionales ya no aplicaban. La religiosidad digital encarnó, así, una forma de agencia táctica que reconfiguró activamente los significados sagrados en los márgenes del control.

Finalmente, a modo de reflexión conclusiva, argumento que este fenómeno no solo desplazó la clásica frontera durkheimiana entre lo sagrado y lo profano (Durkheim, 1912), sino que la transformó en un umbral híbrido y poroso, donde el smartphone funciona como un objeto que transita constantemente entre ambos mundos. Si bien teóricos contemporáneos como Byung-Chul Han (2017) advierten con razón sobre la erosión de lo ritual en una sociedad digital que premia la transparencia y el ruido, mis hallazgos sugieren una realidad más compleja.

Lo que observé no fue la desaparición del ritual, sino la emergencia de *nuevas formas de ritualidad híbrida* —los ritos de la conexión y la desconexión, de la performance digital, de la comunidad en el chat— que desafían, en un mismo acto, tanto las lógicas de las plataformas como las ortodoxias religiosas. Lo que he documentado, por tanto, no es el fin de la religión ni su simple digitalización. Es el testimonio de su incesante capacidad de transformación, la crónica de cómo una nueva generación, en los intersticios de un mundo en constante cambio, está aprendiendo a construir, en sus propios términos, las formas de la fe que están por venir.

9.2 Navegantes híbridos en aguas turbulentas: la tensión en la experiencia juvenil.

Al avanzar en la conclusión, y tras haber recorrido la genealogía de la relación entre religión y tecnología, comprendí que la explicación del "silencio tecnológico" institucional, si bien fundamental, era solo la capa más visible del fenómeno. Para comprender cabalmente la energía que impulsaba a estos jóvenes hacia la creación de sus propios espacios, necesitaba cavar más hondo. Me enfrenté a una nueva pregunta: ¿y si la prohibición de usar un teléfono no fuera el verdadero problema, sino la manifestación de un choque cultural mucho más profundo y estructural?

Esta nueva perspectiva me permitió ver la tensión no como un evento, sino como un estado permanente. Identifiqué una colisión entre dos rationalidades, dos formas de entender y habitar el mundo que resultaban antagónicas. Por un lado, la lógica sólida de la institución religiosa, fundamentada en la autoridad jerárquica, la verdad revelada y una temporalidad pausada y ritualizada, ese "dosel sagrado" que, como describió Peter Berger (1967), ofrece un cosmos estable y ordenado. Por otro lado, la lógica líquida (Bauman, 2000) propia de la modernidad tardía que estos jóvenes encarnan: una lógica marcada por la fluidez identitaria, una reflexividad exacerbada donde el yo es un proyecto en constante construcción (Giddens, 1991), y una hibridación constitutiva que, como analizó Néstor García Canclini (1990), disuelve las fronteras entre lo culto y lo popular, lo local y lo global, y, crucialmente para este estudio, entre lo físico y lo digital.

Empíricamente, este choque cultural no era una abstracción, sino una tensión subyacente que emergía constantemente en los relatos de los sujetos. La universidad, que privilegia la crítica racional, y su exposición constante al entorno digital, alimentaban esta tensión. Si bien era latente, acciones institucionales como la política de "abstinencia digital" en el espacio sagrado actuaban como catalizadores, haciendo visible la incompatibilidad. Ante la falta de canales institucionales efectivos para expresar sus propias visiones, la pregunta sobre alternativas se volvió retórica; la integración plena de sus perspectivas en la estructura tradicional resultaba, sencillamente, improbable.

Esta incompatibilidad entre lógicas derivó, casi inevitablemente, en una segregación funcional. Comprendí que esta segregación conducía a la creación de un contexto virtual donde los actores podían, por fin, desarrollar su religiosidad en sus propios términos. La cultura religiosa digital resultante, entonces, tiende a conformar lo que Niklas Luhmann (1990) habría caracterizado como un sistema autopoietico: un sistema social cerrado que se reproduce a sí mismo con sus propias reglas, su propio lenguaje y sus propios criterios de validez, al margen de la lógica del sistema institucional. Para la cultura eclesiástica análoga, este desenlace representa una manifestación perfecta de las "consecuencias no intencionadas de la acción social", concepto acuñado por Robert Merton (1968). El esfuerzo por preservar la pureza del espacio sagrado tuvo el efecto perverso de catalizar la expulsión de la innovación religiosa juvenil hacia la periferia digital, donde floreció sin su control.

Cabe añadir que este choque cultural específico generó una dinámica sociológicamente fascinante: una suerte de escisión donde la migración al ciberespacio no fue solo una fuga, sino el acto fundacional que posibilitó a los jóvenes percibirse como sujetos culturales autónomos. El punto clave de este aporte, y la conclusión más original de esta tesis, radica en comprender la naturaleza de la religiosidad digital resultante. Si bien hereda elementos doctrinales de la tradición, los matices, reinterpretaciones y omisiones configuran una cibercultura distintiva.

Al observarla de cerca, no es una imagen espectral de la religiosidad tradicional; se revela como una figura sociológicamente quiral. Como las manos derecha e izquierda, esta religiosidad digital comparte los componentes moleculares de su origen: la creencia en una divinidad cristiana, la referencia a textos sagrados como "la palabra" , y la devoción a figuras centrales como la Virgen María. En su composición básica, es reconociblemente parte de la misma tradición.

Sin embargo, su estructura y orientación espacial son una imagen espectral no superponible. Mientras la religiosidad análoga se organiza en torno a una autoridad vertical (el sacerdote o pastor) y una temporalidad sincrónica y acotada (la ceremonia semanal) , su contraparte quiral se reorienta hacia una autoridad horizontal y negociada entre pares y una temporalidad asincrónica y fluida, integrada en los intersticios de la vida cotidiana a través de su propio "latido comunicacional". Además, la primacía del ritual formal y la ortodoxia doctrinal cede su lugar a la primacía de lo afectivo y relacional , donde la confianza se forja no en la obediencia, sino en la

transgresión compartida de la crítica. Es esta reorientación estructural la que la hace fundamentalmente quiral: una forma social que, aunque compuesta por los mismos elementos de la fe tradicional, se ha reconfigurado en una manifestación única, familiar pero extraña, y en última instancia, autónoma.

9.3 Tejiendo la identidad en la red: agencia de la comunidad ciberreligiosa.

A partir del análisis integrado de las entrevistas finales y las dinámicas interaccionales, emerge de manera consistente una analogía que se constituye como un potente marco heurístico: las prácticas observadas en los jóvenes pueden conceptualizarse como un proceso análogo a una migración espacio-cultural. Dicho proceso puede ser conceptualizado como un desplazamiento táctico de los participantes desde un campo simbólico, dominado por la lógica rígida de la institución religiosa, hacia un territorio digital percibido como un espacio al margen de la supervisión eclesial directa. En esta línea, la dinámica observada permite interpretar a estos actores como 'peregrinos digitales'. Este peregrinaje no representa una huida de la fe, sino más bien la búsqueda de una 'tierra prometida' virtual: un ciberespacio donde sea posible reconfigurar las prácticas y ejercer una mayor autonomía en la construcción de su propia vivencia religiosa.

Es al alcanzar este nuevo territorio y decidir conformar una suerte de "colonia virtual" donde se manifiesta una propiedad sociológica clave: la forja de una nueva identidad ciberreligiosa. Este punto marca una transformación fundamental. ¿Qué sucede en esta colonia? Los sujetos dejan de ser espectadores relativamente pasivos de un rito para convertirse en agentes activos que articulan, debaten y construyen su propia concepción de la religiosidad. Asumen un rol social que implica poder de decisión y una profunda responsabilidad comunitaria. La opción de permanecer al margen se tornó, para ellos, inviable; fue un momento de intensa activación social.

Para comprender la lógica de esta "colonia de peregrinos", identifiqué un binomio conceptual que operaba como su principal motor identitario: la articulación indisoluble entre crítica y pertenencia. La práctica constante de la crítica frente a la institución de origen —sus dogmas, sus silencios, sus jerarquías— no era un acto de cinismo o de rechazo a la fe, sino un mecanismo de diferenciación sociológica. Les permitía trazar una frontera, autodelimitarse y definir su "nosotros" en un claro contraste con el "ellos" institucional. Esta crítica, al ser expresada y

validada por sus pares en el ágora digital, se convertía en el cimiento de una identidad grupal distintiva. Era como si el "otro generalizado" del que nos habló George Herbert Mead (1934) —esa comunidad imaginada cuyas expectativas internalizamos— se reencarnara, para ellos, no ya en la Iglesia universal, sino en la intimidad resonante de su grupo de WhatsApp.

Con base en este análisis, podemos definir la identidad ciberreligiosa de estos grupos como una construcción que se sostiene sobre tres pilares. Primero, es una amalgama compleja y dinámica que integra lógicas funcionales, como un grupo de estudio teológico, con una profunda dimensión afectiva, como un grupo de apoyo mutuo. Segundo, es una identidad que se percibe y se vive como radicalmente autónoma; cada concepto heredado de la socialización religiosa previa es tamizado y sometido a un riguroso escrutinio crítico. Y tercero, es una identidad con pretensiones de supremacía existencial, funcionando como el lente principal a través del cual sus miembros interpretan la totalidad de su realidad, definiendo "quiénes son" tanto en sus vidas digitales como análogas.

No obstante, esta reflexión conclusiva quedaría incompleta sin señalar la gran paradoja, la vulnerabilidad crítica de esta nueva identidad: su dependencia absoluta de la infraestructura tecnológica. Toda esta elaborada construcción simbólica, toda la reflexión crítica y la interacción comunitaria, cesa en el instante en que falla la electricidad, el smartphone se rompe o la conexión a internet se pierde. Observo, por tanto, que esta identidad incorpora un tipo de creencia particular, una fe implícita en la continuidad y fiabilidad de la red para mantener su mundo religioso a flote.

Concluyo, al respecto, que en estos jóvenes confluyen y se sostienen mutuamente dos tipos de fe: la creencia religiosa tradicional, reinterpretada y vivida a su manera, y esta fe casi ciega en la persistencia de la tecnología, percibida a veces de forma mística, como en el "milagro" cotidiano de poder conectarse. Podríamos verlo como una conjunción improbable que, en un contexto específico, permitió a estos migrantes digitales encontrar su espacio y construir, con relativa protección del exterior y bajo sus propias reglas, su distintiva y fascinante identidad religiosa.

9.4 El arquitecto colectivo: construyendo lo ciberreligioso ladrillo a ladrillo digital.

Limitar la conclusión del análisis únicamente a la dimensión identitaria, sin embargo, resultaría insuficiente. Comprendí que era imperativo desentrañar el *proceso constructivo* mismo, pues este revelaba dimensiones fundamentales de la experiencia ciberreligiosa. Al observar las interacciones de los participantes, la imagen que emergía con una fuerza insistente era la de una coreografía social, un baile meticuloso con pasos definidos y un ritmo propio. Pero, ¿cuáles eran los movimientos de esta danza? ¿Qué partitura seguían? Para comprenderla, recurrió al marco teórico de Berger y Luckmann (1991), cuya teoría sobre la construcción social de la realidad me ofreció el lenguaje para nombrar cada paso.

El primer movimiento de esta coreografía era la externalización. Percibí en los jóvenes un impulso potente por verter sus ideas, sus dudas y sus sentires religiosos en el espacio digital. Pero este primer paso, el de expresar una idea, quedaba incompleto y suspendido en el aire sin el segundo y crucial movimiento: la objetivación. Este era el momento de la interacción grupal, el corazón del baile, donde esas ideas externalizadas eran presentadas, discutidas, matizadas y validadas colectivamente en el ágora virtual. Comprendí que la objetivación era la instancia fundamental donde lo individual se transmutaba en social, y su éxito dependía enteramente de la disposición de los miembros a compartir y a responder en la plataforma.

La teoría sociológica clásica me permitía anticipar el funcionamiento general de esta "danza" constructiva. Sin embargo, ¿presentaba esta coreografía digital alguna innovación, algún paso que la distinguiera de las construcciones sociales tradicionales? La respuesta, la encontré en las adaptaciones necesarias para la objetivación en un ambiente tecnológicamente mediado. Ante la ausencia de la copresencia física que permite comunicar a través de gestos y miradas, observé cómo ambos grupos recurrían a un rico lenguaje multimedial. Emojis, memes, stickers y vídeos breves no eran meros adornos; eran herramientas semánticas cruciales, empleadas estratégicamente para comunicar la fuerte carga emotiva inherente a la religiosidad y para asegurar la comprensión mutua.

Esta dinámica de construcción culminaba en el tercer movimiento: la formación de un universo simbólico compartido a través de la sedimentación de significados. Este acervo, que funcionaba

como el "stock de conocimiento a mano" del que nos habló Alfred Schütz (1967), era profundamente híbrido. Fusionaba, por un lado, la cognición compartida —las comprensiones internalizadas y la memoria colectiva del grupo— con, por otro, el archivo persistente y recuperable de la propia plataforma digital. Un debate pasado, una imagen compartida o una oración escrita no desaparecían; quedaban sedimentadas en el historial del chat, disponibles para ser consultadas, reactivadas y reinterpretadas.

Se configuró así una fascinante relación simbiótica, una entidad que podríamos denominar sociotécnica de sentido. El pensamiento religioso grupal se apoyaba constantemente en lo escrito, lo hipervinculado, lo tecnológicamente archivado. Aquí, resuena la sociología formal de Georg Simmel (1971), quien nos enseñó a analizar cómo las formas sociales se adaptan a diferentes contenidos. Lo que presencié fue la adaptación de la forma "universo simbólico" a las particularidades del medio digital, un medio que no solo registra, sino que, con sus lógicas de archivo y búsqueda, co-constituye activamente dicho universo.

Lo que esta "danza" digital produjo fue una formación social de una solidez y una coherencia sorprendentes. Se desarrollaron rutinas comunicativas, expectativas mutuas y un sistema de significados que, aun sin las estructuras formales de una iglesia, operaba como un marco orientador tremadamente eficaz, proporcionando a sus integrantes un anclaje de sentido frente a la complejidad contemporánea. Esta coreografía, en definitiva, se ejecutó con una precisión notable, resultando en una formación social única, cuya especificidad parece depender de esa confluencia particular de circunstancias que definen a este grupo de peregrinos digitales.

9.5 La religiosidad digital en foco: experiencia, límites y la riqueza de lo microsocial.

Al culminar este análisis, emerge la pregunta sobre la existencia de una religiosidad digital distintiva, generada mediante estos grupos virtuales. El complejo entramado de procesos documentado condujo, efectivamente, a una forma particular de vivir la fe. Si bien persistían diferencias doctrinales, la estructura y el funcionamiento interactivo de ambos grupos evidenciaron una singularidad que radicaba menos en una convergencia de contenidos y más en la emergencia de formas notablemente similares de construir socialmente su realidad religiosa, manifestando patrones comunes que trascendían sus particularidades confesionales.

Esta singularidad era la consecuencia directa de un choque cultural más profundo que el mero "silencio tecnológico" inicial. Era la colisión entre dos racionalidades antagónicas. Por un lado, la lógica sólida de la institución religiosa, fundamentada en la autoridad jerárquica y una temporalidad pausada, ese "dosel sagrado" que, como describió Peter Berger (1967), ofrece un espacio social estable. Por otro, la lógica líquida de la que nos habla Zygmunt Bauman (2000), propia de una modernidad tardía que estos jóvenes encarnan y donde todas las estructuras tienden a fluidificarse. Su mundo es uno de reflexividad exacerbada, donde el yo es un proyecto en constante construcción (Giddens, 1991), y de una hibridación constitutiva que disuelve las fronteras (García Canclini, 1990). La religiosidad digital que observé en los relatos, lejos de ser un epifenómeno, encarna esta dialéctica postmoderna, donde tradición y liquidez coexisten en productiva fricción.

Profundizando en su caracterización, la identidad ciberreligiosa de estos grupos se reveló como una construcción de tres pilares interconectados. Primero, era una amalgama compleja y dinámica; no respondía únicamente a lógicas funcionales, como un grupo de estudio, ni se agotaba en lo puramente afectivo, sino que integraba ambos elementos de forma única para crear una comunidad de práctica y de cuidado. Segundo, se vivía como una identidad radicalmente autónoma; en la interacción virtual, se distanciaba reflexiva y críticamente de la institución análoga, sometiendo cada concepto heredado a un riguroso escrutinio en el ágora digital del grupo. Y tercero, esta identidad adquiría una pretensión de supremacía existencial. Esta no es una simple identidad entre otras; aspiraba a ser el eje *hermenéutico* desde el cual se ordena toda la experiencia, una suerte de "sistema operativo" que corre tanto en el software de sus interacciones digitales como en el hardware de sus vidas análogas.

No obstante, esta reflexión quedaría incompleta sin señalar la gran paradoja, la vulnerabilidad crítica de esta nueva identidad: su dependencia absoluta de la infraestructura tecnológica. Toda esta elaborada construcción simbólica cesa en el instante en que falla la conexión. Observo aquí una creencia implícita y fundamental: una fe casi ciega en la continuidad y fiabilidad de la red para sostener su mundo religioso. Fue en este contexto que la Inteligencia Artificial (IA) emergió como un tema de reveladora preocupación.

La IA se erigió como un nuevo 'otro' tecnológico, generando una fascinante paradoja. Habiendo construido espacios para ejercer su autonomía frente al control *humano* institucional, los jóvenes se encontraron resistiendo una tecnología percibida como una nueva forma de control que amenazaba la autenticidad de su universo simbólico.

La IA, a diferencia de las redes sociales que sentían poder "domesticar", se les presentaba como una "caja negra" incontrolable. Por ello, sus reacciones —argumentos sobre su "ausencia de alma" o su potencial "demoníaco"— funcionaron como mecanismos de defensa simbólica para invalidar sus productos como fuentes legítimas de sentido, protegiendo así el monopolio humano en la creación de lo sagrado. La IA se estableció, por tanto, como el límite de su plasticidad tecnológica, un desafío inédito que amenazaba la agencia interpretativa que tanto valoraban.

En resumen, la religiosidad digital de estos jóvenes se reveló no como un destino tecnológico, sino como una construcción social activa, situada y dinámica. Su existencia dependió de una delicada alquimia de factores personales, grupales, culturales y tecnológicos, donde las resistencias institucionales actuaron como catalizadores involuntarios de la innovación. La riqueza sociológica de este estudio reside en su capacidad para conectar las hebras finas de la interacción microsocial —un debate sobre un meme, la inquietud ante la IA— con los grandes tapices de la transformación sociocultural contemporánea.

Así, esta religiosidad digital juvenil no emerge como un simple eco digital de prácticas análogas. Se revela, en cambio, como un territorio híbrido, vibrante y en constante construcción, donde jóvenes navegantes tejen activamente, puntada a puntada, el sentido de su fe. Son los arquitectos colectivos de una religiosidad hecha de píxeles y afectos compartidos, erigiendo una realidad que, aunque anclada en tradiciones heredadas, respira al ritmo sincopado de la interacción digital. Este estudio, al escudriñar la delicada alquimia de sus prácticas, no solo mapea una nueva geografía de lo religioso; ofrece, fundamentalmente, una ventana crucial para comprender las profundas metamorfosis de la búsqueda de pertenencia y trascendencia en el corazón mismo de nuestra contemporaneidad conectada.

9.6 Sobre futuras líneas de investigación.

La naturaleza misma de la religiosidad digital, tal como se ha desvelado en este estudio – dinámica, situada, profundamente entrelazada con la biografía juvenil y las affordances tecnológicas–, nos recuerda que toda conclusión sociológica es, en esencia, un nuevo punto de partida. La fotografía aquí presentada, aunque densa y matizada, captura un instante en un proceso que continúa fluyendo y transformándose. ¿Qué interrogantes cruciales emergen de este análisis, invitándonos a seguir explorando los contornos cambiantes de lo sagrado en la era digital?

- La Dimensión Longitudinal del Tejido: Si esta religiosidad digital es un tejido en constante elaboración, ¿cómo evoluciona a lo largo del ciclo vital de estos jóvenes? Estudios longitudinales permitirían observar cómo los hilos de la fe digital se entrelazan, se tensan o se reconfiguran frente a transiciones biográficas clave (egreso universitario, inserción laboral, formación de familia), ofreciendo una mirada invaluable sobre la persistencia y plasticidad de estas comunidades y sus universos simbólicos.
- Cartografías Comparadas de lo Sagrado Digital: La singularidad de este contexto – jóvenes universitarios católicos y evangélicos en la ciudad seleccionada– es precisamente lo que invita a la comparación. ¿Cómo se manifiestan estas dinámicas en otros grupos etarios, en distintas tradiciones religiosas (incluyendo espiritualidades no institucionales o ateísmos organizados), en contextos socioeconómicos diversos o bajo la influencia de ecologías de plataformas diferentes (TikTok, Discord, etc.)? La comparación intercultural e interplataforma es esencial para discernir patrones transversales y especificidades contextuales, enriqueciendo nuestra comprensión de la pluralidad de formas que adopta lo ciberreligioso.
- La Materialidad Insistente del Algoritmo: Si bien este estudio tocó los límites tecnológicos, una exploración más profunda de la materialidad específica de las plataformas y la agencia de los algoritmos resulta imperativa. ¿De qué manera las arquitecturas invisibles del software, las lógicas de recomendación o las políticas de moderación de contenido no solo habilitan, sino que activamente *moldean* la expresión

religiosa, la formación de lazos y la propia concepción de lo sagrado? Desentrañar esta dimensión sociotécnica es crucial para evitar una visión puramente culturalista del fenómeno.

- La Frontera Inquietante de la IA: La tensión emergente con la Inteligencia Artificial, identificada como un límite ontológico y hermenéutico, demanda una atención sociológica urgente y sostenida. ¿Cómo negociarán estas y otras comunidades religiosas la irrupción de agentes no-humanos capaces de generar contenido espiritual o simular interacción devocional? ¿Qué nuevas formas de "trabajo de frontera" simbólica surgirán? ¿Se redefinirán conceptos como "alma", "agencia" o "auténticidad"? Investigar esta frontera es clave para comprender el futuro de la religión en un mundo crecientemente algorítmico.

Finalmente, una futura línea de investigación podría consistir en utilizar los hallazgos microsociológicos de esta tesis como un caso de estudio empírico para dialogar con marcos teóricos más estructurales sobre la sociedad digital. Específicamente, se propone emplear la "teoría sociológica para la sociedad digital" de Ori Schwarz (2021) para conectar las prácticas ciberreligiosas observadas con las transformaciones macro de la ontología social.

El marco de Schwarz permitiría analizar cómo las prácticas de este grupo no son solo fenómenos culturales, sino que participan activamente en la reconfiguración de las categorías fundamentales de persona (la identidad híbrida), relación (la confianza mediada), tiempo (la "sedimentación líquida") y espacio (el "umbral tecno-ritual") que son mediadas por las infraestructuras digitales. El objetivo sería escalar el análisis para comprender cómo estas prácticas no solo reflejan, sino que participan en las transformaciones más profundas de la modernidad tardía, ofreciendo una contribución a los debates sociológicos más avanzados del campo.

Abordar estas líneas futuras no es solo una cuestión de acumular más datos, sino de refinar nuestra sensibilidad sociológica para capturar las formas emergentes, a menudo sutiles y paradójicas, en que lo humano y lo tecnológico se co-constituyen en la búsqueda perenne de

sentido. La religiosidad digital, lejos de ser un nicho marginal, se revela como un laboratorio privilegiado para entender las transformaciones más profundas de la sociedad contemporánea.

Bibliografía.

- Abelló, R., Cid, M., Gómez, A., & Pérez-Agote, a. (Eds.). (2013). Religión y política en la sociedad actual. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Abelló, R., Díez Bosch, M., & Micó Sanz, J. L. (2013). La religión en la red: Usos y presencia de las instituciones religiosas en el entorno digital. En R. Abelló, M. Cid, A. Gómez, & A. Pérez-Agote (Eds.), *Religión y política en la sociedad actual* (pp. 177–197). Centro de Investigaciones Sociológicas
- Acedo, C., & Gomila, A. (2013). Trust and cooperation: A new experimental approach. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1299(1), 77–83. <https://doi.org/10.1111/nyas.12160>
- Adam, A. (2012). Digital Judaism: Jewish negotiations with digital media and culture. Peter Lang.
- Ahmed, S. (2004). The cultural politics of emotion. Edinburgh University Press.
- Alcoff, L. M. (1991). The problem of speaking for others. *Cultural Critique*, 20, 5–32. <https://doi.org/10.2307/1354221>
- Alieksieieva, H. (2015). Cyberspace as a space for religious identity construction. *Philosophy and Cosmology*, 15, 190–200.
- Alvehus, J., & Crevani, L. (2022). Micro-ethnography: Towards an approach for attending to the multimodality of leadership. *Journal of Change Management*, 22(3), 231–251.
- Alvesson, M., & Sköldberg, K. (2018). Reflexive methodology: New vistas for qualitative research (3rd ed.). SAGE.
- Ammerman, N. T. (2003). Religious identities and religious institutions. In M. Dillon (Ed.), *Handbook of the sociology of religion* (pp. 207–224). Cambridge University Press.
- Anderson, B. (1983). Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism. Verso.
- Appadurai, A. (1996). Modernity at large: Cultural dimensions of globalization. University of Minnesota Press.
- Archer, M. S. (1995). Realist social theory: The morphogenetic approach. Cambridge University Press.
- Asad, T. (1993). Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Johns Hopkins University Press.
- Association of Internet Researchers (AoIR). (2012). Ethical decision-making and Internet research (Version 2.0).

- Association of Internet Researchers (AoIR). (2019). Internet research: Ethical guidelines (Version 3.0).
- Atamanov, E., & Cheshev, V. (2024). Rituals in virtual reality: Problems and prospects. *Religions*, 15(1), 79. <https://doi.org/10.3390/rel15010079>
- Augé, M. (1992). Non-lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Éditions du Seuil. (Trad. al inglés como Non-places: Introduction to an anthropology of supermodernity. Verso, 1995)
- Austin, J. L. (1962). How to do things with words. Oxford University Press.
- Bachelard, G. (1989). La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective. Vrin.
- Bahamondes, L. (2011). Los 'sin religión' en Chile: Un análisis exploratorio. *Revista Cultura y Religión*, 5(1), 99–115.
- Baidawi, A. (2022). Limitations of online communication for building deep social connections. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 27(3), zmac009. <https://doi.org/10.1093/jcmc/zmac009>
- Bakardjieva, M. (2005). Internet society: The internet in everyday life. Sage Publications.
- Bargsted, M., & Somma, N. M. (2016). El campo religioso en el Chile contemporáneo: Cambios y tendencias. En Radiografía del cambio social en Chile (pp. 157–182). Fondo de Cultura Económica.
- Bargsted, M., & Valenzuela, E. (2022). Crisis de legitimidad institucional: El impacto de los escándalos de abusos en la confianza hacia la Iglesia Católica chilena. *Revista de Ciencia Política*, 42(1), 123–147.
- Baudrillard, J. (1994). Simulacra and simulation (S. F. Glaser, Trans.). University of Michigan Press. (Original en francés publicado en 1981)
- Bauman, Z. (2000). Liquid modernity. Polity Press.
- Bauman, Z. (2003). Liquid love: On the frailty of human bonds. Polity Press.
- Baym, N. K. (2015). Personal connections in the digital age (2nd ed.). Polity.
- Beck, U. (1992). Risk society: Towards a new modernity (M. Ritter, Trans.). Sage Publications. (Obra original publicada en alemán en 1986)
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2002). Individualization: Institutionalized individualism and its social and political consequences. Sage Publications.

- Becker, H. S. (1963). *Outsiders: Studies in the sociology of deviance*. Free Press.
- Becker, H. S. (1998). *Tricks of the trade: How to think about your research while you're doing it*. University of Chicago Press.
- Bell, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press.
- Berger, P. L. (2017). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Anchor Books. (Obra original publicada en 1967).
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1991). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Anchor Books. (Última edición, originalmente publicada en 1966).
- Bernard, H. R. (2017). *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches* (6th ed.). Rowman & Littlefield.
- Berkeley, G. (1982). *A treatise concerning the principles of human knowledge*. Hackett Publishing.
- Beyer H., H. (2005). *Historia de la Iglesia en Chile* (Reedición). Editorial Universitaria.
- Bidwell, D. R. (2008). Practicing the religious self: Buddhist-Christian identity as a constructed reality. *Buddhist-Christian Studies*, 28, 3–17. <https://doi.org/10.1353/bcs.0.0005>
- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (BCN). (2023). Reporte comunal Concepción 2024. Recuperado de https://www.bcn.cl/siit/reportescomunales/comunas_v.html?anno=2024&idcom=8101 [Sitio web]
- Bloome, D. (2005). Discourse analysis and the study of classroom language and literacy events: A microethnographic perspective. En J. Flood, S. B. Heath, & D. Lapp (Eds.), *Handbook of research on teaching literacy through the communicative and visual arts* (Vol. 2, pp. 315–328). Lawrence Erlbaum Associates.
- Blumer, H. (1954). What is wrong with social theory? *American Sociological Review*, 19(1), 3–10. <https://doi.org/10.2307/2088165>
- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. Prentice-Hall.
- Boellstorff, T., Nardi, B., Pearce, C., & Taylor, T. L. (2012). *Ethnography and virtual worlds: A handbook of method*. Princeton University Press.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice* (R. Nice, Trans.). Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste* (R. Nice, Trans.). Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1987). Legitimation and structured interests in Weber's sociology of religion. En S. Whimster & S. Lash (Eds.), *Max Weber, rationality and modernity* (pp. 119–136). Allen & Unwin.

- Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice* (R. Nice, Trans.). Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power* (G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (2002). Habitus. En J. Hillier & E. Rooksby (Eds.), *Habitus: A sense of place* (pp. 27–34). Ashgate.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio de científico: Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Anagrama.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D. (1992). *An invitation to reflexive sociology*. University of Chicago Press.
- boyd, d. (2014). *It's complicated: The social lives of networked teens*. Yale University Press.
- boyd, d., & Crawford, K. (2012). Critical questions for big data: Provocations for a cultural, technological, and scholarly phenomenon. *Information, Communication & Society*, 15(5), 662–679. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2012.678878>
- Brasher, B. E. (2001). *Give me that online religion*. Jossey-Bass.
- Braun, V., & Clarke, V. (2013). *Successful qualitative research: A practical guide for beginners*. Sage Publications.
- Brinkmann, S. (2013). *Qualitative interviewing*. Oxford University Press.
- Brinkmann, S., & Kvale, S. (2015). *InterViews: Learning the craft of qualitative research interviewing* (3rd ed.). Sage Publications.
- Bronfenbrenner, U. (1979). *The ecology of human development*. Harvard University Press.
- Brubaker, P. J., & Haigh, M. M. (2017). The Religious Facebook Experience: Uses and Gratifications of Faith-Based Content. *SocialMedia + Society*, 3(2). <https://doi.org/10.1177/2056305117703723>
- Bruce, S. (2002). *God is dead: Secularization in the West*. Blackwell Publishing.
- Bryman, A. (2016). *Social research methods* (5th ed.). Oxford University Press.
- Bucher, T. (2018). *If... then: Algorithmic power and politics*. Oxford University Press.
- Bucholtz, M. (2013). Intimacy and interaction. En J. K. Androutsopoulos (Ed.), *The Routledge handbook of language and digital communication* (pp. 333–348). Routledge.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. Routledge.
- Calderwood, J. L. (1977). Shakespearean metadrama: The argument of the play in *Titus Andronicus*, *Love's Labour's Lost*, *Romeo and Juliet*, *A Midsummer Night's Dream*, and *Richard II*. *Modern Philology*, 74(4), 349–367.

- Callejón, J. A. M. (2019). Religión y redes sociales: ¿nuevas formas de espacio público? *Pensamiento Americano*, 12(24). <https://doi.org/10.21803/pensam.v12i24.340>
- Campbell, H. A. (2010). When religion meets new media. Routledge.
- Campbell, H. A. (Ed.). (2012). Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds. Routledge.
- Campbell, H. A. (2017). Surveying theoretical approaches to digital religion. *New Media & Society*, 19(1), 26–40. <https://doi.org/10.1177/1461444816649911>
- Campbell, H. A. (Ed.). (2020). The distant horizon: Digital religion in the time of COVID-19. Digital Religion Publications.
- Campbell, H. A. (2021). Digital creatives and the rethinking of religious authority. Routledge.
- Campbell, H. A., & Lövheim, M. (Eds.). (2011). Rethinking the online-offline connection in the study of religion online. *Information, Communication & Society*, 14(8), 1083–1096. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2011.624871>
- Casanova, J. (1994). Public religions in the modern world. University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2009). Cosmopolitanism, the clash of civilizations and multiple modernities. *Current Sociology*, 57(5), 645–668.
- Căsvean, G. V. (2020). Sacralizing the digital space: Religious practices in the online environment during the COVID-19 pandemic. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 19(57), 3–20.
- Castells, M. (1996). The rise of the network society (Vol. 1). Blackwell Publishers.
- Castells, M. (2001). La galaxia Internet: Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad. Areté.
- Castells, M. (2009). Communication power. Oxford University Press.
- Castoriadis, C. (1987). The imaginary institution of society (K. Blamey, Trans.). MIT Press. (Original work published 1975).
- Center for Youth and Religious Studies [CYRS]. (2023). Religious identity construction among contemporary youth: A mixed-methods study. Şırnak University Press.
- Chambers, D. (2013). Social media and personal relationships: Online intimacies and networked friendship. Palgrave Macmillan.
- Charmaz, K. (2014). Constructing grounded theory (2nd ed.). Sage Publications.
- Chayko, M. (2014). Techno-social life: The internet, digital technology, and social connectedness. *Sociology Compass*, 8(7), 976–991. <https://doi.org/10.1111/soc4.12190>

- Cheong, P. H. (2014). Tweeting the 'will of God': Social media expressions of religion and spirituality. En K. L. G. Cheng & S. C. C. Chan (Eds.), *Online collective action: Dynamics and challenges* (pp. 117–132). Information Science Reference.
- Cheong, P. H. (2017). Authority. En H. A. Campbell (Ed.), *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds* (pp. 98–112). Routledge.
- Citton, Y. (2017). *The ecology of attention*. Polity Press.
- Clarke, A. E. (2005). *Situational analysis: Grounded theory after the postmodern turn*. Sage Publications.
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (Eds.). (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. University of California Press.
- Cobb, J. J. (1999). A spiritual experience of cyberspace. *Technology in Society*, 21(4), 393–407.
- Collins, R. (1981). On the microfoundations of macrosociology. *American Journal of Sociology*, 86(5), 984–1014. <https://doi.org/10.1086/227351>
- Collins, R. (2004). *Interaction ritual chains*. Princeton University Press.
- Cope, J. (2005). Researching entrepreneurship through phenomenological inquiry. *International Small Business Journal*, 23(2), 175–197.
- Coser, L. A. (1956). *The functions of social conflict*. Free Press.
- Couldry, N. (2003). *Media rituals: A critical approach*. Routledge.
- Couldry, N., & Hepp, A. (2016). *The mediated construction of reality*. Polity Press.
- Couldry, N., & Hepp, A. (2017). Mediatization and the 'logic' of the media. En K. Smets, K. Leurs, M. Georgiou, S. Witteborn & R. G. A. Fortier (Eds.), *The SAGE handbook of media and migration* (pp. 67–80). Sage.
- Couldry, N., & Mejias, U. A. (2019). *The costs of connection: How data is colonizing human life and appropriating it for capitalism*. Stanford University Press.
- Crapanzano, V. (2003). *Serving the word: Literalism in America from the pulpit to the bench*. The New Press.
- Crary, J. (2001). *Suspensions of perception: Attention, spectacle, and modern culture*. MIT Press.
- Creswell, J. W., & Plano Clark, V. L. (2018). *Diseño y desarrollo de investigaciones mixtas* (2.^a ed., trad. de la 3.^a ed. en inglés). Ediciones Morata.
- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (4th ed.). Sage Publications.
- Csordas, T. J. (1993). Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135–156.

- Csordas, T. J. (Ed.). (1997). *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press.
- Danesi, M. (2016). *The semiotics of emoji: The rise of visual language in the age of the internet*. Bloomsbury Academic.
- Davenport, T. H., & Beck, J. C. (2001). *The attention economy: Understanding the new currency of business*. Harvard Business School Press.
- Davies, C. A. (2008). *Reflexive ethnography* (2nd ed.). Routledge.
- Dayan, D., & Katz, E. (1992). *Media events: The live broadcasting of history*. Harvard University Press.
- De Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life* (S. Rendall, Trans.). University of California Press. (Original work published 1980).
- de Souza e Silva, A. (2006). From cyber to hybrid: Mobile technologies as interfaces of hybrid spaces. *Space and Culture*, 9(3), 261–278.
- Debord, G. (1967). *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos. (O bien: Debord, G. (1994). *The society of the spectacle* (D. Nicholson-Smith, Trans.). Zone Books. Original work published 1967).
- Deleuze, G. (1992). Postscript on the societies of control. *October*, 59, 3–7. (Original work published 1990 in *L'Autre Journal*, No. 1 as “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”).
- Delgado García, J. B., Martínez Durán, J. M., & Seoane Pardo, A. M. (2023). The impact of digital transformation on talent management. *Technological Forecasting and Social Change*, 188, 122291. <https://doi.org/10.1016/j.techfore.2022.122291>
- Dennis, D. L. (2019). Entering the sacred: Liminality and transformation at the doorstep. *Journal of Contemporary Rituals and Transformations*, 1(1), 45–62.
- Denzin, N. K. (1978). *The research act: A theoretical introduction to sociological methods* (2nd ed.). McGraw-Hill.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.). (2005). *The Sage handbook of qualitative research* (3rd ed.). Sage Publications.
- DiCicco-Bloom, B., & Crabtree, B. F. (2006). The qualitative research interview. *Medical Education*, 40(4), 314–321. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2929.2006.02418.x>
- Díez, M., & Dasilva, J. (2016). Comunicación religiosa 2.0: El caso de la Iglesia Católica. *Revista Latina de Comunicación Social*, 71, 432–453. <https://doi.org/10.4185/RLCS-2016-1103>
- Donoso, A. (1998). Medios de comunicación en el mundo evangélico chileno. Centro de Investigaciones Socioculturales (CISOC). [Informe institucional]

- Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. Routledge & Kegan Paul.
- Dourish, P. (2001). *Where the action is: The foundations of embodied interaction*. The MIT Press.
- Dreyfus, H. L. (1992). *What computers still can't do: A critique of artificial reason*. MIT Press.
- DuFour, T. (2023). *Husserl and Spatiality: A Phenomenological Ethnography of Space*. Routledge.
- Duffy, E. (2022). *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400–1580*. Yale University Press.
- Durkheim, É. (2012). *The elementary forms of religious life* (C. Cosman, Trans.). Oxford University Press. (Original work published 1912).
- Dwyer, S. C., & Buckle, J. L. (2009). The space between: On being an insider–outsider in qualitative research. *International Journal of Qualitative Methods*, 8(1), 54–63.
- Eco, U. (2015). *Numero Zero*. Bompiani. (O bien: Eco, U. (2015). *Numero Zero* (R. Dixon, Trans.). Harvill Secker. Original work published in Italian).
- Egbert, S. (2022). *Biomythen: Wie neureligiöse Bewegungen Technologie und Biologie deuten*. En A. Häusl & M. König (Eds.), *Handbuch Soziologie der Weltanschauungen* (pp. 1–16). Springer VS.
- Eisenlohr, P. (2012). Technologies of the spirit: Religion, media, and the mediation of the non-secular. *Annual Review of Anthropology*, 41, 123–139. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145838>
- Eisenstein, E. L. (1979). *The printing press as an agent of change: Communications and cultural transformations in early-modern Europe* (Vols. 1–2). Cambridge University Press.
- Eisenstein, E. L. (2012). *The printing revolution in early modern Europe* (2nd ed., Canto Classics). Cambridge University Press.
- Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion* (W. R. Trask, Trans.). Harcourt, Brace & World. (Original work published 1957)
- Elias, N. (1978). *What is sociology?* (S. Mennell & G. Morrissey, Trans.). Columbia University Press.
- Ellis, C. (2007). Telling secrets, revealing lives: Relational ethics in research with intimate others. *Qualitative Inquiry*, 13(1), 3–29. <https://doi.org/10.1177/1077800406294947>
- Emerson, R., Fretz, R., & Shaw, L. (2011). *Writing ethnographic fieldnotes* (2nd ed.). University of Chicago Press.
- Erickson, F. (1986). Qualitative methods in research on teaching. En M. C. Wittrock (Ed.), *Handbook of research on teaching* (3rd ed., pp. 119–161). Macmillan.

- Evans, S. K., Pearce, K. E., Vitak, J., & Treem, J. W. (2017). Explicating affordances: A conceptual framework for understanding affordances in communication research. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 22(1), 35–52.
- Evolvi, G. (2021). Blogging my religion: Secular, atheist, and agnostic bloggers. Bloomsbury Academic.
- Fedorova, O. (2020). Religious identity in the modern digital world. *European Proceedings of Social and Behavioural Sciences*, 89, 340–346.
- Fediakova, E. (2013). El mundo pentecostal: Una revisión de la literatura. Serie de Documentos de Trabajo, (3). Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES). [Documento de trabajo]
- Finlay, L. (2002). "Outing" the researcher: The provenance, process, and practice of reflexivity. *Qualitative Health Research*, 12(4), 531–545. <https://doi.org/10.1177/104973202129120052>
- Flick, U. (2004). Triangulation in qualitative research. En U. Flick, E. von Kardoff, & I. Steinke (Eds.), *A companion to qualitative research* (pp. 178–183). Sage Publications.
- Flick, U. (2015). *Introducing research methodology: A beginner's guide to doing a research project* (2nd ed.). Sage Publications.
- Flick, U. (2018). *An introduction to qualitative research* (6th ed.). Sage Publications.
- Floridi, L. (2011). *The philosophy of information*. Oxford University Press.
- Floridi, L. (2014). *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. Oxford University Press.
- Flyvbjerg, B. (2006). Five misunderstandings about case-study research. *Qualitative Inquiry*, 12(2), 219–245. <https://doi.org/10.1177/1077800405284363>
- Fortunati, L., de Luca, F., & Farinosi, M. (2021). Mobile media devices and social relationships. En P. Rössler (Ed.), *The international encyclopedia of media psychology*. Wiley.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). Pantheon.
- Foucault, M. (1984). The ethics of the concern for self as a practice of freedom. En P. Rabinow (Ed.), *The Foucault Reader* (pp. 281–301). Pantheon Books.
- Franks, B., & Meteyard, J. (2007). Liminality. En G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9781405165518.wbeosl055>
- Franzke, A. S., Bechmann, A., Zimmer, M., Ess, C., & the Association of Internet Researchers. (2020). *Internet research: Ethical guidelines 3.0*. AoIR. <https://aoir.org/reports/ethics3.pdf>
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.

- Frunză, S. (2019). The sacred in the digital world: Homo religiosus and the quest for meaning online. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 18(54), 3–17.
- Gadamer, H.-G. (2004). Truth and method (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.; 2nd rev. ed.). Continuum.
- Gaínza, A. (2016). Geopolítica del conocimiento y producción académica en América Latina. Buenos Aires: CLACSO.
- García Canclini, N. (1990). Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo.
- Garfinkel, H. (1967). Studies in ethnomethodology. Prentice-Hall.
- Gee, J. P. (2005). Semiotic social spaces and affinity spaces: From The Age of Mythology to today's schools. En D. Barton & K. Tusting (Eds.), *Beyond communities of practice: Language, power and social context* (pp. 214–232). Cambridge University Press.
- Geertz, C. (1966). Religion as a cultural system. En M. Banton (Ed.), *Anthropological approaches to the study of religion* (pp. 1–46). Tavistock Publications.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.
- Geertz, C., & Marcus, G. E. (Eds.). (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. University of California Press.
- Geiger, R. S., & Ribes, D. (2011). Trace ethnography: Following coordination through documentary practices. In *Proceedings of the 44th Hawaii International Conference on System Sciences* (pp. 1–10). IEEE.
- Gerbaudo, P. (2012). *Tweets and the streets: Social media and contemporary activism*. Pluto Press.
- Gershon, I. (2010). *The breakup 2.0: Disconnecting over new media*. Cornell University Press.
- Gibson, J. J. (2014). *The ecological approach to visual perception* (Classic ed.). Psychology Press. (Original work published 1979)
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Polity Press.
- Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. Stanford University Press.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford University Press.
- Gieryn, T. F. (1983). Boundary-work and the demarcation of science from non-science: Strains and interests in professional ideologies of scientists. *American Sociological Review*, 48(6), 781–795.
<https://doi.org/10.2307/2095142>

- Gillespie, T. (2018). *Custodians of the Internet: Platforms, content moderation, and the hidden decisions that shape social media*. Yale University Press.
- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Aldine Publishing Company.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Anchor Books.
- Goffman, E. (1963). *Behavior in public places: Notes on the social organization of gatherings*. Free Press.
- Goffman, E. (1967). *Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior*. Anchor Books.
- Goffman, E. (1974). *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. Harvard University Press.
- Goffman, E. (1981). *Forms of talk*. University of Pennsylvania Press.
- González, D. (2017). *Ciber-religión: La nueva experiencia de la fe en la cultura digital*. Editorial UOC.
- Goodwin, C. (1990). *He-said-she-said: Talk as social organization among Black children*. Indiana University Press.
- Greenfield, P. M., & Marks, N. F. (2007). Religious participation, social support, and life satisfaction: Evidence for the interactive hypothesis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(2), 249-260. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2007.00357.x>
- Greimas, A. J. (1987). *On meaning: Selected writings in semiotic theory* (P. J. Perron & F. H. Collins, Trans.). University of Minnesota Press.
- Greimas, A. J., & Courtés, J. (1982). *Semiotics and language: An analytical dictionary* (L. Crist, D. Patte, J. Dou Kwo, G. Philipps, E. Ravoux Rallo, & A. G. Conroy, Trans.). Indiana University Press.
- Gubrium, J. F., & Holstein, J. A. (2015). Narrative practice and identity work. En K. C. McLean & M. Syed (Eds.), *The Oxford handbook of identity development* (pp. 132–145). Oxford University Press.
- Guillemin, M., & Gillam, L. (2004). Ethics, reflexivity, and “ethically important moments” in research. *Qualitative Inquiry*, 10(2), 261–280.
- Gumperz, J. J. (1982). *Discourse strategies*. Cambridge University Press.
- Gurvitch, G. (1957). *La vocation actuelle de la sociologie: Vers une sociologie différentielle* [En francés]. Presses Universitaires de France.
- Gustavson, K., & Cytrynbaum, S. (2003). Bernard's Watch: Between the production and consumption of heterogeneity. *Space and Culture*, 6(4), 382–400. <https://doi.org/10.1177/1206331203256959>

- Gutiérrez, G. (1971). Teología de la liberación: Perspectivas. CEP. (English translation: A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation. Orbis Books, 1973).
- Habermas, J. (1984). The theory of communicative action, Vol. 1: Reason and the rationalization of society (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press. (Original work published 1981).
- Habermas, J. (2008). Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, 25(4), 17–29.
<https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x>
- Habermas, J. (2022). El poder de la religión en la esfera pública [Traducción al español]. Trotta.
- Hadden, J. K., & Swann, C. E. (1981). Prime time preachers: The rising power of televangelism. Addison-Wesley.
- Halbwachs, M. (1992). On collective memory (L. A. Coser, Ed. & Trans.). University of Chicago Press. (Original works published 1925 and 1950).
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2007). Ethnography: Principles in practice (3rd ed.). Routledge.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2019). Ethnography: Principles in practice (4th ed.). Routledge.
- Han, B.-C. (2014). Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken [En alemán]. S. Fischer Verlag.
- Han, B.-C. (2017). In the swarm: Digital prospects. MIT Press.
- Han, B.-C. (2021). Capitalism and the death drive. Polity Press.
- Hangen, T. (2002). Redeeming the dial: Radio, religion, and popular culture in America. University of North Carolina Press.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Haraway, D. J. (1991). Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. Routledge.
- Hargittai, E. (2002). Second-level digital divide: Differences in people's online skills. *First Monday*, 7(4). <https://doi.org/10.5210/fm.v7i4.942>
- Hayles, N. K. (1999). How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics. University of Chicago Press.
- Hayles, N. K. (2005). My mother was a computer: Digital subjects and literary texts. University of Chicago Press.
- Heelas, P., & Woodhead, L. (2005). The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality. Blackwell Publishing.

- Helland, C. (2000). Online-religion/religion-online and virtual communitas. En J. K. Hadden & D. E. Cowan (Eds.), Religion on the Internet: Research prospects and promises (pp. 205–223). JAI Press.
- Helmond, A. (2015). The platformization of the web: Making web data platform ready. *Social Media + Society*, 1(2), 1–11.
- Henríquez, R. (2019). Redes sociales virtuales y construcción de realidad en jóvenes. *Revista Mediterránea de Comunicación*, 10(1), 259–271.
<https://doi.org/10.14198/MEDCOM2019.10.1.18>
- Hervieu-Léger, D. (2000). Religion as a chain of memory. Rutgers University Press.
- Hickey, A. (2022). The phenomenology of prayer. Oxford University Press.
- Hine, C. (2015). Ethnography for the Internet: Embedded, embodied and everyday. Bloomsbury.
- Hjarvard, S. (2008). The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook*, 6(1), 9–26.
https://doi.org/10.1386/nl.6.1.9_1
- Hjarvard, S. (2013). The mediatization of culture and society. Routledge.
- Hjarvard, S. (2016). Mediatization and the changing authority of religion. *Media, Culture & Society*, 38(1), 8–17.
- Hochschild, A. R. (1983). The managed heart: Commercialization of human feeling. University of California Press.
- Holmes, A. G. D. (2020). Researcher positionality – A consideration of its influence and place in qualitative research: A new researcher guide. *Shanlax International Journal of Education*, 8(4), 1–10. <https://doi.org/10.34293/education.v8i4.3232>
- Hoover, S. M. (1988). Mass media religion: The social sources of the electronic church. Sage Publications.
- Hoover, S. M. (2006). Religion in the media age. Routledge.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1947). Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente [En alemán]. Querido Verlag. (English translation available: Dialectic of Enlightenment, Stanford University Press, 2002).
- Horton, D., & Wohl, R. R. (1956). Mass communication and para-social interaction: Observations on intimacy at a distance. *Psychiatry*, 19(3), 215–229.
<https://doi.org/10.1080/00332747.1956.11023049>

- Houk, J. T. (2022). *Rituals of power and rebellion: The carnival tradition in Trinidad and Tobago, 1763–1962* (2nd rev. ed.). Research Associates School Times Publications.
- Hutchby, I. (2001). Technologies, texts and affordances. *Sociology*, 35(2), 441–456.
- Hutchings, T. (2018). Creating community on Telegram: A case study of Pentecostal community building. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 7(2), 203–221. <https://doi.org/10.1163/21659214-00702004>
- Ihde, D. (1990). *Technology and the lifeworld: From garden to earth*. Indiana University Press.
- Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Routledge
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE). (2025). Proyecciones de población comunal 2024 – Concepción. Recuperado de <https://www.ine.gob.cl/estadisticas/sociales/demografia-y-vitales/proyecciones-de-poblacion>
- Instituto Nacional de Estadísticas. (s.f.). Censo de Población y Vivienda 2024. Recuperado el 13 de mayo de 2025, de <https://censo2024.ine.gob.cl/>
- Instituto Nacional de Estadísticas [INE]. (2024). Resultados definitivos: Censo de Población y Vivienda 2024. Gobierno de Chile.
- Isma, S. N., Utami, P., & Suryani, A. (2022). Digital spirituality: Online religious behaviour among Indonesian Muslim youth. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 11(1), 70–90. <https://doi.org/10.1163/21659214-bja10035>
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. Duke University Press.
- Jenkins, H. (2006). *Convergence culture: Where old and new media collide*. New York University Press.
- Jenkins, H., Ford, S., & Green, J. (2013). *Spreadable media: Creating value and meaning in a networked culture*. New York University Press.
- Jick, T. D. (1979). Mixing qualitative and quantitative methods: Triangulation in action. *Administrative Science Quarterly*, 24(4), 602–611. <https://doi.org/10.2307/2392366>
- Julé, A. (2005). *Gender, participation and silence in the language classroom: Sh-shushing the girls*. Palgrave Macmillan.
- Jurgenson, N. (2011, September 13). Digital dualism and the fallacy of web objectivity. The Society Pages: Cyborgology. <https://thesocietypages.org/cyborgology/2011/09/13/digital-dualism-and-the-fallacy-of-web-objectivity/>
- Jurgenson, N. (2012, April 24). The IRL fetish. The New Inquiry. <https://thenewinquiry.com/the-irl-fetish/>

- Kapferer, B. (2004). Ritual dynamics and virtual practice: Beyond representation and meaning. *Social Analysis*, 48(2), 35–54. <https://doi.org/10.3167/015597704782352480>
- Karlin-Neumann, P., & Sanders, J. (2013). Bringing faith to campus: Religious and spiritual space, time, and practice at Stanford University. *Journal of College and Character*, 14(2), 117–132. <https://doi.org/10.1515/jcc-2013-0017>
- Klowait, J. (2019). Interactionism in the age of ubiquitous telecommunication. *Information, Communication & Society*, 22(5), 605–621. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2019.1566487>
- Knoblauch, H. (2009). Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Campus Verlag.
- Kozinets, R. V. (2015). Netnography: Redefined (2nd ed.). SAGE.
- Kress, G. (2003). Literacy in the new media age. Routledge.
- Kuhn, T. S. (1962). The structure of scientific revolutions. University of Chicago Press.
- Kvale, S. (2006). Dominance through interviews and dialogues. *Qualitative Inquiry*, 12(3), 480–500. <https://doi.org/10.1177/1077800406286235>
- Kvale, S., & Brinkmann, S. (2009). InterViews: Learning the craft of qualitative research interviewing (2nd ed.). Sage Publications
- Lalive d'Epinay, C. (2009). El refugio de las masas: Estudio sociológico del protestantismo chileno. Ediciones de la Corporación de Estudios Nacionales (Colección del Bicentenario). Santiago, Chile.
- Lamont, M. (1992). Money, morals, and manners: The culture of the French and American upper-middle class. University of Chicago Press.
- Lamont, M., & Molnár, V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167–195. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.28.110601.141107>
- Latinobarómetro. (2023). Informe 2023. Corporación Latinobarómetro.
- Latour, B. (2005). Reassembling the social: An introduction to Actor-Network-Theory. Oxford University Press.
- Lefebvre, H. (1991). The production of space (D. Nicholson-Smith, Trans.). Blackwell Publishing. (Original work published 1974)
- Lévi-Strauss, C. (2021). Wild thought: A new translation of *La Pensée Sauvage* (J. Mehlman & J. Leavitt, Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1962)
- Lévy, P. (1998). Becoming virtual: Reality in the digital age. Plenum Trade.
- Lévy, P. (1999). Cibercultura: El segundo diluvio. Anthropos.

- Licoppe, C. (2009). The "crisis of interaction": How mobile technologies redefine the interactional order. En R. Ling & S. W. Campbell (Eds.), *The reconstruction of space and time: Mobile communication practices* (pp. 175–198). Transaction Publishers.
- Lie, M., & Sørensen, K. H. (Eds.). (1996). *Making technology our own? Domesticating technology into everyday life*. Scandinavian University Press.
- Light, B., Burgess, J., & Duguay, S. (2018). The walkthrough method: An approach to the study of apps. *New Media & Society*, 20(3), 881–900.
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic inquiry*. SAGE.
- Lindhardt, M. (2013). Segmentación, secularización y fragmentación en el catolicismo chileno contemporáneo. *Sociedad y Religión*, 23(40), 15–51.
- Lindhardt, M. (Ed.). (2019). *Going global: Practical applications of Pentecostalism*. Brill.
- Lövheim, M. (2011). Mediatization of religion: A critical appraisal. *Culture and Religion*, 12(2), 153–166. <https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579738>
- Low, S. M. (2009). Towards an anthropological theory of space and place. *Semiotica*, 2009(175), 21–37.
- Łuczewski, M. (2019). Wywiad z Profesorem Zbigniewem Tadeuszem Wierzbickim przeprowadzony przez Michała Łuczewskiego. *Wieś i Rolnictwo*, 4(185), 25–44. <https://doi.org/10.53098/wir042019/02>
- Luhmann, N. (1979). *Trust and power*. John Wiley & Sons.
- Luhmann, N. (1990). *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag.
- Lyotard, J.-F. (1984). *The postmodern condition: A report on knowledge* (G. Bennington & B. Massumi, Trans.). University of Minnesota Press. (Original work published 1979)
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- Mansilla, M. A. (2019). La difícil transición: El neopentecostalismo en Chile. RIL Editores.
- Mansilla, M. A., Muñoz, D., & Piñones-Rivera, C. (2016). Pluralización del campo evangélico chileno: Análisis de la Encuesta Nacional Bicentenario 2014. *Teología y Vida*, 57(1), 77–105. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492016000100004>
- Mansilla, M. A., Ovando, C., Panotto, N., & Bahamondes, L. (Eds.). (2020). *Evangélicos y poder en América Latina*. CLACSO; Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile.
- Marcuse, H. (1964). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Beacon Press.

- Marshall, C., & Rossman, G. B. (2011). *Designing qualitative research* (5th ed.). Sage Publications.
- Martín-Barbero, J. (1993). *Communication, culture and hegemony: From the media to mediations*. Sage Publications.
- Martín-Barbero, J. (2002). *Oficio de cartógrafo: Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Martin, D. (1990). *Tongues of fire: The explosion of Protestantism in Latin America*. B. Blackwell.
- Martínez López, R. J., & Galindo Morales, L. E. (2023). *Pentecostalismos latinoamericanos: Política, género y performatividad social*. FLACSO México.
- Mauss, M. (2006). Techniques of the body (N. Schlanger, Ed. & Trans.; Original work published 1936). In *Techniques, technology and civilization* (pp. 77–96). Berghahn Books.
- Maxwell, J. A. (2013). *Qualitative research design: An interactive approach* (3rd ed.). Sage Publications.
- McDermott, R. P., & Gospodinoff, K. (1979). Social contexts for ethnic borders and school failure. In A. Wolfgang (Ed.), *Nonverbal behavior: Applications and cultural implications* (pp. 175–195). Academic Press.
- McGuire, M. B. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford University Press.
- McIntosh, D. N. (2018). Ritual, media, and the digital sacred. En H. A. Campbell & R. T. Tsuria (Eds.), *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds* (pp. 113–127). Routledge.
- McKim, D. K. (2014). *The Cambridge companion to Martin Luther*. Cambridge University Press.
- McLaren, B. D. (2020). *Faith after doubt: Why your beliefs stopped working and what to do about it*. St. Martin's Essentials.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding media: The extensions of man*. McGraw-Hill.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist*. University of Chicago Press.
- Mellor, P. A., & Shilling, C. (1997). *Re-forming the body: Religion, community and modernity*. Sage Publications.
- Melnychuk, M. (2020). Digital theology beyond the 'online'/'offline' dichotomy: Reconsidering embodiment and incarnation in digital spaces. *Religions*, 11(11), 568. <https://doi.org/10.3390/rel11110568>
- Melucci, A. (1996). *Challenging codes: Collective action in the information age*. Cambridge University Press.

- Mendieta, E., Phillipson, R., & Skutnabb Kangas, T. (2006). English in the geopolitics of knowledge. *Revista Canaria de Estudios Ingleses*, (53), 15–26.
- Merleau-Ponty, M. (2012). Phenomenology of perception (D. A. Landes, Trans.). Routledge. (Original work published 1945)
- Merriam, S. B., & Tisdell, E. J. (2016). Qualitative research: A guide to design and implementation (4th ed.). Jossey-Bass.
- Merton, R. K. (1968). Social theory and social structure. Free Press.
- Merton, R. K. (1972). Insiders and outsiders: A chapter in the sociology of knowledge. *American Journal of Sociology*, 78(1), 9–47.
- Meyrowitz, J. (1985). No sense of place: The impact of electronic media on social behavior. Oxford University Press.
- Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldaña, J. (2020). Qualitative data analysis: A methods sourcebook (4th ed.). Sage Publications.
- Miller, D. (2020). The ideology of the digital. UCL Press.
- Miller, D., & Horst, H. A. (2012). The digital and the human: A prospectus for digital anthropology. En H. A. Horst & D. Miller (Eds.), *Digital anthropology* (pp. 3–35). Berg.
- Miller, D., & Sinanan, J. (2014). Webcam. Polity Press.
- Milner, R. M. (2016). The world made meme: Public conversations and participatory media. MIT Press.
- Mills, C. W. (1959). The sociological imagination. Oxford University Press.
- Mishler, E. G. (1986). Research interviewing: Context and narrative. Harvard University Press.
- Mönckeberg, M. O. (2025). En el nombre de Cristo: El poder evangélico en Chile. Debate.
- Montañés Jiménez, M. (2016). La identidad religiosa como categoría para la apropiación del espacio eclesial. *Revista Internacional de Sociología*, 74(4), e047. <https://doi.org/10.3989/ris.2016.74.4.047>
- Moralli, M. (2023). Researcher positionality in qualitative inquiry: A systematic review of definitions and practices. *International Journal of Qualitative Methods*, 22, 1–15. <https://doi.org/10.1177/16094069231160215>
- Morán, D. (2021). Diseccionando las experiencias mentales: Las reflexiones fenomenológicas de Husserl sobre “Erlebnissen” en Ideas. *Investigaciones Fenomenológicas*, 5, 13.
- Mori, M., MacDorman, K. F., & Kageki, N. (2012). The uncanny valley. *IEEE Robotics & Automation Magazine*, 19(2), 98–100. <https://doi.org/10.1109/MRA.2012.2192811>

- Morozov, E. (2011). The net delusion: The dark side of internet freedom. *PublicAffairs*.
- Morse, J. M. (1995). The significance of saturation. *Qualitative Health Research*, 5(2), 147–149. <https://doi.org/10.1177/104973239500500201>
- Moya Ortega, M. Á., & Zañartu Toloza, M. (2019). Educación católica en Chile: Un análisis histórico-crítico. *Sophia Austral*, 23, 133–155. <https://doi.org/10.4067/S0719-56052019000100133>
- Muñoz, M. T. (2016). La influencia de la Iglesia Católica en la educación chilena. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Nagy, P., & Neff, G. (2015). Imagined affordances: Reconstructing a keyword for communication theory. *Social Media + Society*, 1(2), 1–9.
- Nardi, B. A. (2010). My life as a night elf priest: An anthropological account of World of Warcraft. University of Michigan Press.
- Navarro, O. (2016). Interaccionismo simbólico interpretativo: Una metodología para el estudio de la experiencia social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Nissenbaum, H. (2010). Privacy in context: Technology, policy, and the integrity of social life. Stanford University Press.
- Oficina Nacional de Asuntos Religiosos. (2024). Registro de entidades religiosas por región: Región del Biobío. Ministerio Secretaría General de la Presidencia. <https://www.onar.gob.cl>
- Ong, W. J. (1982). *Orality and literacy: The technologizing of the word*. Methuen.
- Oosterbaan, M. (2011). Materiality, discourse and the shaping of religious practice: Pentecostalism in urban Brazil. *Social Analysis*, 55(1), 113–129.
- Orb, A., Eisenhauer, L., & Wynaden, D. (2001). Ethics in qualitative research. *Journal of Nursing Scholarship*, 33(1), 93–96. <https://doi.org/10.1111/j.1547-5069.2001.00093.x>
- Papacharissi, Z. (2010). A private sphere: Democracy in a digital age. Polity Press. <https://doi.org/10.1002/9781444314861>
- Papacharissi, Z. (2015). *Affective publics: Sentiment, technology, and politics*. Oxford University Press.
- Park, S. (2019). Digital detox: The politics of disconnection. *Media, Culture & Society*, 41(6), 800–816. <https://doi.org/10.1177/0163443719847999>
- Parker, C. (1993). Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista. Fondo de Cultura Económica.

- Parker, C. (2005). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*, 41, 35–56.
- Parks, L., & Starosielski, N. (Eds.). (2015). *Signal traffic: Critical studies of media infrastructures*. University of Illinois Press.
- Patton, M. Q. (2002). *Qualitative research & evaluation methods* (3rd ed.). Sage Publications.
- Paulsen, L. (2020). Pentecostalism in Chile: A sociological analysis. *PentecoStudies: An Interdisciplinary Journal for Research on the Pentecostal and Charismatic Movements*, 19(1), 1–20.
- Peek, L. (2005). Becoming Muslim: The development of a religious identity. *Sociology of Religion*, 66(3), 215–242.
- Peretti, G. (2015). Las transformaciones de la religiosidad juvenil universitaria en Argentina. *Revista Cultura y Religión*, 9(2), 79–99.
- Pétrof, S. (2015). The ritualization of the digital sacred: Media, aesthetics, and the banalization of the spiritual experience. *ESSACHESS – Journal for Communication Studies*, 8(2), 16.
- Pettegree, A. (2020). *The book in the Renaissance*. Yale University Press.
- Pimstein, A. (2008). La 'Igualdad en la diversidad': El nuevo modelo chileno de relaciones Iglesia-Estado y sus implicancias para la convivencia inter-religiosa. Un estudio de caso [Tesis doctoral, University of Oxford]. Oxford University Research Archive.
- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., & Tacchi, J. (2016). *Digital ethnography: Principles and practice*. SAGE.
- Plantin, J.-C., Lagoze, C., Edwards, P. N., & Sandvig, C. (2018). Infrastructure studies meet platform studies in the age of Google and Facebook. *New Media & Society*, 20(1), 293–310.
- Pons-de-Wit, A. (2019). Ethnography of communication. *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228613.013.797>
- Possamai, A. (2005). *Religion and popular culture: A hyper-real testament*. Peter Lang.
- Postman, N. (1985). *Amusing ourselves to death: Public discourse in the age of show business*. Penguin Books.
- Prensky, M. (2001). Digital natives, digital immigrants Part 1. *On the Horizon*, 9(5), 1–6. <https://doi.org/10.1108/10748120110424816>
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. Simon & Schuster.

- Quesada, B. A. (2021). Aproximación hermenéutico-crítica a la fenomenología de la razón en Ideas I. *Investigaciones Fenomenológicas*, 5, 287.
- Quiceno, M. V., & López Arboleda, G. M. (2018). Subjetividades posmodernas y construcción de sentido en jóvenes universitarios. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 16(1), 415–428. <https://doi.org/10.11600/1692715x.16126>
- Radde-Antweiler, K. (2008). Virtual religion: An approach to a religious and ritual topography of Second Life. *Implicit Religion*, 11(3), 283–303. <https://doi.org/10.1558/imre.v11i3.283>
- Ragin, C. C. (2000). Fuzzy-set social science. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226702796.001.0001>
- Rao, V. (2018). Sacred space. En *The International Encyclopedia of Anthropology*. Wiley.
- Rappaport, R. A. (1999). Ritual and religion in the making of humanity. Cambridge University Press.
- Rawls, A. W. (2008). Harold Garfinkel, ethnomethodology and workplace studies. En P. S. Adler & P. Du Gay (Eds.), *The Oxford handbook of sociology and organization studies: Classical foundations* (pp. 439–465). Oxford University Press.
- Resende, G., Melo, P., Souto, E., Jardine, J., Almeida, J. M., & Benevenuto, F. (2019). Analyzing textual (mis)information shared in WhatsApp groups. In *Proceedings of the Web Conference 2019 (WWW '19)* (pp. 818–828). ACM.
- Ricoeur, P. (1984). Time and narrative (Vol. 1, K. McLaughlin & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press. (Obra original publicada en 1983).
- Riessman, C. K. (2008). Narrative methods for the human sciences. Sage Publications.
- Rivera, J. R. (2018). Remixing religion: Technological ethos and the digital crafting of faith. *New Media & Society*, 20(10), 3595–3611. <https://doi.org/10.1177/1461444817750477>
- Robbins, J. (2004). The globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, 33, 117–143. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093421>
- Robinson, L., Cotten, S. R., Ono, H., Quan-Haase, A., Mesch, G., Chen, W., Schulz, J., Hale, T. M., & Stern, M. J. (2015). Digital inequalities and why they matter. *Information, Communication & Society*, 18(5), 569–586. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2015.1012532>
- Rocha, C. (2013). Zen in Brazil: The quest for cosmopolitan modernity. University of Hawaii Press.
- Rodríguez, P. (2018). Nuevas condiciones de autonomía, privacidad y apertura perceptiva en la experiencia religiosa contemporánea. *Sociedad y Religión*, 28(50), 198–219.
- Rosa, H. (2013). Social acceleration: A new theory of modernity (J. Trejo-Mathys, Trans.). Columbia University Press.

- Röttger Rössler, B. (2020). Investigación a través de culturas y disciplinas: Desafíos metodológicos en un proyecto interdisciplinario y comparativo sobre la socialización emocional. En M. Schnegg & E. Lowe (Eds.), *Comparing Cultures: Innovations in Comparative Ethnography* (pp. 180–200). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108766388.009>
- Rupp, L. J., & Smith, D. T. (2002). Religions, religiosity, and the Internet: A study of religious institutions' presence and visitor interaction on the World Wide Web. *Review of Religious Research*, 44(2), 140–158.
- Salmerón Ramos, A. P. (2014). Modalidades de intencionalidad en el pensamiento de Husserl [Tesis doctoral, Universidad de Murcia]. Repositorio Institucional de la Universidad de Murcia.
- Sandelowski, M. (1995). Sample size in qualitative research. *Research in Nursing & Health*, 18(2), 179–183.
- Sbardelotto, M. (2019). Religión y comunicación en la era digital: Presencias alternativas y reconfiguraciones del vínculo creencia-comunidad. *Signo y Pensamiento*, 38(74). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp38-74.rcrd>
- Schatzki, T. R. (2001). Introduction. En T. R. Schatzki, K. Knorr Cetina, & E. von Savigny (Eds.), *The practice turn in contemporary theory* (pp. 1–14). Routledge.
- Schultze, Q. J. (1988). The myths of the electronic church. *Journal of Communication and Religion*, 11(1), 1–11.
- Schutte, A. J. (1980). Printing, piety, and the people in late medieval England. *Journal of Ecclesiastical History*, 31(3), 285–303.
- Schütz, A. (1967). *The phenomenology of the social world* (G. Walsh & F. Lehnert, Trans.). Northwestern University Press.
- Schütz, A. (1990). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Suhrkamp.
- Schütz, A., & Luckmann, T. (1973). *The structures of the life-world* (Vols. 1–2). Northwestern University Press.
- Schwarz, O. (2021). *Sociological theory for digital society: The codes that bind us together*. Polity.
- Seitakhmetova, A., & Zhandossova, D. (2025). The influence of digitalization on religious identity: The role of new media and social networks. *Religions*, 16(1), 45.
- Sekaran, U., & Bougie, R. (2019). *Research Methods for Business: A Skill-Building Approach* (8th ed.). John Wiley & Sons.

- Sennett, R. (1998). *The corrosion of character: The personal consequences of work in the new capitalism*. W. W. Norton & Company.
- Servicio de Información de Educación Superior [SIES]. (2024). Matrícula en Educación Superior 2024: Reporte Comunal. Ministerio de Educación, Gobierno de Chile.
- Severt, K., & Estrada, A. (2015). The role of collective memory on social identity and cohesion. *Journal of Heritage Tourism*, 10(1), 1–17. <https://doi.org/10.1080/1743873X.2014.941434>
- Shifman, L. (2014). *Memes in digital culture*. MIT Press.
- Silverman, D. (2016). *Qualitative research* (4th ed.). Sage Publications.
- Silverstein, M. (1976). Shifters, linguistic categories, and cultural description. En K. H. Basso & H. Selby (Eds.), *Meaning in anthropology* (pp. 11–56). University of New Mexico Press.
- Silverstone, R., Hirsch, E., & Morley, D. (1992). Information and communication technologies and the moral economy of the household. En R. Silverstone & E. Hirsch (Eds.), *Consuming technologies: Media and information in domestic spaces* (pp. 15–31). Routledge.
- Simmel, G. (1971). The metropolis and mental life. En D. N. Levine (Ed.), *Georg Simmel on individuality and social forms* (pp. 324–339). University of Chicago Press. (Obra original publicada en 1903).
- Singler, B. (2020). Existential risk and rapid technological change: A survey. *Zygon®*, 55(2), 420–443. <https://doi.org/10.1111/zgyo.12594>
- Singler, B. (2023). *The AI creation: Religious perspectives on artificial intelligence*. Routledge.
- Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. (2023). Change of Identities and Religiosities of Muslim Young People across Time and Space: Resilient Youth. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1257267>
- Smith, L. T. (2012). *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples* (2nd ed.). Zed Books.
- Sontag, S. (1967). The aesthetics of silence. *Aspen*, (5+6), Section 3.
- Sorensen, E., & Kjærgaard, T. D. (2016). Collaborative dialogue and co-construction of meaning in online learning communities. *International Review of Research in Open and Distributed Learning*, 17(4), 133–149. <https://doi.org/10.19173/irrodl.v17i4.2408>
- Speck, P. (2013). Religion, spirituality, and the modernization process. *Religions*, 4(3), 427–443. <https://doi.org/10.3390/rel4030427>
- Spyer, P. (Ed.). (2000). *Border fetishisms: Material objects in unstable spaces*. Routledge.
- Spradley, J. P. (1979). *The ethnographic interview*. Holt, Rinehart and Winston.

- Spradley, J. P. (1980). Participant observation. Holt, Rinehart and Winston.
- Srnicek, N. (2016). Platform capitalism. Polity.
- Stake, R. E. (1995). The art of case study research. Sage Publications.
- Stake, R. E. (2010). Qualitative research: Studying how things work. The Guilford Press.
- Star, S. L., & Ruhleder, K. (1996). Steps toward an ecology of infrastructure: Design and access for large information spaces. *Information Systems Research*, 7(1), 111–134.
- Starry, H., & Boehlert, E. (2021). Building virtual community: Advice from experienced facilitators. *Journal of Extension*, 59(1), Article 4. <https://doi.org/10.34068/joe.59.01.04>
- Stolow, J. (2005). Religion and/as media. *Theory, Culture & Society*, 22(4), 119–145. <https://doi.org/10.1177/0263276405055816>
- Stout, D. A., & Buddenbaum, J. M. (2006). Religion and Popular Culture: Studies on the Interaction of Pilgrimage, Media, and Commerce. Iowa State University Press.
- Subsecretaría de Telecomunicaciones. (2024). Informe estadístico trimestral de telecomunicaciones: Segundo trimestre 2024. Gobierno de Chile. Recuperado de <https://www.subtel.gob.cl>
- Sultana, R. (2014). Religion, media and the public sphere. Routledge.
- Sunstein, C. R. (2007). Republic.com 2.0. Princeton University Press.
- Suzor, N. (2019). Lawless: The secret rules that govern our digital lives. Cambridge University Press.
- Swartz, D. (1997). Culture & power: The sociology of Pierre Bourdieu. University of Chicago Press.
- Swidler, A. (1986). Culture in action: Symbols and strategies. *American Sociological Review*, 51(2), 273–286. <https://doi.org/10.2307/2095521>
- Tapia, G. (2014). Iglesia y educación en Chile: Una mirada desde la historia. Ediciones UC.
- Taylor, C. (1992). Sources of the self: The making of the modern identity. Harvard University Press.
- Thiessen, J., & McAlpine, S. (2013). The influence of sacred space on religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(3), 509–526. <https://doi.org/10.1111/jssr.12046>
- Thomas, W. I., & Thomas, D. S. (1928). The child in America: Behavior problems and programs. Alfred A. Knopf.
- Tracy, S. J. (2019). Qualitative research methods: Collecting evidence, crafting analysis, communicating impact (2nd ed.). Wiley-Blackwell.
- Tsuria, R. (2021). Digital religion. En Oxford Research Encyclopedia of Religion. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.935>

- Turkle, S. (1995). *Life on the screen: Identity in the age of the Internet*. Simon & Schuster.
- Turkle, S. (2011). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books.
- Turner, V. (1983). Body, brain, and culture. *Zygon*®, 18(3), 221–245.
- Turner, V. (2008). The ritual process: Structure and anti-structure. Aldine. (Original work published 1969)
- Urbaniak, J. (2015). Institutional continuity and change in online religious communities. *Information, Communication & Society*, 18(5), 587–601. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2014.980010>
- Van Dijk, J. A. G. M. (2012). *The network society* (3rd ed.). Sage Publications.
- Van Dijk, T. A. (1980). Macrostructures: An interdisciplinary study of global structures in discourse, interaction, and cognition. Lawrence Erlbaum Associates.
- Van Dijk, T. A. (1998). Ideology: A multidisciplinary approach. Sage Publications.
- Van Dijck, J. (2013). *The culture of connectivity: A critical history of social media*. Oxford University Press.
- Van Dijck, J. (2018). Governing digital societies: Private platforms, public values. *Computer Law & Security Review*, 36, 105377. <https://doi.org/10.1016/j.clsr.2019.105377>
- Van Dijck, J., Poell, T., & de Waal, M. (2018). *The platform society: Public values in a connective world*. Oxford University Press.
- van Gennep, A. (1960). *The rites of passage* (M. B. Vizedom & G. L. Caffee, Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1909).
- Van Manen, M. (2014). Phenomenology of practice: Meaning-giving methods in phenomenological research and writing. Routledge.
- Van der Merwe, D. G. (2015). Reading the Bible in the 21st century: Some hermeneutical principles. *Verbum et Ecclesia*, 36(1), a1391. <https://doi.org/10.4102/ve.v36i1.1391>
- Vásquez Rocca, A. (2015). Baudrillard: El carnaval de los simulacros y la agonía de lo real. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 45(1). https://doi.org/10.5209/rev_NOMA.2015.v45.n1.49268
- Vásquez, M. A., & Marquardt, M. F. (2008). *La globalización de lo sagrado: Religión a través de las Américas*. Fondo de Cultura Económica.
- Vincent, J. (2011). The religious significance of mobile phones. En J. Vincent & L. Haddon (Eds.), *The Routledge handbook of mobile communication* (pp. 435–446). Routledge.

- Virilio, P. (1997). *El cibermundo, la política de lo peor* (C. de Peretti, Trans.). Cátedra.
- Viñas, M. (2015). *Lenguaje, pensamiento y realidad: Una aproximación desde la psicología cognitiva*. Editorial Síntesis.
- Wacquant, L. (2015). For a sociology of flesh and blood. *Qualitative Sociology*, 38(1), 1–11.
- Wagner, R. (2012). Godwired: Religion, ritual and virtual reality. *Journal of Evolution and Technology*, 22(2), 38–53.
- Wajcman, J. (2015). *Pressed for time: The acceleration of life in digital capitalism*. University of Chicago Press.
- Ward, P. (2014). *Television, religion and supernatural*. Routledge.
- Warner, R. S. (1993). Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*, 98(5), 1044–1093.
<https://doi.org/10.1086/230139>
- Weinberger, D. (2011). *Too big to know: Rethinking knowledge now that the facts aren't the facts, experts are everywhere, and the smartest person in the room is the room*. Basic Books.
- Wuthnow, R. (1994). *I come away stronger: How small groups are shaping American religion*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Zhang, H., & Poole, M. S. (2010). Virtual team identity construction and boundary maintenance. In D. Pauleen & G. E. Yoong (Eds.), *Virtual Team Leadership: Perspectives from Managers and Team Members* (pp. 100–122). IGI Global. <https://doi.org/10.4018/978-1-61520-979-8.CH006>
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs.

Anexos.

1. Pauta de observación microetnográfica.

La religiosidad digital vivida: el cibercristianismo en el espacio universitario de Chile.

Foco Principal:

Observación microetnográfica centrada en la "Ritualidad Tecno-Límnica", interacciones en espacios liminales y ceremoniales, y las manifestaciones cotidianas y digitales de la religiosidad juvenil universitaria.

Es fundamental destacar que la siguiente pauta de observación microetnográfica se concibe como una guía metodológica, diseñada para orientar la recolección de información en función de los objetivos específicos y la pregunta central de esta investigación sobre la religiosidad digital vivida. No obstante, su naturaleza semiestructurada implicó que, durante el trabajo de campo, esta guía se complementara activamente con preguntas contingentes. Estas preguntas emergieron directamente del diálogo con los participantes, ya sea para profundizar en aspectos que requerían mayor especificación, clarificar puntos que resultaban confusos en sus relatos, o para explorar vetas de información inesperadas y ricas en significado —producto de la serendipia inherente al proceso investigativo cualitativo— que contribuyeron a una comprensión más holística y matizada del fenómeno.

Adicionalmente, es crucial reconocer que esta pauta no agota la totalidad de los fenómenos observables. Durante el trabajo de campo, la atención del observador también se enfocará de manera activa en aquellos procesos y dinámicas emergentes que, aunque no estén explícitamente detallados aquí, surjan espontáneamente de la interacción y el contexto. El manejo de la serendipia y la capacidad de identificar y registrar estos elementos imprevistos son fundamentales para contextualizar y profundizar la comprensión del proceso de observación, enriqueciendo la "descripción densa" del fenómeno estudiado.

Tabla nº 4: Resumen de Observación Etnográfica.

Categoría	Subcategoría	Aspectos Específicos de Observación
Contexto General y Ambiente	Espacio físico	Iluminación, mobiliario, dimensiones, material y simbolismo de puertas, distribución interior, iconografía religiosa, tecnología visible.
	Atmósfera ambiental	Nivel de ruido, olores, temperatura, sensaciones generales (solemnidad, tensión, informalidad).
	Temporalidad	Gestión del tiempo (acelerado, pausado), duración y transición entre fases observadas.
Objetivo Específico 1	Reconstitución dogmática	Conversaciones sobre información digital religiosa (debates, dudas, aceptación, rechazo).

	Lenguaje digital religioso	Uso explícito de memes, emojis, stickers; integración simbólica en conversaciones sobre fe.
	Adaptación de prácticas religiosas	Evidencias de prácticas modificadas por herramientas digitales (apps bíblicas, grupos WhatsApp, oración digital).
	Agencia juvenil interpretativa	Indicios claros de negociación o desafío activo a doctrinas religiosas mediante contenidos digitales.
	Impacto cotidiano del contenido digital	Referencias explícitas al efecto cotidiano de contenidos digitales religiosos en vivencia diaria de la fe.
Prácticas Tecno-Liminales	Gestión smartphone ceremonial	Momento exacto y gestualidad del manejo del dispositivo (apagado, guardado, reactivación).
	Comportamiento tecnológico ceremonial	"Fisuras" tecnológicas, reacciones individuales y grupales ante éstas.
	Reconexión digital post-ritual	Momento preciso, acciones inmediatas posteriores, efectos grupales perceptibles.
Objetivo Específico 2	Comunicación tradicional observada	Modalidades (sermones, lecturas físicas, testimonios orales), interacción y resolución de dudas.
	Referencias digitales en contextos tradicionales	Menciones explícitas e integración de contenidos digitales en ceremonias (proyecciones, videos).
	Influencia sobre prácticas religiosas	Observación de prácticas religiosas moldeadas por lo digital frente a prácticas resistentes al cambio digital.
	Estilos comunicativos contrastados	Diferencias observadas en lenguaje, tono y estilo entre medios tradicionales y digitales (sermones vs chats, memes).
	Negociación comunicativa	Momentos específicos de negociación explícita entre fuentes tradicionales y digitales sobre prácticas religiosas.
Objetivo Específico 3	Patrones colectivos nuevos	Comportamientos emergentes generados por plataformas digitales observados directa o indirectamente.
	Organización comunitaria emergente	Nuevos espacios digitales, roles y liderazgos informales observados.
	Gestión interacción híbrida	Continuidad o discontinuidad observada entre encuentros digitales y presenciales, manejo de tensiones y coordinación.
	Identidad religiosa digital emergente	Presentación del yo digital-religioso, construcción explícita de identidad colectiva digital observada.

	Adaptación a límites tecnológicos	Negociación frente a barreras tecnológicas observadas, percepción y discusión sobre Inteligencia Artificial (IA).
--	-----------------------------------	---

2. Consentimiento Informado Para Entrevista Semiestructurada

Título de la Investigación: La religiosidad digital vivida: el cibercristianismo en el espacio universitario de Chile.

Estimado/a estudiante,

Le invito cordialmente a participar en esta investigación académica, la cual forma parte de mi tesis para el Programa de Doctorado en Sociología de la Universidad de Barcelona. El estudio se titula " La religiosidad digital vivida: el cibercristianismo en el espacio universitario de Chile " y busca comprender cómo los jóvenes universitarios creyentes en la ciudad seleccionada, Chile, viven y construyen su religiosidad en la era digital, con un foco especial en la interacción entre sus prácticas religiosas, el uso de tecnologías y su experiencia en el espacio universitario.

1. Información Detallada sobre su Participación:

- Propósito Específico de la Entrevista: El objetivo de esta entrevista es conocer en profundidad sus experiencias personales, percepciones y los significados que usted atribuye a cómo utiliza las plataformas digitales en relación con su vida religiosa. Nos interesa especialmente comprender, desde su perspectiva, cómo se forman y mantienen los grupos religiosos virtuales en los que participa y cómo negocia su identidad religiosa en estos contextos que combinan lo físico y lo digital.
- ¿En qué consistirá su participación? Si usted acepta participar, sostendremos una entrevista semiestructurada. Esto es una conversación guiada por temas generales relacionados con la investigación, pero con suficiente flexibilidad para que usted pueda expresar sus ideas libremente y profundizar en los aspectos que considere más relevantes. La entrevista se realizará en un entorno que asegure su privacidad y comodidad.
- Duración Estimada: La entrevista tendrá una duración aproximada de entre 45 y 60 minutos. Este tiempo es una estimación y puede ajustarse según el desarrollo de nuestra conversación.
- Registro de la Información: Con su permiso explícito, que se solicita más adelante en este documento, la conversación será grabada únicamente en audio. La grabación es una herramienta importante para asegurar que sus palabras se registren con la mayor fidelidad posible, lo que permite un análisis riguroso y detallado posteriormente. No se realizarán grabaciones de video.
- Uso y Manejo de la Grabación y Transcripciones: Las grabaciones de audio serán transcritas textualmente por mí, Patricio Oliva Mella. Una vez transcritas y verificada la exactitud del texto, las grabaciones de audio originales serán eliminadas de forma segura

en un plazo de 18 meses tras la finalización de la tesis, para proteger su confidencialidad. Las transcripciones serán completamente anonimizadas (ver sección de confidencialidad más adelante). Estos textos anonimizados, junto con los análisis codificados derivados de ellos, se conservarán de forma segura y podrán ser utilizados para la tesis doctoral, y potencialmente para futuras publicaciones académicas (artículos, libros) o presentaciones en congresos científicos, siempre resguardando su anonimato.

2. Sus Derechos como Participante:

- **Participación Voluntaria y Libre Retiro:** Su participación en esta entrevista es absolutamente voluntaria. No existe ninguna obligación de participar. Si decide hacerlo, tiene el pleno derecho de retirarse del estudio en cualquier momento que lo desee –antes, durante o incluso después de la entrevista– sin necesidad de ofrecer explicaciones y sin que esto le suponga ningún tipo de perjuicio o consecuencia negativa.
- **Derecho a No Responder:** Durante la entrevista, usted puede optar por no responder alguna pregunta que le resulte incómoda, personal o que simplemente no deseé contestar.
- **Consentimiento como Proceso Continuo:** Entendemos el consentimiento como un proceso dinámico. Si en cualquier momento, incluso después de la entrevista, tiene dudas, desea retirar alguna parte de su testimonio (antes de la anonimización final y agregación de datos), o reconsiderar su participación, puede comunicármelo libremente.
- **Información Clara y Comprensión:** Este documento tiene el objetivo de informarle de manera transparente. Estoy a su completa disposición para responder cualquier pregunta que tenga y para asegurar que comprende todos los aspectos de su participación antes de tomar una decisión.

3. Confidencialidad, Anonimato y Protección de Datos:

- Se tomarán todas las medidas necesarias para proteger su identidad y la confidencialidad de la información que comparta durante la entrevista.
- Para asegurar su anonimato en las transcripciones, análisis y cualquier publicación futura, se le asignará un seudónimo (por ejemplo, un nombre ficticio o un código). Se omitirá o modificará cuidadosamente cualquier detalle personal o contextual en sus relatos que pudiera permitir su identificación directa o indirecta por terceras personas.
- El manejo de sus datos personales (su nombre para este consentimiento, y su contacto si lo proporciona) y de la información sensible compartida se realizará con el máximo rigor, en cumplimiento con la normativa de protección de datos aplicable, incluyendo el Reglamento General de Protección de Datos (RGPD) de la Unión Europea (dada la afiliación del doctorado a la Universidad de Barcelona) y la Ley N° 19.628 sobre Protección de la Vida Privada en Chile (lugar de recolección de datos).
- El acceso a las grabaciones de audio originales (antes de su eliminación) y a las transcripciones iniciales estará restringido exclusivamente a mí, Patricio Oliva Mella (y, si

aplica, a mi director/a de tesis bajo estrictos acuerdos de confidencialidad para fines de supervisión académica).

- Los archivos digitales (grabaciones y transcripciones) se almacenarán en dispositivos seguros y encriptados.

4. Riesgos y Beneficios:

- Posibles Riesgos: No se anticipan riesgos físicos. Es posible que al hablar sobre sus experiencias, creencias o vivencias grupales, puedan surgir emociones o recuerdos que le generen alguna reflexión o incluso incomodidad. Si esto ocurriera, tiene la libertad de pausar la entrevista, no profundizar en un tema, o detener la conversación. Conduciré la entrevista con la mayor sensibilidad y respeto.
- Posibles Beneficios: Aunque no recibirá un beneficio económico o material directo por participar, su testimonio y perspectiva son extremadamente valiosos. Su colaboración permitirá generar un conocimiento profundo y original sobre las formas en que los jóvenes universitarios como usted viven y significan su religiosidad en el contexto digital actual. Este conocimiento es una contribución importante para la sociología de la religión y de la juventud.
- Retribución: Si usted lo desea, una vez finalizada la investigación, se le podrá enviar un resumen de los principales hallazgos o una copia digital de la tesis doctoral. También, si lo solicita, podrá recibir una copia de la transcripción anonimizada de su propia entrevista.

5. Costos:

- Su participación en esta investigación es voluntaria y no le significará ningún gasto de dinero.
- (Si aplica: "La entrevista se realizará en un lugar y horario de mutua conveniencia. Si fuera necesario algún desplazamiento específico para la entrevista que genere un costo para usted, este será cubierto por el investigador").

Agradezco sinceramente su tiempo, su confianza y su disposición a compartir sus valiosas experiencias para este estudio doctoral.

Información de Contacto del Investigador Principal: Nombre: Patricio Oliva Mella Programa Académico: Doctorado en Sociología Universidad: Universidad de Barcelona. Correo electrónico: patricioolivamella@gmail.com

Declaración de consentimiento informado para entrevista.

Yo, _____ (Nombre completo del participante), RUT/DNI (opcional, según requerimientos éticos y legales locales): _____,

Declaro que:

1. He leído y comprendido la totalidad de la hoja de información que antecede, referente a la investigación "La religiosidad digital vivida: el cibercristianismo en el espacio universitario de Chile".

2. El investigador, Patricio Oliva Mella, me ha explicado claramente el propósito del estudio, la naturaleza de mi participación en la entrevista semiestructurada, los procedimientos de grabación y manejo de la información, así como mis derechos como participante.
3. He tenido la oportunidad de plantear todas mis dudas y preguntas, y estas han sido respondidas de manera satisfactoria.
4. Comprendo que mi participación es enteramente voluntaria. Tengo el derecho a no responder cualquier pregunta, a detener la entrevista en cualquier momento, o a retirarme del estudio y solicitar el retiro de mis datos (según lo explicado), sin que esto tenga ninguna consecuencia negativa para mí.
5. Doy mi consentimiento explícito para que la entrevista sea grabada en audio con el fin de ser utilizada para los propósitos académicos descritos en esta hoja informativa.
6. Comprendo que la información que yo proporcione será tratada con la más estricta confidencialidad y que mi identidad será protegida mediante el uso de seudónimos y la anonimización de los datos en cualquier informe o publicación resultante.

Habiendo sido debidamente informado/a, y comprendiendo los términos de mi participación, ACEPTE VOLUNTARIAMENTE participar en la entrevista semiestructurada para esta investigación doctoral.

Nombre Completo del Participante (Letra imprenta):

Firma del Participante:
Ciudad y Fecha: __ de _____ de 202__

DECLARACIÓN DEL INVESTIGADOR

Yo, Patricio Oliva Mella, investigador principal de esta tesis doctoral, confirmo que he explicado de manera clara, detallada y veraz a _____ (Nombre del participante) la naturaleza, los objetivos, los procedimientos (incluyendo la grabación en audio), los potenciales riesgos y beneficios, las medidas de confidencialidad, la protección de sus datos y los derechos asociados a su participación en la entrevista semiestructurada de esta investigación.

He respondido a todas sus preguntas y considero que ha comprendido la información y ha otorgado su consentimiento de forma libre, informada y voluntaria para participar y para que la entrevista sea grabada en audio.

Se le ha entregado una copia firmada de este documento de consentimiento informado para sus registros personales.

Nombre Investigador Principal: Patricio Oliva Mella Firma del Investigador:

Ciudad y Fecha: __ de _____ de 202__

3. Ejemplo operativo de integración fenomenoetnográfico.

Texto propuesto: un caso ejemplar de integración fenomenoetnográfica

Para ilustrar de manera concreta cómo se materializó este diálogo metodológico y la construcción de "Constructos Integradores", se presenta a continuación un caso ejemplar. Este se centra en un "Punto Nodal de Hibridación" recurrente: la gestión del tono afectivo en la comunicación digital a través del uso de emojis, un mecanismo crucial para la objetivación de ideas en un entorno sin las claves de la copresencia física .

El "hacer situado": extracto de nota de campo microetnográfica

Fecha: 24 de octubre de 2023. 18:15 hrs. Lugar: Pasillo exterior al aula ceremonial católica.

Contexto: Grupo de tres estudiantes (*Carla, Anita y Marco*) conversan distendidamente. La atmósfera es de camaradería. Carla revisa su smartphone, su expresión facial cambia sutilmente, denotando una leve tensión; frunce el ceño por un instante. Lee un mensaje en el chat del grupo. Sin verbalizar nada, gira el teléfono y le muestra la pantalla a Anita. Anita observa, suelta una risa breve y niega con la cabeza, como en un gesto de complicidad. Marco se inclina para ver. Carla entonces responde al mensaje, tecleando rápidamente.

Reflexión del Investigador: El cambio en la expresión de Carla indica una recepción inicialmente ambigua o potencialmente conflictiva del mensaje. La risa de Anita, tras ver la pantalla, sugiere una reclasificación de la situación. Logro acercarme lo suficiente para observar de reojo la pantalla de Carla antes de que la bloquee: el mensaje textual es una crítica directa a una propuesta hecha minutos antes, pero finaliza con un emoji de una cara sonriendo con una gota de sudor. El emoji parece ser la clave que desactiva la tensión, recontextualizando una crítica potencialmente hostil como una opinión sincera pero expresada con nerviosismo o incluso humor. La interacción entera, desde la tensión inicial hasta la risa cómplice, dura apenas unos segundos, pero revela un complejo trabajo de gestión de la "cara" (Goffman, 1967) mediado por un único pictograma.

El "decir significante": fragmento de entrevista fenomenológica.

Entrevistado: Javier (Grupo virtual católico)

Investigador: Mencionabas antes que a veces las conversaciones en el grupo pueden ser un poco tensas. ¿Cómo gestionan eso si no pueden verse las caras?

Javier: "Sí, es que a veces uno lee algo y suena pesado [...] como que te están retando. Pero es porque falta el tono, ¿cachai? Uno espera más comprensión. Pero ya aprendimos. Por ejemplo, si le pusieran un emoji, uno ya sabría qué pensar... a veces comentan algo que suena penca (duro)... pero le ponen una carita sonriente y uno cacha (sabe) que lo hacen con amor" [fuente: 2168, 2172-2173].

La síntesis dialéctica: memo analítico comparativo.

Título del Memo: *el emoji como sutura afectiva: la objetivación de la crítica en la religiosidad digital.*

La observación etnográfica del 24 de octubre captura un micro-evento de tensión y resolución. El "hacer" observado —el ceño fruncido de Carla, la risa de Anita— es un drama social en miniatura, un potencial conflicto interaccional. Por sí sola, la etnografía nos permite hipotetizar que se está realizando un "trabajo de cara" [fuente: 1946], pero el mecanismo exacto permanece opaco. Es una acción cuyo significado profundo es solo parcialmente accesible. Sin embargo, al poner esta observación en diálogo dialéctico con el "decir" de Javier, el fenómeno se ilumina. Su relato ofrece la clave hermenéutica para decodificar la escena. El grupo parece haber internalizado y compartir un mecanismo de reparación afectiva para gestionar el conflicto, donde el emoji juega un rol central.

La regla tácita, como la verbaliza Javier, es que la crítica textual "dura" o "pesada" es aceptable y no amenaza la cohesión siempre que vaya acompañada de un "suavizante" paraverbal digital, una señal que indique que la intención de fondo ("el amor") prevalece sobre la dureza de la forma.

Integración y constructo emergente:

La fenomenoetnografía permite concluir que el emoji funciona aquí como una prótesis paralingüística. Suple la ausencia de las claves no verbales (tono de voz, sonrisa, gestualidad corporal) indispensables para la interacción cara a cara. Su uso no es instintivo, sino una competencia comunicativa aprendida y una *affordance* de la plataforma que el grupo ha "domesticado" para un fin social crucial: permitir la objetivación de ideas críticas sin que ello implique una ruptura de los lazos sociales.

El "hacer" (la secuencia de tensión-risa) y el "decir" ("lo hacen con amor") se fusionan para revelar un constructo más complejo: una ética comunicacional de la vulnerabilidad gestionada. El grupo ha sedimentado una norma que permite la crítica (necesaria para la construcción de su identidad autónoma), pero exige que esta se envuelva en señales de afecto que protejan la "cara" del emisor y del receptor, y con ello, la integridad de la comunidad.

4. Detalle metodológico de la entrevista.

Fundamento y caracterización del instrumento.

La estrategia para explorar la dimensión subjetiva y los universos de significado de los participantes se materializó en el diseño de una entrevista semiestructurada de orientación fenomenológica. La selección de este instrumento obedeció a la necesidad de trascender un mero esquema de pregunta-respuesta, para configurar cada encuentro como un diálogo co-constructivo (Kvale & Brinkmann, 2009). El fin último era aproximarse al mundo de la vida (*Lebenswelt*) de los actores, comprendiendo la realidad desde la perspectiva de quienes la experimentan (Schütz, 1967). Se estimó una duración de entre 45 y 70 minutos por sesión, considerándose este marco temporal adecuado para alcanzar la profundidad temática requerida sin generar fatiga en el participante.

Enfoque técnico y flexibilidad metodológica.

En su aplicación práctica, el instrumento se caracterizó por su flexibilidad. Se utilizó una pauta temática como un dispositivo orientador no prescriptivo, lo que permitió que la interacción fluyera de manera conversacional (Patton, 2002). Esta plasticidad fue clave para adaptar el orden y la formulación de las preguntas al contexto particular de cada diálogo, asegurando la cobertura de los ejes de investigación y, simultáneamente, manteniendo una apertura a los hallazgos fortuitos (serendipia).

Se fomentó activamente la producción de un discurso denso mediante el uso de preguntas de final abierto (*open-ended*) y sondeos (*probes*) emergentes, los cuales permitían profundizar en vetas de información no previstas que surgían del propio relato del entrevistado (Charmaz, 2014). De esta manera, se priorizó el relato narrativo del sujeto, permitiéndole explayarse con libertad sobre sus percepciones, emociones y experiencias.

Selección del entorno y registro de datos.

El *setting* de la entrevista fue definido estratégicamente con el objetivo de disociar el diálogo de la influencia contextual del campo institucional universitario. Al realizar los encuentros de forma deliberada fuera del campus, se buscó neutralizar las dinámicas de poder simbólico y favorecer una interacción más horizontal. Se seleccionaron locaciones al aire libre que cumplían con criterios de seguridad, tranquilidad y bajo flujo de personas, a fin de crear un ambiente que estimulara una conversación genuina y desinhibida.

La recolección de datos se apoyó en un sistema dual de registro, implementado tras una fase inicial de establecimiento de *rapport* de 10 a 15 minutos. Este sistema consistió en:

5. Registro de Audio: La totalidad del diálogo fue registrada en un dispositivo *smartphone* previo consentimiento explícito del participante. Este procedimiento garantizó la máxima fidelidad en la captura del material discursivo para su posterior análisis.
6. Cuaderno de Campo: De forma paralela, el investigador utilizó un cuaderno para el registro de notas etnográficas, documentando aspectos contextuales, el lenguaje no

verbal, así como impresiones y memos reflexivos que surgían en el transcurso de la interacción.

Criterios de calidad y fiabilidad cualitativa.

La robustez de la investigación se fundamenta en los criterios de fiabilidad (*trustworthiness*) desarrollados por Lincoln y Guba (1985).

- Credibilidad: Con el fin de asegurar la correspondencia entre las interpretaciones del estudio y las perspectivas de los participantes, se articuló la triangulación metodológica (Denzin, 1978), contrastando sistemáticamente los datos de la observación con los de las entrevistas.
- Transferibilidad: El alcance del estudio se orienta hacia la transferibilidad analítica o conceptual. La estrategia principal para ello fue la provisión de una descripción densa (Geertz, 1973) del fenómeno, el contexto y los participantes, ofreciendo al lector los elementos necesarios para valorar la posible resonancia de los resultados en otros escenarios.
- Dependencia: Para garantizar la consistencia y auditabilidad del estudio, se implementó una "pista de auditoría" (*audit trail*) a través de un registro detallado de todas las fases y decisiones del proceso investigativo, desde las notas de campo hasta los memes analíticos.
- Confirmabilidad: La objetividad de la investigación se trabajó mediante una práctica rigurosa y sostenida de reflexividad (Alvesson & Sköldberg, 2018). Documenté de forma sistemática su posicionamiento y sesgos potenciales, asegurando que las interpretaciones emergieran directamente de los datos y no de sus preconcepciones.

i. Pauta de entrevista semiestructurada.

Objetivo Específico 1: Analizar los efectos de la comunicación digital en la reconstitución del dogma y la práctica religiosa cotidiana de los miembros de comunidades religiosas universitarias.	- Reconstitución del Dogma (reinterpretación y adaptación de creencias fundamentales mediante contenido digital). - Práctica Religiosa Cotidiana (modificaciones en rutinas devocionales, éticas y comunitarias). - Agencia Juvenil	1. ¿De qué manera el acceso a información y discusiones religiosas en plataformas digitales ha cambiado tu forma de interpretar, cuestionar o aceptar las enseñanzas fundamentales de tu fe? 2. ¿Podrías contarme sobre alguna práctica religiosa cotidiana que hayas modificado, abandonado o incorporado específicamente por tu participación en espacios digitales? 3. ¿Sientes mayor libertad o capacidad para adaptar creencias religiosas tradicionales a tu contexto personal cuando interactúas en grupos digitales? ¿Podrías ejemplificar cómo sucede esto? 4. ¿Qué tipo de contenido digital religioso (memes, videos, debates) consideras más
---	---	---

	(capacidad de jóvenes para negociar o cuestionar creencias y prácticas religiosas). - Interacciones Digitales (tipo de contenidos compartidos, debates en línea, memes, videos, textos).	influente en tu vida cotidiana religiosa, y cómo afecta específicamente tu vivencia diaria más allá de las actividades comunitarias 5. ¿Cómo han influido específicamente los debates o conversaciones digitales en tu manera de experimentar y participar en las prácticas religiosas tanto en entornos digitales como presenciales?
Objetivo Específico 2: Comparar la influencia de la comunicación tradicional con la utilizada en plataformas digitales en la reconstitución de las prácticas religiosas.	- Comunicación Tradicional (sermones presenciales, estudios bíblicos en sala, textos impresos, conversación cara a cara). - Comunicación Digital (redes sociales, grupos de mensajería, foros, contenido multimedia religioso). - Reconstitución de Prácticas (transformaciones específicas en prácticas religiosas). - Complementariedad y/o Sustitución (interacción entre medios tradicionales y digitales).	1. Al comparar tu aprendizaje y reflexión religiosa, ¿qué diferencias percibes en cómo interiorizas las enseñanzas cuando provienen de medios tradicionales frente a plataformas digitales? 2. Desde tu experiencia, ¿hay alguna práctica religiosa que consideres transformada significativamente por tu interacción en medios digitales frente a formas tradicionales? ¿Qué ejemplos concretos podrías mencionar? 3. ¿De qué manera crees que la comunicación digital complementa, sustituye o reconfigura las formas tradicionales de transmitir y negociar prácticas religiosas en tu comunidad universitaria? 4. ¿Qué aporta específicamente la comunicación digital en la negociación de doctrinas o prácticas religiosas que consideras ausente o limitado en la comunicación tradicional, o viceversa? 5. Pensando en cómo has reconstituido tus prácticas religiosas, ¿cómo describirías el equilibrio entre la influencia de encuentros presenciales cara a cara y las interacciones religiosas digitales? ¿Cuál es más relevante en tu vida actual y por qué?
Objetivo Específico 3: Describir las dinámicas emergentes	- Patrones Colectivos Emergentes (nuevas conductas grupales generadas por plataformas digitales).	1. En tu participación digital, ¿has observado nuevas formas de comportamiento colectivo o dinámicas grupales que antes no existían en tu comunidad religiosa? ¿Podrías describirlas?

resultantes de las modificaciones en la reconstitución del dogma y la práctica religiosa cotidiana a partir de la comunicación en plataformas digitales.	<ul style="list-style-type: none"> - Organización Comunitaria (creación de nuevos espacios, jerarquías informales y roles emergentes en digital). - Relación e Interacción Online/Offline (sinergias o tensiones entre lo físico y digital). - Identidad Religiosa Redefinida (transformaciones en la identidad individual y colectiva debido a lo digital). 	2. ¿Cómo ha cambiado la organización o estructura interna de tu grupo religioso a raíz del uso de plataformas digitales, especialmente en términos de nuevos espacios o liderazgos informales? 3. ¿De qué manera percibes que se relacionan las actividades religiosas en plataformas digitales con las que ocurren presencialmente? ¿Sientes que predominan más tensiones o más sinergias? Explica tu experiencia. 4. ¿Consideras que tu participación digital ha modificado la manera en que entiendes o expresas tu identidad religiosa personal o grupal? ¿Cómo específicamente? 5. Reflexionando sobre las modificaciones del dogma y prácticas religiosas debido a la comunicación digital, ¿qué dinámica o patrón emergente destacarías como especialmente significativo o innovador en tu experiencia hasta ahora?
--	--	---

Es fundamental destacar que la siguiente pauta de entrevista se concibe como una guía metodológica, diseñada para orientar la recolección de información en función de los objetivos específicos y la pregunta central de esta investigación sobre la religiosidad digital vivida. No obstante, su naturaleza semiestructurada implicó que, durante el trabajo de campo, esta guía se complementara activamente con preguntas contingentes. Estas preguntas emergieron directamente del diálogo con los participantes, ya sea para profundizar en aspectos que requerían mayor especificación, clarificar puntos que resultaban confusos en sus relatos, o para explorar vetas de información inesperadas y ricas en significado —producto de la serendipia inherente al proceso investigativo cualitativo— que contribuyeron a una comprensión más holística y matizada del fenómeno.

En la elaboración del instrumento de investigación, implementé cuidadosamente diversas etapas metodológicas, orientadas a lograr precisión conceptual, rigor metodológico y flexibilidad en el levantamiento de información.

En la primera etapa, llevé a cabo un proceso inicial de revisión crítica externa, solicitando el aporte de un experto en metodología cualitativa. Su función específica fue evaluar en profundidad el fundamento conceptual, la relevancia contextual y la formulación clara de cada ítem del instrumento preliminar, considerando especialmente el marco referencial y los objetivos particulares del estudio. Esta retroalimentación especializada fue esencial para modificar

aspectos puntuales, elevando significativamente la calidad conceptual y técnica del instrumento desde su fase inicial.

Luego de esta revisión crítica, me enfoqué en verificar que cada pregunta diseñada estuviese articulada adecuadamente con los conceptos centrales del estudio, asegurando así una correspondencia precisa y coherente. Decidí intencionalmente adoptar un formato semiestructurado que facilitara espontáneamente la interacción en campo, permitiendo que surgieran diálogos fluidos y exploratorios más allá de las preguntas iniciales. Esta decisión metodológica buscó explícitamente fomentar el descubrimiento de elementos no previstos inicialmente, enriqueciendo el análisis final.

Posteriormente, implementé una fase de prueba práctica del instrumento con una persona cuyas características fueran representativas del perfil de los futuros entrevistados. El propósito central fue observar cómo funcionaba el instrumento en un contexto conversacional auténtico, centrándome en aspectos como la claridad lingüística, naturalidad del intercambio y la fluidez general del diálogo. Tras esta prueba práctica, hice ajustes menores en el lenguaje, buscando un equilibrio entre la precisión técnica y la accesibilidad cotidiana, garantizando así que las preguntas fuesen interpretadas sin ambigüedades.

Finalmente, realicé personalmente la transcripción literal y detallada de cada entrevista. Además, incorporé activamente anotaciones y reflexiones personales extraídas directamente de mis apuntes de campo. La inclusión sistemática de estas reflexiones y observaciones contextuales permitió crear una narrativa analítica profunda, detallada y matizada, facilitando un entendimiento más integral y sensible a las experiencias expresadas por los participantes.

5. Ejemplo de la interpretación del discurso por medio de la técnica de análisis semántico estructural.

Pregunta (entrevista):

¿Consideras que el grupo (virtual) representa su sentir religioso, de lo que es ser evangélico para ti? (una pregunta emergente que no está en la pauta de entrevista).

Respuesta (entrevistado):

"Sí [...] o sea, el grupo como lo hicimos sí me representa porque estuve cuando se hizo [...] cuando recién nos poníamos de acuerdo para saber qué íbamos a hacer [...] entonces, sí me representa, sí, como evangélico sí, pero como el evangelio de la iglesia no tanto [...] porque tenemos una visión un poco distinta, donde hablamos nosotros [...] cambia, a veces harto [...]"

Análisis por partes del discurso

9.6.1 "el grupo como lo hicimos sí me representa porque estuve cuando se hizo [...]"

- Código de Base 1: Participación fundacional como fuente de representación religiosa
 - Este fragmento resalta que el sentido de representación deriva de haber participado en la construcción inicial del grupo.
- Código Opuesto 1: No participar en la creación del grupo, y por tanto, no sentirse representado.
- Justificación: La representación se vincula con una autoría o agencia en la configuración del grupo, lo que otorga validez identitaria.

b. "sí me representa, sí, como evangélico sí [...]"

- Código de Base 2: Reconocimiento identitario como evangélico en el espacio grupal
 - Se explicita la afinidad del grupo con su autoperccepción evangélica.
- Código Opuesto 2: No reconocerse como evangélico en el grupo.
- Justificación: A pesar de ser un entorno alternativo, el entrevistado valida su identidad religiosa dentro del grupo.

c. "pero como el evangelio de la iglesia no tanto [...]"

- Código de Base 3: Distancia doctrinal respecto a la iglesia evangélica tradicional
 - Aquí se introduce una disonancia con la doctrina formal de la iglesia.
- Código Opuesto 3: Coincidencia total con la doctrina oficial de la iglesia.
- Justificación: Se plantea una diferencia clara entre la vivencia personal/comunitaria del evangelio y la visión institucional.

d. "porque tenemos una visión un poco distinta, donde hablamos nosotros [...] cambia, a veces harto [...]"

- Código de Base 4: Reconfiguración discursiva del evangelio desde lo colectivo
 - El grupo produce un discurso distinto ("nosotros hablamos") y en evolución ("cambia harto").
- Código Opuesto 4: Discurso religioso rígido, sin participación ni cambio.
- Justificación: Se hace énfasis en la transformación del contenido religioso desde un espacio compartido.

Totalidades.

Código de Base	Código Opuesto	Totalidad Inferida
Participación fundacional como fuente de representación religiosa	No participación en la creación del grupo	Autorrepresentación religiosa desde la agencia comunitaria
Reconocimiento identitario como evangélico en el espacio grupal	No reconocerse como evangélico en el grupo	Configuración identitaria evangélica en entornos alternativos
Distancia doctrinal respecto a la iglesia evangélica tradicional	Coincidencia total con la doctrina oficial de la iglesia	Tensión entre espiritualidad comunitaria e institucionalidad religiosa
Reconfiguración discursiva del evangelio desde lo colectivo	Discurso religioso rígido, sin participación ni cambio	Transformación del mensaje evangélico en clave participativa

Protocolo Analítico.

El sentido de pertenencia y representación en contextos religiosos virtuales puede anclarse en la participación y fundacional dentro del grupo, lo cual otorga un valor de autorrepresentación. Esta agencia colectiva habilita espacios donde la identidad evangélica no solo se afirma, sino que también se resignifica desde una práctica comunitaria alternativa. En estos escenarios, el sentido de lo evangélico se construye con independencia parcial respecto a la doctrina formal, dando paso a tensiones con las formas institucionalizadas de la fe. Al mismo tiempo, el mensaje evangélico sufre una reconfiguración significativa: el discurso ya no emana verticalmente desde una autoridad eclesial, sino que se produce horizontalmente a través de la conversación y el cambio, permitiendo una espiritualidad dinámica, dialógica y en constante transformación.

Cruce Axial Ampliado

Códigos Seleccionados para el Cruce.

- A (Código Base 2): Reconocimiento identitario como evangélico en el espacio grupal
- B (Código Base 3): Distancia doctrinal respecto a la iglesia evangélica tradicional
- C (Código Opuesto 2): No reconocerse como evangélico en el grupo
- D (Código Opuesto 3): Coincidencia total con la doctrina oficial de la iglesia

Campos semánticos desde el cruce axial.

Campo	Combinación	Nombre del Campo Semántico	Descripción
1	A + B	Identidad evangélica crítica	El individuo se reconoce como evangélico dentro del grupo, pero mantiene una postura reflexiva y distanciada frente a la doctrina eclesial oficial. Se construye una identidad desde el margen.
2	A + D	Integración institucional desde lo virtual	Se reconoce como evangélico y no hay tensión doctrinal, por lo que el grupo virtual se alinea con la visión oficial, reproduciendo sus principios.
3	C + D	Alienación doctrinal-identitaria	No hay identificación con el grupo, y se adhiere plenamente a la visión institucional, lo que genera una desconexión entre pertenencia y discurso virtual.
4	C + B	Desafiliación múltiple	El sujeto no se siente representado ni por el grupo ni por la visión doctrinal institucional, revelando una crisis o transición identitaria.

Análisis de cruce axial (derivado de campos semánticos).

El cruce entre reconocimiento identitario en el grupo y distancia frente a la doctrina institucional da lugar a una identidad evangélica crítica, donde la fe se vive desde la comunidad pero con autonomía respecto al dogma. Cuando esta identidad se acompaña de coincidencia doctrinal (A+D), se configura un escenario de integración institucional desde lo virtual, donde lo grupal refuerza los preceptos de la iglesia. En cambio, la combinación entre desidentificación con el grupo y adhesión institucional (C+D) revela una alienación doctrinal-identitaria, en la que la pertenencia se desvincula del entorno comunitario. Finalmente, la simultánea falta de identificación con el grupo y la visión eclesial (C+B) genera una desafiliación múltiple, marcando un momento de ruptura o transformación profunda en la subjetividad religiosa del individuo.

6. Consentimiento informado para microetnografía.

Título de la Investigación: La religiosidad digital vivida: el cibercristianismo en el espacio universitario de Chile.

Estimado/a estudiante,

Le invito cordialmente a participar en una investigación académica para una tesis de Doctoral. Este estudio se titula " La religiosidad digital vivida: el cibercristianismo en el espacio universitario de Chile " y busca comprender cómo los jóvenes universitarios creyentes, como usted, viven y construyen su religiosidad en la era digital. La investigación se enfoca especialmente en la interacción entre sus prácticas religiosas cotidianas, el uso que hacen de las tecnologías (particularmente smartphones) y su experiencia general en el espacio universitario.

Este estudio se adhiere a los principios éticos fundamentales para la investigación con seres humanos, incluyendo el respeto por las personas, la búsqueda del bien, la no maleficencia y la justicia.

1. Información Detallada sobre su Participación en esta Fase del Estudio:

- Propósito Específico de esta Fase: El objetivo central de esta etapa etnográfica es observar y comprender con un alto nivel de detalle (mediante un enfoque microetnográfico) las interacciones sociales y las prácticas cotidianas que ustedes, como estudiantes, desarrollan en los espacios comunes de la universidad. El interés se centra en aquellos momentos y lugares específicos (que en la tesis se denominan "umbrales tecno-rituales") donde se da la transición entre actividades académicas y actividades de índole religiosa. Buscamos entender cómo se gestiona el uso de dispositivos tecnológicos en estos contextos y cómo se configuran las dinámicas de grupo.
- ¿En qué consistirá su participación?: Su participación consistirá en permitir que el investigador principal, Patricio Oliva Mella, esté presente en ciertos espacios comunes del campus universitario (pasillos, antecámaras de lugares de reunión, etc.) y realice una observación microetnográfica. Esto significa que el investigador, buscando integrarse de la forma más natural y menos intrusiva posible, observará de manera discreta las dinámicas e interacciones detalladas, prestando atención a gestos, el manejo de la tecnología, y las secuencias de interacción social.
- Métodos de Recolección y Registro de Datos:
 - El principal método de registro serán las notas de campo detalladas tomadas por el investigador (en un cuaderno o dispositivo seguro), donde se describirán las situaciones observadas. Ocasionalmente, se podrían realizar esquemas o dibujos para ilustrar la organización espacial o flujos de interacción.
 - Se reitera que no se realizarán fotografías ni grabaciones de audio o video durante las ceremonias o actividades religiosas específicas, en respeto al principio de no utilización de tecnología en dichos actos, tal como se ha observado. Tampoco se efectuarán grabaciones de sus interacciones cotidianas en esta fase de

observación sin solicitarle un consentimiento adicional, explícito y específico para ello.

- Duración de la Participación y Manejo del Material Registrado: El período de observación se extenderá aproximadamente desde [fecha de inicio] hasta [fecha de término]. Las notas de campo y esquemas serán la principal fuente de información. Toda la información será anonimizada para proteger su identidad. Los datos primarios (cuadernos de campo originales) serán almacenados de forma segura y confidencial por el investigador principal. Una vez finalizada la investigación y transcurrido un período de 18 meses para asegurar la posibilidad de verificación o consulta (si usted lo solicitara), estos datos primarios serán eliminados de forma segura. Los datos ya analizados y completamente anonimizados (codificaciones, categorías, etc.) se conservarán de manera segura para fines académicos, como la tesis y posibles futuras publicaciones científicas.
- Uso Previsto de los Resultados: Los resultados de esta investigación se utilizarán para la elaboración de la tesis de Doctorado. Posteriormente, podrían ser presentados en congresos académicos y/o publicados en revistas científicas o libros, siempre garantizando el más estricto anonimato de los participantes y la confidencialidad de la información que pudiera identificar a personas o grupos específicos. Se solicitará su permiso específico si alguna forma de presentación requiriera un nivel de detalle que pudiera comprometer el anonimato previamente acordado.

2. Sus Derechos como Participante:

- Voluntariedad y Libre Retiro: Su decisión de permitir ser parte del contexto observado es completamente voluntaria. No existe ninguna obligación ni coerción para participar. Usted tiene el derecho de solicitar en cualquier momento que el investigador no registre observaciones sobre su persona o sus interacciones, o de retirarse completamente del estudio, sin necesidad de dar explicaciones y sin que esto le suponga ningún tipo de perjuicio o consecuencia negativa.
- Consentimiento como Proceso Continuo y Renegociable: La investigación etnográfica implica una relación que se construye en el tiempo. Por ello, entendemos que su consentimiento no es un acto único, sino un proceso continuo. Usted puede dialogar con el investigador en cualquier momento para aclarar dudas, expresar inquietudes o, si fuera necesario, renegociar los términos de su participación o retirar su consentimiento.
- Información Clara y Comprensión: Este documento busca informarle de manera clara y completa. El investigador está a su disposición para responder cualquier pregunta que tenga, adaptando el lenguaje para asegurar su total comprensión antes de que decida participar y durante todo el proceso.
- Capacidad para Consentir (1.4): Esta invitación se realiza entendiendo que usted, como estudiante universitario/a, posee la capacidad para comprender la información proporcionada y tomar una decisión libre e informada sobre su participación.

3. Confidencialidad, Anonimato y Protección de Datos (Ley 19.628):

- Se tomarán todas las medidas necesarias para proteger su identidad y la confidencialidad de la información observada.

- En las notas de campo, análisis, y en cualquier informe o publicación, se utilizarán seudónimos o códigos para referirse a situaciones, lugares específicos dentro del campus (si es necesario) y, de forma general, a los grupos o tipos de actores, evitando cualquier detalle que permita la identificación individual.
- El manejo de sus datos personales (si excepcionalmente se registrara alguno de forma temporal antes de su anonimización) y de la información sensible se realizará en conformidad con los principios de la Ley N° 19.628 sobre Protección de la Vida Privada en Chile.
- El acceso a las notas de campo originales estará restringido exclusivamente al investigador principal (y, si aplica, a su supervisor/a de tesis bajo acuerdo de confidencialidad). Los datos se almacenarán de forma segura.

4. Riesgos y Beneficios (2.5):

- Posibles Riesgos: No se anticipan riesgos físicos. Como en toda observación de la vida social, existe una posibilidad mínima de que pueda sentirse incómodo/a al saberse observado/a, o si alguna interacción registrada tocara indirectamente temas sensibles. El investigador se compromete a actuar con la máxima discreción, sensibilidad y respeto, minimizando cualquier potencial interferencia o incomodidad. Si en algún momento se siente incómodo/a, tiene el derecho de comunicarlo inmediatamente al investigador o de alejarse de la situación de observación.
- Posibles Beneficios: Su participación no le aportará beneficios directos e inmediatos. Aun así, su colaboración será una contribución muy valiosa para generar conocimiento científico sobre las experiencias de los jóvenes universitarios creyentes en la era digital, un tema de relevancia social y académica. Si lo desea, podrá ser informado/a sobre los avances y resultados generales del estudio, y se le podrá facilitar una copia del informe final de la tesis. También podrá solicitar acceso a la información sistematizada y anonimizada derivada de las observaciones que involucren al colectivo al que pertenece, si esto es metodológicamente viable y no compromete la confidencialidad de otros.

5. Costos y Compensación:

- Su participación en esta investigación es ad honorem y no le significará ningún gasto de dinero.

6. Documentación del Consentimiento:

- Este documento escrito, una vez firmado, sirve como constancia de su decisión informada y voluntaria de participar en la fase de observación de esta investigación.

7. Contactos e Instancias de Reclamo:

Agradezco profundamente su tiempo y su consideración para participar en este estudio.

- Investigador Principal: Nombre: Patricio Fabián Oliva Mella Programa Académico: Doctorado en Sociología. Universidad: Universidad Autónoma de Barcelona. Correo electrónico Institucional: patricioolivamella@gmail.com

Declaración de consentimiento informado para observación participante (con enfoque microetnográfico)

Yo, _____ (Nombre completo del participante), RUT (opcional, según requerimiento institucional): _____, Declaro solemnemente que:

1. He leído y comprendido la hoja de información que se me ha entregado sobre la investigación de tesis: " La religiosidad digital vivida: el cibercristianismo en el espacio universitario de Chile ".
2. El investigador me ha explicado el propósito del estudio, en qué consistirá mi participación en la fase de observación participante con enfoque microetnográfico, cómo se manejará la información y cuáles son mis derechos.
3. He tenido la oportunidad de hacer todas las preguntas que consideré necesarias y todas ellas han sido respondidas a mi entera satisfacción.
4. Comprendo que mi participación es totalmente voluntaria y que tengo el derecho a retirarme del estudio en cualquier momento, o a solicitar que no se me observe directamente, sin que ello me cause ningún tipo de perjuicio.
5. Comprendo que el investigador tomará notas de campo y podrá realizar esquemas o dibujos, los cuales serán anonimizados para proteger mi identidad y la de otras personas. Entiendo que no se realizarán grabaciones de audio o video de mis interacciones sin un consentimiento adicional y específico.
6. Comprendo que la información obtenida será tratada con estricta confidencialidad, se utilizará exclusivamente con fines académicos y se protegerá mi anonimato en cualquier difusión de los resultados, en cumplimiento con la normativa vigente sobre protección de datos personales.

Por lo tanto, habiendo sido debidamente informado/a, ACEPTE VOLUNTARIAMENTE participar en la fase de observación participante (con enfoque microetnográfico) de esta investigación.

Nombre _____ Completo _____ del _____ Participante _____ (Letra _____ imprenta):

Firma _____ del _____ Participante:

Ciudad y Fecha: _____ de _____ de 202_____

7. Descripción de la población

La dinámica interaccional en el campo: disposición y competencia de los participantes.

La calidad de la indagación cualitativa está intrínsecamente ligada a la dinámica relacional que se establece en el campo. En este estudio, fue posible identificar un perfil actitudinal consistente en los sujetos, cuyo análisis resulta metodológicamente pertinente para contextualizar la naturaleza de los hallazgos.

1. Compromiso colaborativo y construcción de rapport.

A lo largo del trabajo de campo, se constató un atributo generalizado en la muestra: un elevado nivel de compromiso con el proceso investigativo y una actitud marcadamente colaborativa. Con el transcurso de las sesiones, se hizo evidente la naturalización de la presencia del investigador, así como la familiarización de los sujetos con los procedimientos metodológicos. Esta habituación progresiva fue fundamental para edificar un sólido rapport, que se manifestó en un clima sostenido de cordialidad y confianza. Es metodológicamente significativo señalar que esta disposición favorable al diálogo fue un rasgo transversal, sin observarse distinciones actitudinales relevantes entre los participantes de filiación católica y evangélica.

2. Competencia reflexiva y capital sociocultural.

Un factor que enriqueció la calidad del diálogo fue la competencia reflexiva de los sujetos. Varios de ellos demostraron una familiaridad previa con las lógicas de la indagación cualitativa, derivada de su propio contexto universitario. Esta condición se complementó con la existencia de un repertorio lingüístico y un marco de referencias socioculturales compartido, propio de su condición de cohorte generacional.

Dicha base común se tradujo en una notable agilidad para manejar los conceptos centrales del estudio. Sin embargo, se constató que los temas de mayor densidad teológica o carga afectiva requerían un proceso deliberativo más pausado, evidenciando distintos niveles de trabajo hermenéutico en función de la temática abordada.

3. Implicación con el encuadre ético de la investigación

En lo que respecta al encuadre ético del estudio, la respuesta de la muestra fue de una integral comprensión y un explícito consentimiento con los procedimientos. Tras la detallada explicación de las garantías de anonimato y protección de datos, no se registraron objeciones o inquietudes relevantes por parte de los sujetos.

Se postula que este ambiente de seguridad y confianza ética fue una condición indispensable que posibilitó la articulación de discursos críticos y de índole personal, los cuales difícilmente habrían emergido en un contexto de mayor incertidumbre percibida.

La confianza en los protocolos de confidencialidad, por tanto, operó como un pilar fundamental que sostuvo la apertura y profundidad de los testimonios recogidos.

Pseudónimo	Edad	Carrera/Área	Religión	Motivación para Participar
Anita	19	Salud Física	Católica	Por sentirme acompañado y por interés de aprender más de religión. Participación desde primer año de universidad por invitación.
Marta	20	Salud Mental	Católica	Por tradición familiar y por sentirme acompañado. Participación desde primer año segundo semestre por invitación.
Carla	21	Salud Física	Católica	Por tradición familiar y por interés de aprender más de religión. Participación desde primer año por invitación.
Verónica	22	Salud Física	Católica	Por tradición familiar y por una necesidad interna. Participación desde segundo año por aviso en fichero.
Javier	23	Ingenierías	Católica	Fatal de tiempo para ir a la iglesia y utilizar tiempo libre para estar congregado. Participación desde segundo año por invitación.
Marco	21	Salud Física	Católica	Por necesidad interna y por sentirme acompañado. Participación desde segundo por aviso en fichero.
Mario	22	Salud Física	Católica	Fatal de tiempo para ir a la iglesia y por interés de aprender más de religión. Participación desde segundo por aviso en fichero.

Sofía	18	Salud Mental	Católica	<p>Por una necesidad interna y por sentirme acompañado.</p> <p>Participación desde primer año por invitación en iglesia.</p>
Emilia	20	Humanidades y Letras	Católica	<p>Utilizar tiempo libre para estar congregado y por interés de aprender más de religión.</p> <p>Participación desde primer año por invitación.</p>
Ana	21	Salud Física	Católica	<p>Por sentirme acompañado y por tradición familiar.</p> <p>Participación desde segundo año por invitación.</p>
Paz	18	Salud Mental	Católica	<p>Por una necesidad interna y por interés de aprender más de religión.</p> <p>Participación desde primer año por invitación en iglesia.</p>
Lucía	23	Salud Física	Católica	<p>Fatal de tiempo para ir a la iglesia y por una necesidad interna.</p> <p>Participación desde tercer año por invitación.</p>
Bastián	20	Salud Física	Católica	<p>Por tradición familiar y por sentirme acompañado.</p> <p>Participación desde segundo año por aviso en fichero.</p>
Jorge	22	Salud Mental	Católica	<p>Por interés de aprender más de religión y por una necesidad interna.</p> <p>Participación desde primer año.</p> <p>Encontró la ceremonia casualmente.</p>
Cristóbal	19	Humanidades y Letras	Católica	<p>Utilizar tiempo libre para estar congregado y por sentirse acompañado.</p> <p>Participación desde primer. Invitación desde iglesia.</p>

Julio	22	Humanidades y Letras	Evangélico	Fatal de tiempo para ir a la iglesia y utilizar tiempo libre para estar congregado. Participación desde segundo año. Invitación de amigo.
Víctor	19	Ingenierías	Evangélico	Por sentirme acompañado y por interés de aprender más de religión. Participación desde segundo año. Invitación de compañero de curso.
Rut	18	Ingenierías	Evangélico	Por una necesidad interna y por tradición familiar. Participación desde primer año. Invitación de amiga.
Caro	23	Ingenierías	Evangélico	Por interés de aprender más de religión y por sentirme acompañado. Participación desde tercer año. Invitación desde iglesia.
Juan	21	Ingenierías	Evangélico	Utilizar tiempo libre para estar congregado y Fatal de tiempo para ir a la iglesia. Participación desde segundo año. Invitación de amigo.
Carlos	20	Ingenierías	Evangélico	Por una necesidad interna y por sentirme acompañado. Participación desde primer año. Invitación de compañera.
Pedro	22	Ingenierías	Evangélico	Por tradición familiar y por interés de aprender más de religión. Participación desde segundo año. Invitación desde iglesia.
Sara	23	Salud Mental	Evangélico	Por sentirme acompañado y Fatal de tiempo para ir a la iglesia. Participación desde primer año. Invitación desde Iglesia.

Marcela	18	Salud Física	Evangélico	Por interés de aprender más de religión y por sentirme acompañado. Participación desde primer año. Invitación de amiga.
María	21	Salud Mental	Evangélico	Por tradición familiar y por una necesidad interna. Participación desde segundo año. Invitación de compañera.
Fran	20	Humanidades y Letras	Evangélico	Utilizar tiempo libre para estar congregado y por sentirse acompañado. Participación desde primer año. Invitación desde iglesia.
José	22	Humanidades y Letras	Evangélico	Por sentirme acompañado y por interés de aprender más de religión. Participación desde segundo año. Invitación desde iglesia.
Fabián	18	Humanidades y Letras	Evangélico	Por una necesidad interna y Fatal de tiempo para ir a la iglesia. Participación desde primer año. Buscó el grupo por mutuo propio.
Andrés	21	Salud Física	Evangélico	Por tradición familiar y por interés de aprender más de religión. Participación desde segundo año. Invitación desde iglesia.
Manuel	24	Salud Física	Evangélico	Por sentirme acompañado y por una necesidad interna. Participación desde tercer año. Invitación por amigo.
Paulina	23	Humanidades y Letras	Evangélico	utilizar tiempo libre para estar congregado y por interés de aprender más de religión. Participación desde segundo año. Invitación desde iglesia

Nicol	18	Humanidades y Letras	Evangélico	por tradición familiar y por sentirse acompañado. Participación desde primer año. Invitación de amiga.
-------	----	----------------------	------------	--

8. Memoria Metodológica sobre la Pertinencia de la Netnografía

A continuación se presenta un análisis de la netnografía y su pertinencia en la tesis. Su propósito no es desestimar la potencia de la netnografía como metodología, sino realizar un ejercicio de delimitación epistemológica para justificar por qué la pregunta central de esta tesis —*¿Cómo se vive, se siente y se practica la religiosidad digital al cruzar la frontera entre la conexión y la desconexión ritual?*— exigía un enfoque distinto y a medida como la fenomenoetnografía. El marco teórico de la investigación, anclado en la sociología comprensiva y la fenomenología, demanda una aproximación a la vivencia de la ciberreligiosidad desde el relato de los sujetos, quienes reconstruyen su experiencia en la entrevista. Esta narrativa es luego contextualizada y densificada mediante la observación en vivo del umbral tecno-ritual: el antes, el durante y el después de la ceremonia.

En este diseño, la observación de las interacciones concretas en el espacio digital (el chat de WhatsApp) resulta epistemológicamente secundaria. El dato primordial no es el artefacto digital *per se*, sino la recreación hermenéutica que los participantes efectúan de dicha interacción, pues es esa interpretación la que ellos dan por válida en el imaginario social que constituyen como grupo. La fenomenoetnografía da cuenta de este proceso metodológico en un ciclo de retroalimentación virtuoso entre el "hacer" observado y el "decir" narrado.

Por consiguiente, la incorporación de una observación netnográfica sostenida hubiese generado dos disrupciones metodológicas insalvables. Primero, habría implicado una modificación sustancial del objeto de estudio: lo virtual dejaría de ser un referente en la narrativa de los sujetos para convertirse en un campo a observar directamente, transformando la pregunta de investigación de un "¿cómo se vive?" a un "¿cómo se corresponde lo dicho con lo hecho?". Segundo, y como consecuencia de lo anterior, la fenomenoetnografía habría desaparecido como dinámica metodológica. El diálogo dialéctico entre observación física y relato fenomenológico se habría roto, dando paso a una triangulación de fuentes de naturaleza completamente distinta, que no habría podido responder a la pregunta original. La siguiente tabla desglosa, punto por punto, esta justificación.

Tabla 1. Dictamen de Pertinencia por Dimensión Metodológica

Dimensión	Netnografía	Fenomenoetnografía
Objeto Ontológico	Al centrarse en culturas y artefactos textuales en línea, desplaza metodológicamente el foco de la dimensión encarnada del umbral tecno-límnico, resultando analíticamente desenfocada para capturar la práctica <i>in situ</i> .	Al situarse en el <i>Lebenswelt</i> , prioriza el tránsito, la corporalidad y la afectividad del umbral vívido; se considera el método nuclear pertinente para este objeto híbrido.
Unidad de Análisis	Al tomar como unidad los posts o artefactos digitales, presenta limitaciones epistemológicas para este objeto de estudio al reconstruir el	Al definir como unidad la microsecuencia situada (hacer/dicir/sentir) triangulada con trazas, preserva la integridad

	episodio completo de la desconexión–reconexión como una secuencia temporal y vivida.	del episodio; se considera la aproximación necesaria para este análisis.
Pregunta de Investigación	Al responder óptimamente a “qué circula” o “qué normas emergen”, su potencial explicativo es limitado para una pregunta centrada en el “cómo se vive” y el “cómo se siente” la experiencia.	Al orientarse precisamente al “cómo se vive/siente” el cruce conexión–desconexión, alinea perfectamente método y pregunta; se considera la vía de acceso idónea al sentido vivido.
Ética y Contexto	Al operar “dentro” de la plataforma cerrada, plantea desafíos éticos insalvables (reactividad, <i>context collapse</i> , re-identificación), resultando inadecuada según las directrices de la AoIR para este campo sensible.	Al anclar el acceso en el vínculo y el consentimiento dialogado “fuera” del chat, resguarda la integridad contextual y minimiza el riesgo.
Salida Analítica Esperable	Al producir tipologías de discursos o roles en línea, ofrecería un valor analítico tangencial, pero no respondería a la pregunta central sobre el umbral encarnado y la experiencia de cruzarlo y construir una religiosidad digital recreada en el imaginario social del grupo.	Al producir <i>eidos</i> , gramáticas y ritmos del umbral tecno-límal, entrega la explicación nuclear buscada por la tesis; se considera el método analíticamente central para este estudio.

A continuación, se presentan tres escenarios hipotéticos que exploran cómo se podría haber integrado la netnografía en este estudio, detallando las profundas reconfiguraciones que cada opción habría implicado:

Escenarios Hipotéticos de Integración de la Netnografía

Escenario Metodológico	Nueva Pregunta de Investigación	Nuevo Objeto de Estudio	Nuevo Abordaje Investigativo
1. Netnografía como Contraste Discursivo	¿Qué relación existe entre la religiosidad narrada (la vivencia) y la religiosidad practicada en el texto del chat (la traza digital)?	La brecha o coherencia entre el discurso y la praxis digital. El foco se desplazaría hacia el análisis de las posibles disonancias.	Diseño de triangulación metodológica comparativa. Requeriría dos fases de análisis paralelas (Fenomenoetnografía + Netnografía) y enfrentaría un desafío ético mayor para acceder a los chats.

2. Netnografía como Fase Exploratoria	¿Cómo los patrones de interacción y los repertorios simbólicos identificados en el ecosistema digital del grupo son vividos y significados por sus miembros en su experiencia híbrida?	El proceso de "traducción" de la cultura digital (identificada en los chats) a la experiencia subjetiva.	Diseño secuencial exploratorio (Netno → fenómeno). Se realizaría primero una netnografía para mapear el campo y, con base en esos hallazgos, se diseñaría una fenomenoetnografía acotada.
3. Fenomenoetnografía de la Traza Digital	¿Cómo los miembros del grupo interpretan y dotan de sentido afectivo y social a las interacciones específicas (las trazas) que componen su memoria digital compartida?	La hermenéutica nativa del archivo digital; el acto mismo de interpretar el chat en tiempo real con el participante.	Metodología híbrida de "etnografía de la traza" (<i>trace ethnography</i>). Implicaría una entrevista tipo <i>walkthrough</i> , donde el investigador y el participante revisan juntos el historial del chat.

Conclusión del Análisis de Pertinencia

El análisis comparativo precedente permite concluir que la elección de la fenomenoetnografía como método nuclear no fue una decisión de preferencia, sino de coherencia epistemológica. Ante una pregunta de investigación centrada en el *cómo-se-vive* el umbral tecno-liminal, y un objeto de estudio anclado en la corporalidad, el afecto y el relato, este enfoque a medida se reveló como la única vía para aprehender el fenómeno sin desnaturalizarlo. La decisión de no integrar una observación netnográfica sostenida, por tanto, no debe leerse como una desestimación de su enorme potencial, sino como un acto de delimitación deliberado para proteger la integridad del campo y la integridad de la pregunta que guía esta tesis.

Sin embargo, este ejercicio de imaginación metodológica demuestra que la sugerencia del evaluador es sumamente pertinente y abre una hoja de ruta para futuras fases de la investigación. Una vez consolidado el modelo de la "vivencia" que esta tesis propone, la netnografía se erige como la herramienta idónea para una segunda etapa. En ella, se podría realizar un análisis comparativo de los discursos narrados con las trazas digitales registradas en los chats, explorando las posibles tensiones y sinergias.

