



Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Tecnologías digitales: aportes y desafíos teológico-pastorales

5

ANN HIDALGO: Presentación

9

LEONARDO D. FÉLIX: Comunicación necesaria en tiempos de pandemia y Covid:
O del cómo re-configurar nuestras prácticas comunicacionales en este tiempo

19

LYDIA HERNÁNDEZ MARCIAL: Tecnología y sociedad: Retos y
oportunidades en la nueva Torre de Babel

43

JUAN ESTEBAN SEPÚLVEDA: La complementariedad entre la comunicación
presencial y la *virtual* a la luz de la praxis paulina

67

ROLANDO PÉREZ-VELA Y DENNIS A. SMITH: Repensando la pastoral
de la comunicación en la sociedad mediatizada

105

ANN HIDALGO: Reconociendo los cuerpos ocultados por “la nube”:
Un enfoque teológico feminista para reivindicar lo que las tecnologías ignoran

137

MIGUEL ESPAÑA: Razón perijórica como teología pública en la sociedad red

Vida y Pensamiento

ISSN 2215-602X

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Comité Editorial Interno:

Dra. Ann Hidalgo, Directora

Dra. Elisabeth Cook

Dr. Martin Hoffmann

Dr. Angel Román



Comité Editorial Externo

DRA. OFELIA ORTEGA

Seminario Teológico de Matanzas, Cuba

DR. PLUTARCO BONILLA

Sociedades Bíblicas Unidas, Costa Rica

DR. JUAN JOSÉ TAMAYO

Universidad Carlos III, España

MSC. SIMONE DOLLINGER

Misión 21, Suiza

DRA. VIOLETA ROCHA

Red Continental por la Paz Latinoamérica, Nicaragua

DR. FRANCISCO MENA

Universidad Nacional, Costa Rica

Vida y Pensamiento es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica desde 1981. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las “Instrucciones para autores/autoras” que se detallan en el sitio web de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse al siguiente correo electrónico: publicaciones@ubl.ac.cr

Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: publicaciones@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr

Directora
ANN HIDALGO



Edición de texto
ADRIANA NOEMÍ SALVADOR



Diagramación
LUIS CARLOS ÁLVAREZ MEJÍAS



Esta obra está bajo una licencia de
Creative Commons



ISSN 2215-602X

200

Vida y Pensamiento. - Vol. 42, No. 1
San José, C.R.: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2022.

ISSN: 2215-602X

1. Ciencias teológicas 2. Ciencias bíblicas 3. Pastoral
Publicaciones periódicas

*Tecnologías digitales:
aportes y desafíos teológico-pastorales*

Vida y Pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericana
Año 2022, Vol. 42, No. 1



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Presentación

La pandemia Covid-19 nos dejó más claro que nunca que las innovaciones tecnológicas modifican nuestros patrones de vida y modos de relacionarnos, así como también nuestros espacios laborales, familiares y eclesiales. Los cambios que fueron promovidos en los meses del confinamiento y casi dos años de distanciamiento social fueron, en realidad, un aceleramiento de lo que ya se había venido dando en forma paulatina desde hacía años. Frente a la contribución positiva que nos ha ofrecido y puede ofrecer la tecnología, es necesario valorar el impacto social de estas transformaciones, incluyendo aspectos como la brecha digital, la influencia de los medios y las redes sociales en la forma en la que vivimos, consumimos, creemos y nos percibimos.

En este número de Vida y Pensamiento hemos invitado a las autoras y los autores a reflexionar sobre el impacto de la tecnología e información que a través de la misma nos llega, de la comunicación y de los medios digitales en nuestras relaciones, nuestras culturas, nuestros patrones de comportamiento y la manera en la que nos expresamos, trabajamos, estudiamos, celebramos el culto y convivimos. Consideramos su potencial movilizador y de inclusión, así como también las dimensiones asociadas de exclusión y alienación. Estos cambios, por ende, no atañen sólo a la forma, sino que también

modifican nuestro modo de vida de manera profunda y desafían el quehacer bíblico-teológico y pastoral.

Iniciamos el número con *Leonardo D. Félix*, quien aporta una vista panorámica de los problemas sociales que surgieron en América Latina y El Caribe durante la pandemia del Covid-19 con un enfoque específico en la comunicación. Explica que, aunque el contexto de la pandemia sea novedoso por sus consecuencias, no lo es en la matriz de desigualdades sociales y económicas preexistentes que nos afecta. Con esta perspectiva, examina cómo nuestras comunidades de fe, así como nuestros organismos ecuménicos continentales, debieron y deben adaptarse día a día a la incertidumbre del porvenir. Félix espera que “la experiencia, aún adversa, ganada en estos meses de Covid en muchas comunidades de fe, sea una resiliencia necesaria para, no sólo honrar las vidas que partieron, sino para reconfigurar una fe que espera nuevas y mejores acciones”, e insiste que “soñar un futuro distinto, es, en definitiva, crear algo distinto, que, necesariamente, debemos traer al presente para seguir generando cambios en favor de la vida”.

Lydia Hernández Marcial nos ofrece una lectura del mundo virtual utilizando el relato de la Torre de Babel en Génesis. Desde este pasaje bíblico que presenta una de las narrativas cosmogónicas del antiguo Israel, nos invita a explorar los mitos de los orígenes de la Internet y los medios sociales (*social media*). Utilizando interpretaciones bíblicas antimperialistas latinoamericanas y africanas, identifica el control que ejerce el capitalismo de vigilancia por medio de las tecnologías digitales. Evalúa la mezcla de lenguas y la dispersión, “no como castigo, sino como oportunidades para la descentralización del poder que ejerce esta tecnología”, resaltando “los peligros de la uniformidad y la naturaleza opresora de querer hablar un sólo idioma con un único discurso”.

Juan Esteban Sepúlveda aborda nuestro tema desde la perspectiva de las organizaciones ecuménicas internacionales, específicamente del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), y reflexiona sobre la conveniencia de que las iglesias mantengan el uso intensivo de las comunicaciones virtuales como complemento a sus actividades presenciales. A semeja nuestra situación actual al uso adicional de la comunicación presencial y no presencial por parte de Pablo, particularmente en su ministerio al servicio de la iglesia en Corinto, y de la unidad de la temprana Iglesia de Dios resaltando que “el uso creativo y responsable (...) de las comunicaciones virtuales, es potencialmente una gran bendición para el cultivo de los vínculos entre las iglesias locales, y entre cada iglesia local y la Iglesia Universal”.

Rolando Pérez-Vela y *Dennis A. Smith* examinan las implicancias y desafíos en la construcción de procesos y estrategias de comunicación desde las comunidades de fe en América Latina, en el contexto del proceso de mediatización de las prácticas y narrativas religiosas. Revisan el modo como se ha concebido y construido el uso de los medios de comunicación desde las organizaciones y comunidades vinculadas al campo evangélico, en el marco de las estrategias de apropiación del espacio público. Nos desafían a “repensar los proyectos de comunicación, desde la perspectiva cristiana, en clave profética y ciudadana, que implica la construcción de comunidad, la afirmación de las alteridades, la visibilidad de relatos alternativos a las narrativas fundamentalistas y la animación de una espiritualidad que genere paz con justicia y no violencia, amor y no odio: vida plena”.

Ann Hidalgo se enfoca en la corporeidad, un concepto que cruza las evaluaciones de los impactos sociales de la tecnología y el pensamiento teológico feminista. Empieza con un análisis extendido de los problemas que surgen de las tecnologías digitales por falta de

atención a lo corpóreo en los áreas sociales, ambientales y personales. Como respuesta, explora cómo las teologías feministas “aportan una perspectiva totalmente distinta sobre lo corpóreo valorando el cuerpo como lugar de revelación, reconociendo que nuestras vulnerabilidades corpóreas nos abren a una red de relaciones y recordándonos que todos los seres vivientes, y toda la naturaleza, forman parte de un único cuerpo que es sagrado”.

Miguel España parte de una perspectiva teológica para evaluar los riesgos y posibilidades que presentan las tecnologías de la información y las redes sociales para la construcción de sociedades inclusivas. Propone la razón perijórica de la teología pública como herramienta que “aporta a la construcción de espacios de interconectividad social desde las agendas y demandas sociales, ya que la naturaleza misma de la perijóresis es danza de la unidad en la diversidad, diálogo consensual y construcción de los mejores medios y estrategias para la vida plena o bien común”. Esta estrategia de intervención nos permite “acompañar estos procesos desde las víctimas y sus demandas asumiendo los retos que plantea la red social para la consecución del bien común desde una perspectiva crítica e integradora”.

Es un gusto para la UBL compartir estos aportes con nuestros lectores y nuestras lectoras.

Ann Hidalgo
Directora

Comunicación necesaria en tiempos de pandemia y Covid: O del cómo re-configurar nuestras prácticas comunicacionales en este tiempo

LEONARDO D. FÉLIX*

Resumen: En este contexto complejo y novedoso, hay cambios que se están produciendo a nivel mundial, y muchos de ellos pasan por la comunicación digital. La primera parte de este artículo resume los problemas sociales que surgieron en América Latina y El Caribe durante la pandemia del Covid-19 con un enfoque específico en la comunicación. La segunda parte examina cómo las comunidades de fe, así como los organismos ecuménicos continentales, se han adaptado a la incertidumbre del porvenir.

Palabras claves: Comunicación digital, economía, desigualdades sociales, fakenews, comunicación eclesial.

Abstract: In this complex and novel context, there are changes taking place on a worldwide scale, and many of them involve digital communication. The first part of

* Director de la Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicación (ALC Noticias), Presidente de la Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana en Am. Latina (WACC AL) por sus siglas en inglés, Buenos Aires, Argentina. Contacto: leonardodanielfelix@gmail.com

this article summarizes the social problems that have arisen in Latin America and the Caribbean during the Covid-19 pandemic with a specific focus on communication. The second part examines how faith communities, as well as ecumenical bodies in the region, have adapted to the uncertainty of the future.

Keywords: Digital communication, economy, social inequality, fake news, ecclesial communication.

En el marco de situaciones impensadas como lo es la pandemia del Covid-19 oficializada por la Organización Mundial de la Salud el 11 de marzo de 2020, no todos nuestros países en América Latina y El Caribe pudieron reorganizarse desde sus estrategias de gobierno para dar respuesta a lo que ya se presuponía como una crisis humanitaria en gran parte del mundo.

Desde la salud y los ministerios o secretarías de salud de cada país, se pudo advertir rápidamente una precariedad notoria de los sistemas de salud pública vigentes¹.

En la mayoría de los países de la región, se evidenció durante la pandemia del *Covid-19*, un sistema de salud pública en muchos casos, mal abastecido y con escaso funcionamiento real frente a emergencias socio-sanitarias. Problemas que se pusieron de manifiesto en los pocos insumos médicos: la falta de respiradores artificiales; drogas

1 “Consejos para la población acerca de los rumores sobre el nuevo coronavirus (2019-nCoV)”. Organización Mundial de la Salud.

básicas para el tratamiento de afecciones pulmonares; así como también la escasa cantidad de camas en terapias intensivas en los hospitales zonales. Así como también, quedó en evidencia el lucro de las medicinas privadas y su alto costo, concentrado en pocas empresas que hicieron y hacen casi inaccesible el tratamiento para una gran parte de la población. A lo que se suma el escaso personal médico y enfermeros disponibles para el cuidado del creciente número de pacientes en estado de riesgo.

En la población infantil que ya sufría y sufre problemas de desnutrición en forma endémica en la región, el Covid-19 no hizo más que agravar la deficiencia alimentaria crónica. Lo mismo que se pudo constatar el aumento de femicidios, así como casos de violencia intrafamiliar sobre mujeres, niñas y niños, y la vulnerabilidad socio-sanitaria de los pueblos indígenas en distintos sectores, particularmente, en la cuenca de la Amazonia.

Desde la economía regional se pudo constatar la caída abrupta de la proyección del PBI (Producto Bruto Interno) para toda América Latina y El Caribe del 9.1% al 30% de julio de 2020; dato que creció para el año siguiente según estadísticas de CEPAL.² Esta caída tiene múltiples factores, pero, básicamente, tanto CEPAL como el BID³ coinciden en que tanto la informalidad del empleo de la región en el contexto del primer año de la pandemia durante el 2020 creció a un 62%, llegando la cifra a un poco más de 153 millones (en 2018 según la OIT⁴ era del 53%, *140 millones de personas aproximadamente*), así como

2 “Contracción de la actividad económica de la región se profundiza a causa de la pandemia: caerá -9,1% en 2020”, Comisión Económica para América Latina y El Caribe.

3 Banco Interamericano de Desarrollo.

4 “OIT: Cerca de 140 millones de trabajadores en la informalidad en América Latina y el Caribe”, Organización Internacional del Trabajo.

la *ausencia casi mayoritaria* de políticas económicas que abastezcan a las poblaciones más vulnerables (en este rango entran las mujeres y jóvenes que son los grupos que se ven afectados en un 64% en toda la región como el sector más precario), fueron datos claves para ver esta caída pre-anunciada desde antes.

Por otro lado, la CEPAL, estimaba que la tasa de pobreza en Latinoamérica subiría de un 7.0% en 2020 hasta el 37.3% para diciembre de 2021⁵, dato que la realidad continental mostró con creces. Del mismo modo, el análisis indica que la “pobreza extrema” se elevó en 4.5% en el 2020 y llegó hasta el 15.5% en 2021. Mientras tanto, el desempleo en la región subió del 8.1% en 2019 al 13.5% en 2020 y 14.2% en 2021 por el deterioro económico a causa de la pandemia. Así, el número de desempleos se elevó a 44 millones de personas al final de 2021.

Parte de la problemática actual que plantea el Covid-19, no solo se presenta en números y datos concretos de realidades económicas difíciles y apremiantes, sino también en los planteos de muchos gobiernos a nivel mundial y de la región que contrapusieron economía y salud, como si el “rescate de una u otra” fuesen temas a elección en una realidad binaria sin mayores alternativas. En este sentido, el rol de los grandes multimedios de comunicación no ha generado tranquilidad a la situación, por el contrario, en muchos casos generó temor en gran parte de la población y agudizó las polarizaciones existentes. Por ejemplo, en países como Brasil, más del 60% de las “fakenews” son producidas por el propio gobierno, cuyo principal

5 “Salud y economía: una convergencia necesaria para enfrentar el COVID-19 y retomar la senda hacia el desarrollo sostenible en América Latina y el Caribe”, Comisión Económica para América Latina y El Caribe.

argumento fue que la “*pandemia es parte de un plan de dominación mundial y la misma no existe*”⁶.

Del mismo modo, se pudieron percibir con claridad las contradicciones de información que los mismos medios digitales proponían a diario, diciendo y desdiciendo lo que entendían, *per se*, se debía hacer en casos de contagio.

El panorama de la economía no hace más que poner en evidencia sociedades desiguales a lo largo de todo el continente, con democracias debilitadas en donde los fundamentalismos religiosos se muestran como sustento de otros fundamentalismos, como los políticos y económicos que avanzan en posiciones que tienden a preservar el *status quo* actual, sin dañar los intereses ganados por pequeños grupos concentradores no solo de los medios de producción, sino también de los grandes multimedios (mass-media) que legitiman las desigualdades mencionadas.

En este contexto, complejo, novedoso por sus consecuencias, pero no en la matriz de desigualdades sociales y económicas pre-existentes, nuestras comunidades de fe, así como nuestros organismos ecuménicos continentales, debieron y deben adaptarse día a día a la incertidumbre del porvenir. La comunicación, entonces, en medio de un contexto que nos deja en mayor aislamiento, exigió y exige una reapropiación de las *TICs digitales* (Tecnologías de Información y Comunicación), y todo un entrenamiento que del uso y adaptación a las mismas. Pero, nuestros ancianos y ancianas, cómo se las arreglan con las mismas; así como también, “*¿cómo se es comunidad de fe en comunión y unidad cuando el templo ya no es el ámbito que nos congrega?*”

6 Folha de S. Paulo (04 de abril de 2020). Entrevista exclusiva a Jair Bolsonaro.

En la *comunicación eclesial* hubo y hay un reacomodamiento en orden a poder atender las liturgias semanales y otros espacios devocionales que mayoritariamente eran presenciales, para idear reuniones programáticas y directivas, así como también ocasionales, acorde a la nueva modalidad en forma remota, para aprender y reelaborar nuestras prácticas teológicas, sacramentales, y otras.

Así, el sostener la comunión y el contacto con los distintos grupos y subgrupos que conforman nuestras comunidades de fe se volvió y sigue siendo todo un desafío. Desafío de rever los modos de sostén económico que, en esta particularidad, van a depender también del intercambio y conexión con una “Gran Parroquia” que incluye otros sectores de la sociedad (desde los gobiernos nacionales en algunos casos, hasta Organizaciones de la Sociedad Civil y Organizaciones Basadas en la Fe), y no solo de las ofrendas y diezmos que, por el panorama económico expuesto, se ven afectadas.

En medio de la pandemia, se hizo necesario profundizar en la movilización de una economía solidaria incrementada, práctica de diaconía que ya estaba presente en muchas de nuestras iglesias, para atender sectores y grupos más vulnerables, y así poder sostener las vidas más precarias.

En La Casa Común y su comunicación regional, esto sucedió de igual modo con el cambio en la planificación y, por ende, en los presupuestos de lo que esto significa al no poder encontrarlos en forma presencial. Comprender y actualizar los nuevos modos de llevar adelante estrategias de planificación se volvió algo frecuente, así como también entrenar al personal rentado, pasantes y voluntarias/os en las *TICs digitales* y su uso adecuado.

El desafío también estuvo presente en adecuar los tiempos de las reuniones y, por ende, temas y modos de abordaje a los asuntos que puedan adecuarse a las nuevas modalidades remotas. No es lo mismo tener una reunión de tres horas en forma presencial, compartiendo un café, miradas y semblantes, que encontrarse dos horas frente a una pantalla. Hubo, y hay que hacer aún, un profundo ejercicio para re-imaginar funciones de una misión y organización, que fue pensada en forma presencial, a una modalidad virtual que posiblemente nos acompañe varios años más o en forma definitiva.

Por esto es imprescindible desde el punto de vista de esa planificación *mapear* en función de la pandemia qué ecumenismo estamos practicando: quién/es hace/n qué cosas y dónde, dentro de las organizaciones diversas del continente; y qué ejes e indicadores son habituales en el trabajo de estas. Se vuelve necesario fortalecer nuestros trabajos comunicativos regionales desde las organizaciones existentes, para generar no solo visibilidad, sino incidencia que impacte en nuestra sociedad.

Poder concebir y generar nuevos modelos de alianzas con organismos propios y de la sociedad civil, y/o basadas en la fe, es algo que nos ayudará a sostener la solidaridad en estos años por venir recreando nuevos diálogos posibles que incluyan necesidades de urgencia y visión estratégica hacia delante.

De lo dicho surgen nuevas claves de lectura difíciles de interpretar porque somos parte de este tiempo y es complejo ver con perspectiva, pero no imposible.

Comprender que las comunidades de fe, al igual que los organismos regionales ecuménicos, tuvieron que actualizarse en las *TICs digitales*,

así como la capacitación de sus miembros en el uso y alcance de las mismas. Asumir que la cantidad de personas alcanzadas por una acción concreta, desde una liturgia dominical hasta un webinar para marcar solidaridad con problemas coyunturales desde la fe, cambia. Las audiencias se hacen más amplias y no tan fáciles de medir.

Esto trae aparejado un cambio discursivo y de metodología, ya que la audiencia aumenta en las redes sociales sin que sea rango tan conocido y fácil de medir, al menos para el común denominador de usuarios, con indicadores cuantitativos y cualitativos habituales, se debe hablar en un lenguaje que esté al alcance también de las personas convertidas, excluyendo, por ejemplo, siglas institucionales indescifrables (por ejemplo, CLAI, CMI, GBGM, etc.).

Estamos convencidos que la comunicación gana cuanto está planificada. En la cuarentena quedó demostrado que esto no es algo casual, sino que hace falta prepararse para tener visibilidad e incidencia real; y lo que antes era un dato novedoso, como las redes sociales, a partir de este cambio mundial, las mismas se vuelven parte del mundo cotidiano de las comunidades y organizaciones. Si antes con dificultad tenían un seguidor en Facebook, ahora vean la necesidad de priorizar el trabajo de ciertos líderes para crear y atender: Twitter, Instagram, YouTube, hasta, incluso, generar una página web propia.

La brevedad de nuestras reuniones, así como también la focalización de temas, está ligada directamente al hecho de la capacidad de concentración en las pantallas. No es posible sostener una reunión de seis horas frente a una computadora, porque produce un agotamiento psíquico que ha sido verificado por todos los usuarios durante la pandemia.

Sin embargo, un elemento positivo que nos permitió un beneficio directo se ha visto en la presencia en las reuniones virtuales con personas que antes, en presencia, no estaban. Descubrir la ventaja virtual nos permite animar a otras personas a sumarse a cursos, charlas o debates que, de ser presenciales, no lo hubiesen hecho por timidez, horarios o lejanía geográfica.

Otro dato clave que hemos podido comprobar es que las comunidades de fe se volvieron espacios más creíbles y confiables, respecto a lo que se dice y hace. Las comunidades de fe, frente al avance de las fakenews, se volvieron garantes en muchos casos de buenas prácticas, que permiten hacer frente a una desinformación planificada; piénsese en los movimientos antivacunas, hasta las teorías conspirativas de todo tipo que incitan al odio y resentimiento con todo aquello que se percibe como ajeno a los mandatos adquiridos.

Como sea, hay cambios que ya se están produciendo a nivel mundial, y muchos de ellos pasan por la *comunicación digital* y el poder garantizar por parte de los Estados y/o Naciones el acceso a las conexiones, así como abaratar el precio de los insumos y dispositivos que permita, en los meses por venir, equidad en la conexión y una democratización más amplia del derecho a la comunicación.

Que el cambio cultural que presupone esta modalidad pandémica sea clave para caminar por terreno incierto. Que la experiencia, aún adversa, ganada en estos meses de Covid en muchas comunidades de fe, sea una resiliencia necesaria para, no solo honrar las vidas que partieron, sino para reconfigurar una fe que espera nuevas y mejores acciones. Soñar un futuro distinto, es, en definitiva, crear algo distinto, que, necesariamente, debemos traer al presente para seguir generando cambios a favor de la vida. Como diría el cantautor cubano Silvio Rodríguez: *“yo te convido a creermte, cuando digo futuro”*.

BIBLIOGRAFÍA

- “Consejos para la población acerca de los rumores sobre el nuevo coronavirus (2019-nCoV)”. Organización Mundial de la Salud. Actualizado el 23 de noviembre de 2020. <https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/myth-busters>
- “Contracción de la actividad económica de la región se profundiza a causa de la pandemia: caerá -9,1% en 2020”. Comisión Económica para América Latina y El Caribe. 15 de julio de 2020. <https://www.cepal.org/es/comunicados/contraccion-la-actividad-economica-la-region-se-profundiza-causa-la-pandemia-caera-91>
- “OIT: Cerca de 140 millones de trabajadores en la informalidad en América Latina y el Caribe”. Organización Internacional del Trabajo. 25 de septiembre de 2018. https://www.ilo.org/americas/sala-de-prensa/WCMS_645596/lang-es/index.htm
- “Salud y economía: una convergencia necesaria para enfrentar el COVID-19 y retomar la senda hacia el desarrollo sostenible en América Latina y el Caribe”. Comisión Económica para América Latina y El Caribe. Julio de 2020. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/45840-salud-economia-convergencia-necesaria-enfrentar-covid-19-retomar-la-senda>

Artículo recibido: 7 de marzo del 2022

Artículo aprobado: 9 de abril del 2022

Tecnología y sociedad: Retos y oportunidades en la nueva Torre de Babel

LYDIA HERNÁNDEZ MARCIAL*

Resumen: El artículo ofrece una lectura del mundo virtual utilizando el lente de Génesis 11:1-9, el relato de la Torre de Babel. Este pasaje bíblico, perteneciente a los mitos de los orígenes de Israel, nos invita, en primer lugar, a explorar los mitos de los orígenes de la Internet y los medios sociales (*social media*). En segundo lugar, la interpretación anti-imperialista de Génesis 11:1-9 originada en Latinoamérica y África sirve de espejo para explorar el control que ejerce el capitalismo de vigilancia por medio de los medios sociales, el Internet de las Cosas (IoT), la tecnología *wearable* (usable) y la visión de túnel que crea la modificación de conducta que provocan estos sistemas. Finalmente, el escrito evalúa la mezcla de lenguas y la dispersión, no como castigo, sino como oportunidades para la descentralización del poder que ejerce esta tecnología.

Palabras claves: Babel, capitalismo de vigilancia, medios sociales, Génesis 11:1-9, mitos fundantes.

* Doctora en Antiguo Testamento (Lutheran School of Theology in Chicago) y Catedrática auxiliar en Antiguo Testamento y hebreo bíblico del Seminario Evangélico de Puerto Rico en San Juan, Puerto Rico. Contacto: dralhernandez@se-pr.edu

Abstract: This article offers a reading of the virtual world in times of pandemic through the lens of the Tower of Babel narrative (Genesis 11:1-9). First, this text from Israel's foundational myths invites the reader to explore the myths of the origins of the Internet and social media. Second, the African and Latin American interpretation of Genesis 11:1-9 functions as a mirror to explore the control exercised by surveillance capitalism. The tunnel vision created by social media, the Internet of Things (IoT), and wearable technology is a product of the behavior modification caused by these systems. Last, the writing evaluates language mixing up and dispersion as opportunities for decentralizing the power exercised by today's technology.

Keywords: Social networks, Babel, surveillance capitalism, Genesis 11:1-9, foundational myths.

1. INTRODUCCIÓN: LA REALIDAD VIRTUAL Y LA PANDEMIA

Habiéndose cumplido ya el segundo aniversario de la declaración de pandemia a nivel mundial, los medios sociales (*social media*) en el mundo virtual permitieron la conexión de familias, amistades y grupos eclesiales y profesionales.

La pandemia obligó a que las iglesias y las instituciones educativas hicieran la transición al mundo virtual sin mucha preparación, pero con mucha determinación para continuar realizando sus labores. También muchas personas, especialmente envejecientes, tuvieron que aprender a utilizar los dispositivos electrónicos y las plataformas

virtuales para mantener su contacto con la familia, amigos/as, iglesias y entretenimiento.

La facilidad de conexión, el ofrecimiento gratuito y la accesibilidad de las redes sociales como Facebook, sitios de videos como YouTube, ventas en línea por medio de Amazon y aplicaciones móviles como WhatsApp han sido beneficiosos para la mayoría de las personas y las iglesias en este tiempo pandémico. Sin embargo, no todo ha sido color de rosa. Se ha registrado un aumento en la ansiedad, sentimientos de soledad y depresión causada por el distanciamiento social en tiempos de pandemia. Algunas personas incluso han expresado a través de las redes sociales el deseo de terminar con sus vidas¹.

El encierro también ha producido un aumento de tensión en las relaciones familiares al tener que pasar todo el tiempo juntos en el mismo espacio. La falta de equipos electrónicos para todos los miembros de la familia también afecta el ambiente familiar y crea, a su vez, escenarios de estudio y trabajo difíciles.

La pandemia también ha dejado al descubierto la brecha generacional que permite que los nativos digitales asuman la transición sin complicaciones, mientras que los inmigrantes digitales aún luchan para mantener el paso en este mundo dominado por la realidad virtual². Este artículo se escribe desde la perspectiva de una inmigrante digital

1 María Victoria Sánchez Nadal, “Las redes sociales reflejan cómo la pandemia ha perjudicado la salud mental de los usuarios”, *El País*, 28 de noviembre de 2020.

2 El concepto “nativos digitales” se refiere a las generaciones que hablan sin acento el lenguaje digital por haber nacido en un mundo lleno de computadores, Internet, juegos de video, celulares/móviles inteligentes, entre otros. Las generaciones anteriores se conocen como inmigrantes digitales, que hablan con acento el lenguaje digital. Para más información, véase Marc Prensky, “Digital Natives, Digital Immigrants, Part 1”, *On the Horizon* 9, n.º 5 (2001): 1, 3-5.

que disfruta mucho el uso de las herramientas digitales, pero que le falta mucho por aprender.

Sin darnos cuenta, el mundo de la realidad virtual ha continuado su colonización y se ha movido al centro de los dormitorios y otros espacios de nuestras viviendas. Los artículos cotidianos como televisores, electrodomésticos, vehículos y asistentes digitales personales³ están ahora diseñados con la posibilidad de conectarse al Internet y conectarse entre sí, lo que se conoce como “la Internet de las Cosas” (IoT)⁴.

La ecología mediática, disciplina fundada por Neil Postman y Marshall McLuhan, establece que toda nueva tecnología cambia el sistema en el que surge y estudia esos cambios⁵. Como bien señala Russ White, “la tecnología es una herramienta y una moldeadora de la visión de mundo”⁶. Pensar que la tecnología es neutral es un error⁷; por lo tanto, mirar la pandemia como una mera interrupción de nuestra normalidad, también lo es. Es necesario, pues, evaluar las alternativas –positivas y negativas– que toda nueva tecnología presenta ante la sociedad de esta segunda década del siglo XXI y que la pandemia

3 Los asistentes digitales personales más conocidos son Alexa y sus productos Echo y Dot, producidos y mercadeados por Amazon y Siri, de los sistemas Apple. Microsoft cuenta con el asistente conocido como Cortana.

4 “IoT” son las siglas en inglés por las que se conoce esta tecnología mundialmente. Para más información, consulte el informe de Karen Rose, Scott Eldridge y Lyman Chapin, *La Internet de las cosas, una breve reseña* (Ginebra: Internet Society, 2015).

5 Octavio Islas, “La ecología de los medios: Metadisciplina compleja y sistémica”, *Palabra Clave* 18, n.º 4 (2015): 1057-1083.

6 John Dyer, *From the Garden to the City: The Redeeming and Corrupting Power of Technology* (Grand Rapids, MI: Kregel, 2011), 108; Russ White, *Unintended Dystopia* (Eugene, OR: Cascade Books, 2001), xi; Ryan Panzer, *Grace and Gigabytes: Being Church in a Tech-Shaped Culture* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2020), 160.

7 Dyer, *From the Garden to the City*, 18; Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business* (New York: Penguin Books, 2006), 157.

nos ha obligado a utilizar. Las decisiones tomadas respecto a esas alternativas determinarán los beneficios y problemas que enfrentará la sociedad y sus individuos⁸.

Este artículo invita a sus lectores/as a evaluar el poder y control adquirido por las grandes compañías del mundo cibernético (Facebook, Google, Amazon, Apple y Microsoft) a la luz de Génesis 11:1-9. Estas compañías se han convertido en imperios que evocan el dominio ejercido en la humanidad por los grandes imperios de las civilizaciones humanas, pero de un modo muy distinto. Toda conquista imperial se basa en mitos, explicaciones de sus orígenes y sus creencias, que siguen funcionando para interpretar la realidad presente⁹. Por lo tanto, estos imperios tecnológicos también cuentan con mitos fundantes que aún rigen la mentalidad de quienes consumen sus productos. Génesis 11:1-9, como parte de los mitos fundantes de Israel, provee una oportunidad para hacer una lectura de los mitos de los orígenes de la Internet y los medios sociales y la realidad de los efectos de esta tecnología que ha sido vital en este tiempo de COVID-19.

2. MITOS FUNDANTES

Génesis 1–11 ofrece la historia primigenia del cosmos, la humanidad y, por consiguiente, de Israel utilizando un lenguaje mítico. Comienza con el mito sacerdotal de la creación en siete días, con su centro en el día de reposo (1:1–2:4a). Luego presenta la creación del ser humano,

8 Dyer, *From the Garden to the City*, 113.

9 José Severino Croatto, “El mito como la interpretación de la realidad: Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco”, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 23 (1996): 17-20.

su interacción con la serpiente y su remoción del jardín del Edén (2:4b–3:24).

De la creación, la historia se mueve a los orígenes de la rivalidad entre hermanos (Caín y Abel), la corrupción y violencia humana y las historias de diluvio (6:5–9:29). Finalmente, aborda el tema de los orígenes de las naciones y los idiomas partiendo de la genealogía de Noé (10:1-32) para cerrar con la genealogía de Sem y Taré, padre de Abraham. Entre medio de estas genealogías se encuentra Génesis 11:1-9, el relato de la Torre de Babel.

La narrativa de Gn 11:1-9 comienza señalando el origen de una humanidad con un solo idioma y hablando las mismas palabras (11:1). Este grupo de personas migran desde el oriente y se asientan en Sinar, ciudad relacionada con Babilonia¹⁰. Una vez en Sinar deciden utilizar una tecnología distinta a la de Israel (v. 3: “ladrillo en lugar de piedra, y asfalto en lugar de barro”) para construir una ciudad y una torre, proyecto interrumpido por Dios. La zona de Mesopotamia, zona fértil entre dos ríos, se identifica como uno de los lugares donde surgieron las primeras civilizaciones¹¹. Hace sentido, entonces, pensar que las narrativas de los mitos fundantes de Israel comiencen en el Edén, área identificada con los ríos Tigris y Éufrates, y concluyan con una referencia a Babilonia.

¿En qué consiste el mito que comunica el relato de Génesis 11:1-9? José Severino Croatto lo identifica como la explicación de “la fundación y desaparición de Babilonia, como interpretación de la

10 Ver, por ejemplo, Dan 1:1-2, en donde se identifica a Nabucodonosor como rey de Babilonia y a la tierra como Sinar.

11 John J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books*. 2da. ed. (Minneapolis, MN: Fortress, 2014), 27.

realidad propia de Israel, sometido por la Babilonia imperial”, un mito contrahegemónico que contradice el mito fundante de Babilonia tal como aparece en el *Enuma Elish*¹².

Jean L’Hour expande este entendimiento y lo coloca en el contexto contemporáneo:

Es el mito de la totalidad, del gobierno mundial, del esperanto, de una tecnología universal, de un consumo y una cultura uniformes, de un orden mundial, de una ideología global y globalizadora. Mientras que el mundo de la Biblia aparece demasiado grande y los seres humanos corren el riesgo de perderse en él, el nuestro se encoge cada día y acaba por parecerse a la torre de Babel. Los lugares en que aún podemos ocultarnos y perdernos, ya sean los de la geografía, la política, la comunicación o la economía, desaparecen uno tras otro. Ya no hay lugar en nuestros días para los nómadas y su libertad. Hoy, Nemrod (Gn 10,8-12), al que muchos autores judíos atribuían la iniciativa de la construcción de Babel, se ha convertido en el *Big Brother*, el gobierno mundial frecuentemente soñado y temido”¹³.

La polisemia y la naturaleza simbólica del lenguaje mítico¹⁴ proveen lenguaje para poder mirar de cerca los mitos fundantes y el ideario de

12 José Severino Croatto, “El relato de la torre de Babel (Génesis 11:1-9): Bases para una nueva interpretación”. *Revista Bíblica* 58, n.º 62 (1996): 70; “El mito como la interpretación”, 20.

13 Jean L’Hour, *Génesis 1–11: Los pasos de la humanidad sobre la tierra* (Estella (Navarra): Verbo Divino, 2013), 62.

14 Croatto, “El mito como la interpretación”; Pablo R. Andiñach, «Denouncing Imperialism: An Argentine Rereading of the Tower of Babel (Gen 11:1-9)», en *La Violencia and the Hebrew Bible: The Politics and Histories of Biblical Hermeneutics on the America*, 105-119 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016), 107; Toby Miller *et al.*, “The Hero and the Shadow: Myths in Digital Social Movements/El héroe y la sombra: Mitos en los movimientos sociales digitales”, *Comunicar* 68 (2021): 10.

los orígenes de las redes sociales. Especialmente, el giro liberador de la lectura latinoamericana y africana de Génesis 11:1-9, ofrecida por Croatto, Pablo Andiñach y Néstor Míguez, entre otros, sirve como punto de partida para este análisis.

Con la invención de la *World Wide Web* por Tim Berners-Lee en la década de los 1990s, se combinan tres mitos sobre el origen de la Internet. A la explicación tradicional que relaciona los orígenes de la Internet con el mundo militar se le une el mito de su surgimiento como una biblioteca digital. Un tercer mito traza sus orígenes en un proyecto de desarrollo gradual que inicia en el ámbito académico y militar, pero que luego se extiende su uso para el entretenimiento y la comunicación entre las personas. Esta “democratización” de la Web subraya el mito de que las redes son instrumentos necesarios de progreso social y liberación, cuyo fin es provocar cambios sociales, culturales, políticos y económicos positivos¹⁵.

Mark Zuckerberg, fundador de Facebook, comparte algunos de los mitos de las redes sociales en una carta escrita a sus inversores señalando tres puntos: 1) compartir información produce una cultura de más apertura y un entendimiento mayor de las perspectivas de otras personas; 2) el fortalecimiento de las relaciones interpersonales mediante la diversidad; y 3) el control personal sobre la información que se comparte¹⁶.

15 Paolo Bory, *The Internet Myth: From the Internet Imaginary to Network Ideologies* (Londres: University of Westminster Press, 2020), 2, 14, 117-118.

16 Mark Zuckerberg, “Open letter to investors. Building global community”. 16 febrero 2017. Disponible <https://www.facebook.com/notes/mark-zuckerberg/building-global-community/10154544292806634> (Consultado 20 enero 2020), en Bory, *The Internet Myth*, 121.

De vuelta a Génesis 1:1-9, examinaremos cómo se deconstruye el mito fundante de Babilonia y, a su vez, cómo esta deconstrucción ayuda a analizar los mitos de la Internet y los medios sociales.

3. LA UNIFORMIDAD PROMOVIDA POR LA NARRATIVA DEL SISTEMA DOMINANTE

Desde la perspectiva del análisis anti-imperialista de Génesis 11, construir una ciudad en la que toda la población tiene un mismo idioma o un “mismo labio” (*shafab*) y usa las mismas palabras (*devarim abarim*) (Gn 11:1) implica la centralización del poder¹⁷. Esta centralización promueve la uniformidad entre los individuos que pertenecen a esa ciudad. El texto describe así a un poder totalitario como el de los imperios que Israel conocía de primera mano. En este contexto se promueve un solo discurso, el de quien domina. Se ignoran o silencian las voces que no afirman el mensaje oficial.

Las claves que ofrece el texto llevan a identificar al grupo descrito y su proyecto de centralización con Babilonia. La arcilla, característica de la zona fértil entre los ríos, y el asfalto son utilizados como materiales de construcción (11:3). La localización de la ciudad en la región de Sinar (11:3) se relaciona con Babilonia en Gn 10:10 y otros pasajes de la Biblia hebrea. Concluyen estas pistas la referencia a la torre que se asemeja al zigurat mesopotámico (11:4) y la nota etiológica en la conclusión del relato que identifica la ciudad como “Babel” (11:9)¹⁸.

17 Croatto, “El relato de la torre de Babel”, 72.

18 En Gn 10:10, al igual que en 2 Reyes 17–25, Jeremías 20–53, Ezequiel y otros profetas, *bábel* se traduce “Babilonia”.

Un examen del relato de los orígenes de la Internet y las redes sociales a la luz del mito de Babel pareciera ser inadecuado. Su intención de fomentar la apertura, propiciar la diversidad y permitir a los/as usuarios/as controlar su propia información parece contradecir el deseo de centralización de Babel/Babilonia. Sin embargo, un vistazo a la realidad de las redes sociales y la Internet dejan ver que el imperio virtual funciona desde la ambigüedad, pues su propósito de apertura y libertad descansa sobre el control y la homogeneidad que buscan los imperios virtuales.

Los magnates de las plataformas virtuales como Facebook, Instagram, TikTok y Google, diseñadas para la conexión social y el entretenimiento, ejercen control reforzando el mito que establece la necesidad de la Internet y los medios sociales. Los algoritmos y la inteligencia artificial que funcionan en los dispositivos electrónicos que cada usuario/a tiene consigo a toda hora registran sus movimientos, localizaciones, gustos, lineamientos ideológicos, relaciones, etc.¹⁹. Este rastreo incesante dio origen al nombre “capitalismo de vigilancia”, acuñado por la sicóloga social Shoshana Zuboff. Esta estudiosa identifica este capitalismo como un nuevo orden económico con una lógica parasítica que establece una infraestructura económica basada en la vigilancia. El mismo se nutre de la modificación de la conducta de los/as usuarios/as de la Internet y las redes sociales mientras le otorgan poder y riqueza a las compañías basados en el excedente de conocimiento que extraen de la gente. En otras palabras, es “un derrocamiento de la soberanía de las personas”²⁰. Ninguna persona conectada a la red está exenta.

19 Elías Todorovich, “La pandemia de las redes sociales”, *Revista Argentina de Ingeniería* 17 (2021): 89-97.

20 Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power* (New York: Hachette Book Group, 2019), 2.

Zuboff describe el mecanismo que utilizan, en general, las compañías como Google y Facebook. Primero introducen al público a uno de sus servicios y los/as usuarios/as se acostumbran a él. Si hay alguna protesta, las compañías realizan algún ajuste y redirigen el servicio con sus modificaciones. Mientras más personalizada y precisa sea la información provista por los/as usuarios/as, más precisa es la predicción de conducta. A mayor predicción, mayor la posibilidad de venta de servicios y productos y, por lo tanto, de engrosar las arcas²¹.

Un porcentaje limitado de la información recolectada del uso de las redes por cada individuo se utiliza para mejorar el funcionamiento de las aplicaciones, los sistemas y los dispositivos. El excedente de esta información obtenida al registrar el comportamiento de los/as usuarios/as se vende a otras compañías para el desarrollo de estrategias tecnológicas capaces de predecir la conducta humana y ofrecerle productos de consumo basados en las posibles conductas futuras.

Al uso de las redes sociales se le une la dependencia de servicios de asistencia digital personalizada que funcionan comunicándose verbalmente con quienes lo adquieren. Sistemas como Alexa, Siri, Cortana y otros similares han sido bautizados por Zuboff como “One Voice” (una voz) que trabajan para el Big Other, una referencia indirecta al concepto del Big Brother del totalitarismo descrito por George Orwell en su libro *1984*. “One Voice” (“una voz”), es lo que evoca el relato de la torre de Babel en el primer versículo: “una sola lengua” y “las mismas palabras”.

Este funcionamiento descrito previamente es una estrategia de manipulación y control que lleva al público a mirar la realidad del

21 Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, 159-175.

mundo a través de un estrecho túnel (visión de túnel) que lleva a desarrollar una intolerancia a las ideas distintas a la propia. El imperio virtual se compone, entonces, de provincias fragmentadas que disuaden la diversidad de ideas y de personas utilizando estrategias como el *trolling*²², *shaming* y el *cyberbullying* que funcionan para controlar. El propósito de estas prácticas es reforzar las líneas que demarcan quién piensa como yo y quién no²³.

4. HACERSE UN NOMBRE

El énfasis temático en el poder controlador se refleja en el relato de Babel también con la motivación de “hacerse un nombre” (11:4). Detrás de la intención de hacerse un nombre hay un deseo de poder. Construir una torre que llegue al cielo, proyecto tradicionalmente visto como una evocación al zigurat mesopotámico, refleja un lenguaje religioso que justifica el poder. Sin embargo, el que el proyecto de construcción evoque un poder sancionado religiosamente no cancela el sentido que evoca la función de protección que cumple una torre contra las amenazas que afecten el plan de centralización, tal como el término hebreo *migdal* sugiere²⁴.

Otros textos de la Biblia hebrea que utilizan la expresión “hacer un nombre” identifican esta empresa solamente como algo que es posible

22 *Trolling* es la práctica de sembrar discordia en medio de una comunidad virtual mediante mensajes insultantes o que generan discusiones que desvían los propósitos de esa comunidad. Sara Polak y Daniel Trottier, eds., *Violence and Trolling on Social Media: History, Affect, and Effects of Online Vitriol* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020), 11.

23 Polak y Trottier, *Violence and Trolling on Social Media*, 10-12.

24 Edwin M. Good ve la torre como defensa y protección, no como un asunto religioso o una conexión con la divinidad basado en el uso de la palabra *migdal* en la Biblia hebrea (Good 2011, 105-106).

a través de Dios. En 2 Samuel 7, Dios repasa con David su trayectoria antes de llegar al trono y le recuerda que su fama la ha obtenido gracias a Dios mismo. En otras instancias en los libros proféticos, Dios le hace el mismo recordatorio al pueblo. Solamente es posible construirse un nombre, alcanzar la fama, si Dios lo permite.

El problema que tiene la sociedad global del siglo XXI no es por causa de la tecnología, sino por el poder que ejercen las grandes empresas por medio del capitalismo de vigilancia. La competencia se da entre las grandes corporaciones que ostentan el poder –hacerse un nombre– para llevarse la tajada mayor de los ingresos por ventas de productos y experiencias a los individuos. La facilidad de hacerse un nombre en el caso de las empresas que controlan el capitalismo de vigilancia se basa en que es una práctica sin precedentes, difícil de medir con las categorías de lo que hasta hoy conocíamos²⁵.

Lo invasivo de estos sistemas que recogen información sobre la conducta humana –con o sin su autorización– afianza el poder económico y político de las compañías que están detrás de esta inteligencia artificial aplicada a cada movimiento cotidiano en los mercados dominados por la existencia de tecnología inteligente. El conocimiento y el poder están interrelacionados. Mientras más conocimiento recaban estas compañías, más poder adquieren²⁶.

Las empresas como Google, Amazon y Facebook compiten por hacerse un nombre y no ser dispersadas por medio de estrategias como la eliminación de la competencia y creando dependencia a sus

25 Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, 9-14.

26 Véase la discusión de Michel Foucault sobre la relación entre el conocimiento y el poder en *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (México: Siglo XXI, 1975).

plataformas. Un ejemplo reciente lo es la demanda de la Comisión Federal de Comercio de los Estados Unidos a Facebook, a quien acusa de establecer un monopolio del mercado por medio de la compra o el entierro de aplicaciones que compiten con las suyas²⁷.

Con técnicas como la retroalimentación positiva, las aplicaciones de los medios sociales crean en el/la usuario/a la necesidad de estar conectado todo el tiempo para actualizar continuamente la imagen que se presenta en los medios²⁸. El uso continuo de los medios sociales, respondiendo a los estímulos de esa retroalimentación, produce modificaciones en el cerebro. La capacidad de concentración se reduce y aumenta la distracción y el movimiento de una actividad a otra²⁹.

La persona conectada vive en un continuo *performance*, vendiendo su imagen por medio de *selfies*, otras imágenes y mensajes breves que generen interés en quienes visiten su canal o página. Este interés se traduce en *likes* y *views*, importantes para quienes quieren convertirse en *influencers* o llegar a la fama por medio de su música o su arte³⁰. Estos “me gusta” y visitas se espera generen remuneración económica.

27 “FTC Alleges Facebook Resorted to Illegal Buy-or-Bury Scheme to Crush Competition after String of Failed Attempts to Innovate”, <https://www.ftc.gov/news-events/news/press-releases/2021/08/ftc-alleges-facebook-resorted-illegal-buy-or-bury-scheme-crush-competition-after-string-failed>

28 Adam Alter, *Irresistible: The Rise of Addictive Technology and the Business of Keeping Us Hooked* (New York: Penguin Books, 2017).

29 Mark Ellingsen, “Social Media and the Costs of Distraction: Neurobiological Perspectives on Quality of Life”, *Journal of Interdisciplinary Studies* 33, n.º 1 (2021): 43-58.

30 Un/a *influencer* es una persona que desarrolla su imagen o su propia marca y la mercadea en las redes sociales a través de su *performance* para generar ganancia económica. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, 448.

Stuart Cunningham y David Craig³¹ presentan las dos caras de la cultura del *performance* en las redes sociales. Por un lado, se descentraliza el poder de las industrias tradicionales del entretenimiento cuando gente talentosa con empeño, pero sin los recursos económicos, se hace famosa. Por otro lado, el flujo de *fans* que generan estas nuevas figuras en la industria del entretenimiento sigue enriqueciendo a las grandes corporaciones que convierten los *likes* y los *views* en información para venderles productos. En otras palabras, las grandes corporaciones tecnológicas crean su nombre mientras los/as usuarios/as de las plataformas sociales luchan por crear el suyo propio.

5. LA INTENCIÓN DIVINA: LA DIVERSIDAD (11:5-8)

Génesis 11:1-9 ofrece una observación satírica de la pretensión de Babel: el proyecto de erigir una torre que suba al cielo se queda corto. Dios tiene que bajar a ver lo que hacen (v. 5)³². El pasaje también critica la intención de este poder totalitario de “hacerse un nombre”: a fin de cuentas, tampoco logran esta meta. El texto declara con un juego de palabras el fracaso de la misión: el deseo de hacerse un nombre (*shem*) (v. 4) en aquel lugar (*sham*) (v. 2) se interrumpe cuando Dios descende y mezcla/confunde³³ allí (*sham*) (v. 7) las lenguas y desde allí (*sham*) los dispersa (v. 8). El relato termina explicando que el acto de

31 Scott Cunningham y David Craig, *Creator Culture: An Introduction to Global Social Media Entertainment* (New York: New York University Press, 2021).

32 Gerhard von Rad, *Genesis. Old Testament Library*, ed. rev. (Philadelphia: The Westminster Press, 1972), 149.

33 *Bālal* significa “mezclar” y también “confundir” (HALOT 1: 132).

mezclar/confundir los lenguajes allí (*sham*) y esparcirlos desde aquel lugar (*sham*) define su nombre, *Babel/Babilonia*, y no sus ejecutorias.

En el mito fundante de Mesopotamia, *Enuma Elish*, el dios Marduk le da un nombre a la ciudad que llamó “Babilonia”; que significa, “santuario/casa de los dioses”³⁴. La ciudad imperial es también la ciudad de la divinidad. En cambio, Génesis reinterpreta el mito para decir que para Israel y su Dios “Babilonia” no llega a constituirse en ciudad ni alcanzar a Dios.

La interpretación anti-imperialista que toma en consideración el poder centralizado del gobierno se enfoca en la relación entre lengua y poder. Los imperios dominan y controlan a los pueblos que colonizan prohibiendo los elementos distintivos de la identidad nativa, entre ellos el lenguaje³⁵. Por lo tanto, la mezcla de lenguas como descentralización del poder puede ser un castigo como tradicionalmente se entiende, pero solamente para el poder imperial totalitario. Para los pueblos dominados la mezcla de lenguas es la liberación de las políticas de control imperiales que les invisibilizan, una afirmación de su identidad, lo que es una bendición³⁶. Es el diálogo entre personas y pueblos distintos lo que hace posible la unidad³⁷, no la uniformidad lograda por la supresión de las diferencias.

En el contexto del mundo controlado por quienes fomentan el capitalismo de vigilancia, mezclar la gente y sus lenguas consiste en la liberación de los algoritmos que ofrecen a los individuos

34 *Enuma Elish*, Tablilla VI, líneas 57-58. En Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis: The Story of Creation* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

35 Andiñach, “Denouncing Imperialism”, 115.

36 Croatto, “El relato de la torre de Babel”, 67.

37 L’Hour, Jean. *Génesis 1–11*, 61.

productos e ideas afines a las suyas que responden a sus sentimientos, inclinaciones y pensamientos. La tecnología predictiva de conducta debe desaparecer o los seres humanos debemos aprender a dejar de controlarnos por ella. Cuando la persona se cuestiona la uniformidad de los mensajes e ideas en su *feed* comienza una movilización hacia la mezcla de lenguas.

Los/as expertos/as en el tema de la tecnología de la Internet y las redes sociales reconocen que hay mucho que reparar en orden al beneficio de los seres humanos y el mundo. En un estudio realizado por el *Pew Research Center* (2021), estos/as expertos/as señalaron la necesidad de arreglar los algoritmos de los medios sociales, de modo que tengan en cuenta el bien de las personas y la posibilidad de escucharse y llegar a consensos. El modelo del capitalismo de vigilancia no debe prevalecer. Otro deseo manifestado por este grupo de expertos encuestados es el de la existencia de regulaciones por parte de los gobiernos que propicie un comportamiento más ético hacia los/as usuarios/as de los medios.

Es necesario propiciar el diálogo entre grupos con ideas diversas, identificar y denunciar los discursos racistas y discriminatorios que generan conductas violentas hacia las minorías raciales, étnicas y sexuales. Estos tiempos pandémicos se han caracterizado por los debates acalorados que mantienen en sus trincheras a grupos a favor y grupos en contra de la vacuna contra el COVID-19, por ejemplo. Hace falta espacios –virtuales o presenciales– para el intercambio de ideas como esta con respeto y apertura.

La mezcla de lenguas y la dispersión que también requiere nuestro tiempo es la posibilidad de propiciar diálogos entre las generaciones nativas y las inmigrantes en este mundo digital.

Los poderes que explotan el enorme excedente de información para la predicción de conductas y la monetización de esta mantienen a los nativos digitales y a los inmigrantes digitales separados. Sin embargo, hablando desde mi contexto como puertorriqueña, las nuevas generaciones han demostrado tener un rol importante en los movimientos contra las injusticias³⁸. En los últimos años se han gestado y organizado protestas a través de las redes sociales, logrando la movilización de todos los sectores de la población y de todas las edades, siendo los/as nativos/as digitales quienes ocuparon las primeras filas en las manifestaciones en el lugar³⁹.

Hace falta un proyecto educativo que permita la interacción entre nativos/as e inmigrantes digitales, en donde unos/as aprendan de los/as otros/as. Quienes hablamos el lenguaje digital con acento necesitamos la orientación de parte de estas generaciones jóvenes que lo hablan a la perfección.

6. CONCLUSIÓN

Los mitos de Génesis 1–11 permiten la reflexión en torno al ser humano como ser relacional. Las virtudes de la tecnología que ha mantenido funcionando a gran parte del mundo en estos tiempos pandémicos van acompañadas de los retos de vivir en un mundo extremadamente conectado y manipulado por el “Gran Otro”. Génesis 11:1-9 nos

38 <https://periodismoinvestigativo.com/2019/07/la-generacion-del-yo-no-me-dejo-exigela-renuncia-de-ricardo-rossello/>

39 Para más ejemplos de movilización y activismo, consulte Fabio Malini y Henrique Antoun *La internet y la calle: ciberactivismo y movilización en las redes sociales* (Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2017).

ayuda a ver los peligros de la uniformidad y la naturaleza opresora de querer hablar un solo idioma con un solo discurso. También podemos considerar la exclusión de grandes porciones de la población mundial, que no tienen los medios para mantenerse conectadas a las redes.

La entrada forzosa de muchos/as al mundo digital gracias a la pandemia requiere ahora la toma de conciencia sobre las estrategias que utilizan las grandes empresas tecnológicas para manipular, extraer información y monetizarla. El nuevo Babel llama a sus habitantes – usuarios/as de las redes– a hacerse un nombre para evitar la dispersión que les obliga a entrar en contacto con gente con pensamientos e ideas distintas. La esperanza descansa en la insistencia de Dios para que el ser humano experimente la libertad que genera la diversidad. La diversidad obliga a tomar tiempo para el diálogo, el entendimiento y el consenso. Sobre todas las cosas, es necesario trabajar para comprender mejor el lenguaje del mundo digital, permitiendo que las generaciones que lo hablan fluidamente dirijan al resto de la población en ese ejercicio de aprendizaje.

BIBLIOGRAFÍA

- Alter, Adam. *Irresistible: The Rise of Addictive Technology and the Business of Keeping Us Hooked*. New York: Penguin Books, 2017.
- Andiñach, Pablo R. *El Dios que está. Teología del Antiguo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2014.
- Andiñach, Pablo R. “Denouncing Imperialism: An Argentine Rereading of the Tower of Babel (Gen 11:1-9)”. En *La Violencia and the Hebrew Bible: The Politics and Histories of Biblical Hermeneutics on the America*, 105-119. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016.
- Blenkinsopp, Joseph. *Creation, Un-Creation, Re-Creation: A Discursive Commentary on Genesis 1–11*. Londres: T&T Clark International, 2011.
- Bory, Paolo. *The Internet Myth: From the Internet Imaginary to Network Ideologies*. Londres: University of Westminster Press, 2020. DOI: <https://doi.org/10.16997/book48.a>.
- Collins, John J. *Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books*. 2da. ed. Minneapolis, MN: Fortress, 2014.
- Croatto, José Severino. “El relato de la torre de Babel (Génesis 11:1-9): Bases para una nueva interpretación”. *Revista Bíblica* 58, n.º 62 (1996): 65-80.
- Croatto, José Severino. “El mito como la interpretación de la realidad: Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco”. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 23 (1996): 17-22.
- Cunningham, Scott y David Craig. *Creator Culture: An Introduction to Global Social Media Entertainment*. New York: New York University Press, 2021.
- Dyer John. *From the Garden to the City: The Redeeming and Corrupting Power of Technology*. Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2011.

- Ellingsen, Mark. “Social Media and the Costs of Distraction: Neurobiological Perspectives on Quality of Life”. *Journal of Interdisciplinary Studies* 33, n.º 1 (2021): 43-58.
- Fabius, Victor, Sajal Kohli, Björn Timelin y Sofía Moulvad Veranen. “How COVID-19 Is Changing Consumer Behavior-Now and Forever”. New York: McKinsey & Company (2020). <https://www.mckinsey.com/industries/retail/our-insights/how-covid-19-is-changing-consumer-behavior-now-and-forever>
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan. 2da ed. New York: Vintage Books, 1995.
- Good, Edwin M. *Genesis 1–11: Tales of the Earliest World*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.
- Islas, Octavio. “La ecología de los medios: Metadisciplina compleja y sistémica”. *Palabra Clave* 18, n.º 4 (2015): 1057-1083.
- L’Hour, Jean. *Génesis 1–11: Los pasos de la humanidad sobre la tierra*. Cuadernos Bíblicos 161. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2013.
- Malini, Fabio y Henrique Antoun. *La internet y la calle: ciberactivismo y movilización en las redes sociales*. Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2017.
- Míguez, Néstor. “Cuando Babel es una bendición”. *Anales de la educación común* 3 (2007): 46-54. <https://cendue.abc.gob.ar/revistas/index.php/revistaanales/article/view/250>
- Miller, Toby, Eva Aladro-Vico y Paula Requeijo-Rey. “The Hero and the Shadow: Myths in Digital Social Movements/El héroe y la sombra: Mitos en los movimientos sociales digitales”. *Comunicar* 68 (2021): 9-20. DOI <https://doi.org/10.3916/C68-2021-01>
- Panzer, Ryan M. *Grace and Gigabytes: Being Church in a Tech-Shaped Culture*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2020.
- Pew Research Center. “The Future of Digital Spaces and Their Role in Democracy” (2021), <https://www.pewresearch.org/>

- internet/2021/11/22/the-future-of-digital-spaces-and-their-role-in-democracy/
- Postman, Neil. *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. Introducción por Andrew Postman. New York: Penguin Books, 2006.
- Polak, Sara y Daniel Trotter, eds. *Violence and Trolling on Social Media: History, Affect, and Effects of Online Vitriol*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020.
- Prensky, Marc. “Digital Natives, Digital Immigrants, Part 1”. *On the Horizon* 9, n.º 5 (2001): 1, 3-5.
- Rad, Gerhard von. *Genesis*. Old Testament Library. Edición revisada. Philadelphia: The Westminster Press, 1972.
- Ramírez-Johnson, Johnny. “A Perspective on God’s View of Human Diversity: A Missiological Application of Joy in Diversity” *Missiology. An International Review* 48, n.º 3 (2020): 251-260.
- Rose, Karen, Scott Eldridge y Lyman Chapin. *La Internet de las Cosas (IoT). Una breve reseña*. Ginebra: Internet Society, 2015. report-InternetofThings-20160817-es-1.pdf
- Sánchez Nadal, María Victoria. “Las redes sociales reflejan cómo la pandemia ha perjudicado la salud mental de los usuarios”. *El País*, 28 de noviembre de 2020, https://elpais.com/retina/2020/11/26/tendencias/1606408907_773273.html
- Stain, David E. *Torah: A Modern Commentary*. New York: Union for Reformed Judaism, 2005.
- Stanley, Alan. “Understanding the Pain of Identity Loss Brought on by COVID-19 through the Lens of Genesis 3 and 11”. *Laidlaw College* (2020), <https://hail.to/laidlaw-college/publication/z0YvCh2/article/MO29EMK>
- Todorovich, Elías. “La pandemia de las redes sociales”. *Revista Argentina de Ingeniería* 17 (2021): 89-97, <https://confedi.org.ar/wp-content/uploads/2021/05/Articulo8-RADI17.pdf>

Vear, Aysha M. “The Influencer Experience: Identity Performance, Commodification, and Agency in YouTube Influencers”. Tesis de maestría. University of Maine, 2017.

White, Russ. *Unintended Dystopia*. Eugene, OR: Cascade Books, 2001.

Zuboff, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Hachette Book Group, 2019.

Artículo recibido: 16 marzo del 2022

Artículo aprobado: 6 de mayo del 2022

La complementariedad entre la comunicación *presencial* y la *virtual* a la luz de la praxis paulina

JUAN ESTEBAN SEPÚLVEDA*

Resumen: De cara al tiempo post pandemia, el artículo reflexiona sobre la conveniencia de que las iglesias mantengan el uso intensivo de las comunicaciones virtuales como complemento de sus actividades presenciales, principalmente para el fortalecimiento de sus vínculos ecuménicos internacionales. El tema es examinado a la luz del uso complementario de la comunicación presencial y no presencial por parte de Pablo, particularmente en su ministerio al servicio de la iglesia de Corinto, y de la unidad de la temprana Iglesia de Dios. Lo observado en la praxis paulina es retomado para ponderar y valorar el actual proceso de re-imaginación del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

Palabras clave: misión, comunicación, presencial, virtual, ecumenismo.

* Doctorado (PhD, Doctor of Philosophy) en la Facultad de Artes de la Universidad de Birmingham, Inglaterra; Licenciatura en Estudios Teológicos en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), Buenos Aires, Argentina. Actualmente es presidente de la organización Servicio Evangélico para el Desarrollo (SEPADE) en Concepción, Chile. Contacto: juan.sepulveda@sepade.cl

Abstract: Facing the post-pandemic time, the article reflects on the advisability of churches maintaining the intensive use of virtual communications as a complement to their face-to-face activities, mainly to strengthen their international ecumenical ties. The subject is examined considering Paul's complementary use of face-to-face and non-face-to-face communication, particularly in his ministry to the Corinthian church, and to the unity of the early Church of God. What is observed in Pauline praxis is taken up again to ponder and value the current reimagining process of the Latin American Council of Churches (CLAI).

Keywords: mission, communication, face-to-face, virtual, ecumenism.

El año 2020, cuando el impacto de la pandemia por el Covid-19 forzó a reemplazar las actividades escolares presenciales por clases virtuales, entre las personas vinculadas a la educación más entusiastas respecto a las virtudes de las nuevas tecnologías de información y comunicación (en adelante, TIC), comenzó a plantearse la pregunta por el futuro de la escuela o, por lo menos, del modelo de escuela que había sido predominante hasta entonces. Parecía que, en la medida en que se invirtieran recursos públicos para reducir la brecha digital derivada de los problemas de conectividad de las zonas geográficas más aisladas, las escuelas, tal como las conocemos, tenían sus días contados.

A más de dos años del inicio de la pandemia, y habiéndose difundido los resultados de diversos estudios sobre el impacto negativo en los procesos de aprendizajes del prolongado periodo de educación en modalidad exclusivamente virtual¹, han aumentado notablemente

1 Centro de Estudios, *Impacto del Covid-19 en los resultados de aprendizaje y escolaridad en Chile* (Santiago: Ministerio de Educación, 2020).

las voces que claman por el urgente retorno, ojalá obligatorio, a la modalidad presencial. Dado que se mantiene la incertidumbre respecto a la permanencia en el tiempo de la pandemia debido a la constante aparición de nuevas cepas del virus, tiende a imponerse la noción de que las escuelas debieran ser *lo último que cierra*, en el caso de que sean necesarios nuevos periodos de confinamiento, y *lo primero que abre*, cuando se den las condiciones para volver a la normalidad.

La pregunta que emerge, en este contexto, es si acaso la vuelta a la educación presencial implica necesariamente el abandono del uso intensivo de las TIC en los procesos de aprendizajes. El propósito de este artículo no es responder a esta pregunta desde el campo de la educación, sino reflexionar en torno a la misma pregunta, pero con respecto a la vida de las iglesias, ámbito en el que, presumiblemente, está bastante menos estudiado el impacto de la pandemia. ¿Implica el regreso a las actividades presenciales en las iglesias el abandono del uso intensivo de las TIC? ¿O es que el uso intensivo de tales tecnologías llegó para quedarse como medios idóneos para llevar a cabo dimensiones importantes de la vocación eclesial?

Como en la experiencia de las escuelas, la brecha digital también es un problema cuando las comunidades de fe se reúnen en modalidad virtual, y, en este caso, no solamente por la falta de conectividad en zonas aisladas, sino también por el déficit de alfabetización digital en personas de la tercera y cuarta edad. El problema de la brecha digital, que ha tenido como consecuencia la exclusión o discriminación de muchas personas durante los dos años de pandemia, es un argumento relevante en favor del retorno de las actividades presenciales, tanto en el caso de las escuelas como de las iglesias.

Pero hay un aspecto en la naturaleza de la Iglesia que invita a proyectar en el tiempo, más allá del eventual fin de la pandemia, y a pesar de sus limitaciones, el aprovechamiento sistemático de las virtudes de las TIC. Vista a la luz de la enseñanza del Nuevo Testamento, la comunidad de fe que se reúne presencialmente en su templo, en un barrio determinado, aunque ciertamente debe reconocerse como iglesia, no es toda la Iglesia; es la manifestación local de la *Iglesia una* que está en todas partes, en toda la *oikouménē*. Así lo expresa bellamente el apóstol Pablo al hablar, por ejemplo, de “la Iglesia de Dios que está en Corinto” (1 Co 1,2).

El uso creativo y responsable de las TIC, esto es, de las comunicaciones virtuales, es potencialmente una gran bendición para el cultivo de los vínculos entre las iglesias locales, y entre cada iglesia local y la Iglesia Universal. Reconociendo que a lo largo de la historia la Iglesia *una* se ha fragmentado en una variedad de familias confesionales y, dentro del universo de confesiones evangélicas o protestantes, en una multitud de denominaciones, el uso de las comunicaciones virtuales es potencialmente una gran bendición para el cultivo de los vínculos ecuménicos. A continuación, se fundamentará esta afirmación a la luz de la praxis paulina.

1. LO PRESENCIAL Y LO VIRTUAL EN LA PRAXIS PAULINA

Ahora bien, ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán en aquel de quien no han oído? ¿Y cómo oirán si no hay quien les predique? ¿Y quién predicará sin ser enviado? Así está escrito: “¡Qué hermoso es recibir al mensajero que trae buenas

nuevas!” Sin embargo, no todos los israelitas aceptaron las buenas nuevas. Isaías dice: “Señor, ¿quién ha creído a nuestro mensaje?” Así que la fe viene como resultado de oír el mensaje, y el mensaje que se oye es la palabra de Cristo. Pero pregunto: ¿Acaso no oyeron? ¡Claro que sí! “Por toda la tierra se difundió su voz, ¡sus palabras llegan hasta los confines del mundo!” (Rm 10,14-18).

En este pasaje, escrito en el contexto de los capítulos dedicados por el Apóstol para manifestar su preocupación por la salvación de los y las creyentes judíos que no habían creído en Jesús como el Mesías, el Cristo, esperado, Pablo reflexiona de una manera muy metódica y sistemática sobre el carácter comunicacional de la misión de la Iglesia. Invocar a Jesús como el Cristo supone *creer en él*; creer en él supone *haber escuchado* la buena noticia de que, en la muerte y resurrección de Jesús, tuvieron cumplimiento las promesas de salvación; haber escuchado supone que alguien *ha comunicado*, predicado, proclamado esa buena noticia; y la predicación supone que Dios *ha enviado* a mensajeros para comunicar ese mensaje. Luego, citando al profeta Isaías (52,7), Pablo alaba y agradece a Dios por las personas mensajeras de las buenas noticias.

Al plantear la pregunta retórica acaso los y las creyentes judíos habían tenido la oportunidad de escuchar la buena noticia, citando al Salmo 19,5 según la traducción de los Setenta, Pablo responde que sí, puesto que dicho mensaje ha sido difundido “por toda la tierra [...] y hasta los confines del mundo (tés oikouménés)”, transparentando así el alcance global del mensaje de salvación y, por lo tanto, de la vocación comunicacional de la Iglesia. La palabra oikouméné, derivada de oikos, casa, lugar donde se habita, del griego koiné, la “lengua común” hablada en la cuenca del Mediterráneo en la época del nacimiento del cristianismo, se usaba para referirse a la totalidad del mundo habitado o humanizado, que entonces tendía a identificarse con el conjunto

de naciones sometidas al dominio romano, como se evidencia en Lc 2,1². Sin embargo, al mencionar a los barbáris, los “no griegos” en Rm 1,14, Pablo evidencia que su visión de la universalidad de la buena noticia y, por lo tanto, de la misión de la Iglesia, trasciende las fronteras del Imperio Romano³. En otras palabras, para Pablo la oikouménē destinataria de la buena noticia incluye, efectivamente, a toda la tierra habitada, lo que demanda muchas habilidades comunicacionales para ponerse en el lugar de una diversidad de receptores, sean judíos, griegos o bárbaros; sean esclavos o libres; sean débiles o fuertes (1 Co 9,19-23).

Como predicador itinerante, de cuyos viajes tenemos información abundante, primaria sus propias cartas, y secundaria en los Hechos de los Apóstoles, Pablo cultivó una intensa relación *presencial* con las hermanas y hermanos que creyeron como resultado de su predicación, integrando las congregaciones locales formadas mediante su ministerio. Pero apenas su vocación misionera lo alejaba de una de sus queridas congregaciones, Pablo utilizaba intensivamente medios no presenciales de comunicación, que aquí llamaremos, más bien metafóricamente, *comunicación virtual*, para mantener los vínculos, reafirmando así su visión de que cada congregación es la manifestación local de la *Iglesia una*.

Ciertamente, las cartas de Pablo son el ejemplo más notable y mejor conocido de sus comunicaciones virtuales, particularmente con las iglesias locales que él mismo fundó. En este contexto, cabe mencionar que, teniendo en cuenta todas las cartas paulinas cuya autenticidad está fuera de discusión, la cita inicial de este artículo proviene de la única

2 Julio de Santa Ana, *Ecumenismo y liberación* (Madrid: Paulinas, 1987).

3 Georg Eichholz, *El Evangelio de Pablo* (Salamanca: Sígueme, 1977), 54-66.

carta que Pablo escribió a una iglesia local en cuya formación no había participado, y que tampoco había visitado. Con dicha carta, Pablo quiso preparar el ambiente para su primera visita a la comunidad cristiana de Roma, que se proponía efectuar como una escala en el viaje que deseaba realizar a España (Rm 1,15; 15,28). Pero su comunicación e intercambio de información *virtual* o no presencial con las diversas iglesias locales, incluyó, además, el envío de colaboradores, como también el intercambio de recados con hermanas y hermanos de tales congregaciones, con quienes posiblemente tenía un vínculo más cercano de amistad. La intensa relación del Apóstol con “la Iglesia de Dios que [estaba] en Corinto”, constituye el caso mejor documentado para analizar, con más detalle, las diversas maneras en las que Pablo mantuvo la comunicación e intercambio de información con las congregaciones locales de la temprana Iglesia.

2. LA INTENSA COMUNICACIÓN E INTERCAMBIO DE INFORMACIÓN ENTRE PABLO Y LOS CORINTIOS

Corinto, capital de la provincia romana de Acaya, era una ciudad de intensa actividad comercial y cultural, gracias a su ubicación geográfica y sus dos puertos, uno mirando hacia el Mar Adriático y otro hacia el Mar Egeo. Entre su población numerosa y religiosamente diversa se encontraba una significativa comunidad judía. Según Hch 18,11 Pablo predicó en Corinto por un período de 18 meses. La referencia a Galión, procónsul de Acaya, en Hch 18,12, permite fechar esa estadía desde el invierno del 49/50 hasta el verano del 51⁴.

4 Günther Bornkamm, *Pablo de Tarso* (Salamanca: Sígueme, 1979), 11.

En Corinto Pablo conoció a Áquila y Priscila, o Prisca, matrimonio judío que había tenido que abandonar Roma debido a la expulsión de los judíos decretada por el emperador Claudio. Pablo y sus nuevos amigos compartían el mismo oficio, esto es, fabricantes de tiendas, por lo que decidieron vivir y trabajar juntos (Hch 18,1-3). Como Hechos no menciona la conversión de Áquila y Priscila, se puede suponer que habían sido parte de la comunidad cristiana de Roma, lo que permite suponer que fueron para Pablo la fuente más importante de información sobre dicha iglesia local. Luego llegaron a Corinto Silas y Timoteo, a quienes Pablo había invitado a colaborar con él anteriormente (Hch 15,36-40; 16,1-3), y juntos llevaron adelante la predicación, que inicialmente se concentró en la sinagoga. Tras surgir conflictos con algunos judíos, Pablo decidió que concentraran sus esfuerzos entre los gentiles, para lo cual un vecino llamado Justo puso su casa a disposición de los predicadores, sentándose así las bases para el desarrollo de la comunidad cristiana de Corinto (Hch 18,5-7).

Los conflictos con la sinagoga se agudizaron debido a que parte de sus integrantes, incluyendo a su jefe Crispo y su familia, creyeron en Jesús, fueron bautizados y se integraron a la naciente comunidad cristiana de Corinto (Hch 18,8.12-17). Aun así, Pablo se quedó allí por más tiempo, hasta que decidió continuar viaje a Éfeso.

Áquila y Priscila, que viajaron con Pablo, se quedaron en Éfeso, mientras él se embarcó hacia Cesarea (Hch 18,18-23). En la sinagoga de Éfeso, el matrimonio de colaboradores de Pablo tuvo la oportunidad de escuchar a Apolo, elocuente y fervoroso predicador judío originario de Alejandría, que había sido iniciado en el camino del Señor, aunque aún no había recibido el bautismo cristiano. Enterados Áquila y Priscila de la intención que Apolo tenía de visitar Acaya, lo animaron a pasar un tiempo acompañando a la comunidad cristiana

de Corinto y escribieron una carta de recomendación para asegurar un buen recibimiento por parte de los discípulos (Hch 19,24-28). Sabemos que Apolo llevó a cabo su misión en Corinto de manera fructífera, al punto que, eventualmente, algunos miembros de la dividida congregación decían ser “de Apolo” (1 Co 1,12). Aunque inicialmente Apolo no fue enviado directamente por Pablo, éste lo reconoció como uno de sus colaboradores, y posteriormente intentó enviarlo nuevamente en misión a Corinto (1 Co 16,12).

Queda así en evidencia que Pablo desarrolló su ministerio en forma colaborativa, y que sus colaboradores y colaboradoras fueron un canal de información y comunicación con las diversas iglesias locales. A través de ellos Pablo aseguraba un acompañamiento *presencial* a tales congregaciones cuando lo consideraba necesario, pero al mismo tiempo oficiaban de mensajeros que le permitían a Pablo transmitir y recibir información de manera indirecta. La expresión *praxis paulina* usada en ese artículo pretende incluir las comunicaciones y acciones de la totalidad del equipo misionero de Pablo.

Cuando Apolo estaba en Corinto, Pablo volvió a Éfeso para permanecer allí predicando y formando una iglesia local (Hch 19,1-20), por un período que puede estimarse en “unos dos años y medio: probablemente del 52 al 55”⁵. Mientras está en Éfeso, Pablo comienza a recibir informaciones preocupantes acerca de la situación de la pujante congregación de Corinto, que le llevan a iniciar una intensa correspondencia que parece haber trascendido las dos cartas que contiene el canon del Nuevo Testamento. En 1 Co 1,11 menciona entre sus informantes “a los de Cloe”, mientras que en 7,1 hace referencia a una carta que posiblemente le habían entregado

5 Bornkamm, *Pablo*, 11.

Estéfnas, Fortunato y Acaico, mencionados en 16,17. No es el propósito de este artículo profundizar en los problemas que afectaban a los hermanos y hermanas de Corinto, ni en las recomendaciones propuestas por el Apóstol. Se mencionará el mínimo de información necesaria, con el propósito de comprender el sentido de urgencia de la intensa comunicación entre Pablo y la congregación de Corinto, concentrando la atención en las vías y modalidades de comunicación.

Los problemas fundamentales a los que responde la primera carta a los Corintios parecen haber sido, por una parte, las discordias entre grupos o partidos que se habían formado dentro de la congregación (1 Co 1,11-12). Por otra parte, se había manifestado una fuerte corriente carismática que pretendía haber alcanzado tal perfección espiritual y conocimiento de la revelación, que en asuntos de estilo de vida y relaciones con los demás consideraban que “todo les estaba permitido” (1 Co 6,12; 10,23), lo que evidentemente era otro factor que generaba enormes dificultades de convivencia, incluso en el contexto de la celebración de la Cena del Señor (1 Co 11, 17-34)⁶.

En 1 Co 5,9-13 Pablo hace referencia a una carta anterior en la que había instado a los corintios a evitar relacionarse con “los impuros”, aclarando que no se refería a las relaciones con gente de afuera de la iglesia, sino de adentro. Aparentemente aquella carta precanónica no fue suficiente para resolver los problemas, y por ello Pablo envió la carta que conocemos como Primera a los Corintios, que transparenta un intenso intercambio de información y comunicación que incluyó: en un sentido, las noticias enviadas por “los de Cloe”, la visita a Pablo en Éfeso de Estéfnas, Fortunato y Acaico, posiblemente portando una carta enviada por algún miembro o grupo de la comunidad cristiana

6 Bornkamm, *Pablo*, 111-122.

de Corinto; y, en el otro sentido, dos cartas de Pablo a los corintios, la “precanónica” y la Primera carta a los Corintios, anunciando además en esta última el envío de su “querido y fiel” colaborador Timoteo (1 Co 4,14 y 16,10), quien ya había sido parte del equipo misionero de Pablo en Corinto.

No hay por qué dudar que todas esas comunicaciones hubieran tenido un efecto benéfico en la congregación de Corinto, pero, aparentemente, no por mucho tiempo, debido a la llegada de predicadores cristianos ambulantes de origen judío que generaron nuevas disputas, y que pusieron en cuestión el apostolado de Pablo (2 Co 3,1; 10,12-18; 11,4-5.22-23; 12,11). A diferencia de la Primera carta a los Corintios, que a pesar de no haber sido verdaderamente la primera carta que Pablo les había escrito, se lee como una carta unitaria, la Segunda carta a los Corintios parece ser una compilación, más bien aleatoria, de varias cartas motivadas por la nueva ola de disturbios que desataron tales predicadores en la comunidad cristiana de Corinto.

Según la reconstrucción que propone Bornkamm⁷, la sección que abarca 2 Co 2,14 a 7,4 correspondería a una primera carta enviada en esta segunda etapa, cuando Pablo tuvo las primeras noticias, aún no tan alarmantes, de la agitación que se veía venir. Pero dicha carta no fue suficiente para neutralizar la influencia en la congregación de aquellos nuevos apóstoles, por lo que Pablo decidió realizar una visita rápida a Corinto que, aparentemente, resultó un verdadero fracaso. Debido a injurias recibidas por parte de un miembro de la congregación, que implicaban no solamente un ataque a su persona sino contra su misión apostólica, Pablo decidió volver inmediatamente a Éfeso (2 Co 2,5-11; 7,12).

7 Bornkamm, *Pablo*, 120-122, 307-310.

Tras esa desagradable experiencia, Pablo envió una nueva carta bastante dura, escrita “con muchas lágrimas” (2 Co 2,4), parte importante de cuyo texto parece estar recogido en los capítulos 10 al 13. El portador de esta carta parece haber sido Tito, enviado por Pablo para un nuevo intento de llevar a la comunidad de Corinto a un cambio de actitud. Impaciente por conocer el resultado de la visita de Tito, Pablo viajó a encontrarse con él en Macedonia, donde por fin recibió noticias alentadoras que lo llenaron de alegría (2 Co 7,5-7).

Conocidos los efectos positivos de su carta más dura y de la visita de Tito, Pablo decide escribir una última carta para sellar la reconciliación, cuyo texto parece encontrarse, al menos en parte, en 2Co 1,1–2,13 y 7,5-16. Entonces se dieron las condiciones para que Pablo realice su tercera visita más tranquila (2 Co 2,1), que ya había prometido en su carta más severa (2 Co 13,1).

Por lo tanto, la lectura crítica de la Segunda carta a los Corintios deja traslucir un proceso de comunicación e intercambio de información que, en un sentido, incluye cuatro cartas enviadas por Pablo a los corintios, dos visitas personales y, entre ambas, el envío de Tito. Sobre la comunicación en el otro sentido, en ese caso no se dan muchos detalles. Pero además de los informes que Pablo debe haber recibido de Timoteo (recordar su visita anunciada en 1 Co) y de Tito, y de lo que escuchó personalmente en su breve y convulsionada segunda visita, puede suponerse, tal como en el caso de la Primera carta, la recepción de diversas noticias de la congregación de Corinto, ya sea enviadas por carta o transmitidas por viajeros.

El análisis precedente permite concluir que para el apóstol Pablo, la comunicación del mensaje de salvación a quienes no lo han

recibido, o, habiéndolo recibido anteriormente, lo rechazaron, y la tarea de plantar o fundar comunidades cristianas en territorios o campos donde no existieran, demandaban relaciones cara a cara, es decir, una intensa comunicación *presencial*. Así lo evidencia su permanencia inicial por un año y medio en Corinto, y de unos dos años y medio en Éfeso, por citar únicamente los ejemplos mencionados en este artículo. Usando la terminología teológica actual, la *evangelización* es una tarea que supone predominantemente relaciones *presenciales*.

Una vez conformada una nueva comunidad cristiana, expresión local de la Iglesia *una*, la convivencia amorosa entre sus integrantes, no obstante sus diferencias de origen y la diversidad de sus dones, supone también relaciones predominantemente *presenciales*. Así se evidencia en toda la energía y pasión que Pablo, y sus colaboradores, desplegaron para resolver las fuertes tensiones que pusieron en jaque la convivencia interna de la congregación de Corinto. Aunque hasta aquí se ha dejado más bien entre paréntesis el contenido de las recomendaciones paulinas para resolver dichas tensiones, cabe una breve referencia a lo que Pablo escribe sobre la celebración de la Cena del Señor (1 Co 11,17-34): quien come el pan y bebe el vino “indignamente”, esto es, sin preocuparse por quienes no tienen lo suficiente para comer; o haciendo la vista gorda de las tensiones que dividen a la congregación, se hace reo o culpable del cuerpo y de la sangre del Señor (1 Co 11,27).

En 2 Co 1,1 Pablo precisa que escribe “a la Iglesia de Dios que está en Corinto, con todos los santos que están en toda Acaya”. Esto indica que Pablo supone que la congregación de la ciudad de Corinto está en contacto regular con las familias o pequeñas comunidades cristianas existentes al interior de la provincia. “Claramente Pablo

los está viendo como una unidad espacial. Él creaba *puntos de apoyo* misioneros, situados precisamente en los grandes empalmes del tráfico”⁸. Algo similar sugiere la afirmación de que, tras la ascensión de Jesús, “los discípulos salieron y predicaron en todas partes, y el Señor los ayudaba en la obra y confirmaba su palabra con las señales que la acompañaban” (Mc 16,20), con la que cierra el segundo final (16,9-20) del Evangelio de Marcos, que no aparece en los manuscritos más tempranos⁹. Posiblemente la referencia a la temprana predicación “en todas partes”, da cuenta de la evangelización, y la formación de comunidades cristianas, en los principales centros urbanos de las provincias de la *ecuméne* greco-romana, sobrentendiéndose que dichas congregaciones locales tenían la responsabilidad de la evangelización, y posterior cuidado pastoral, de la población del interior de sus respectivas provincias. Lo que interesa destacar aquí es que Pablo esperaba que los vínculos *presenciales* de cuidado mutuo, de preocupación pastoral, y obviamente de convivencia cristiana y comunión en el Señor, no se limitaran a la congregación residente en Corinto, sino que se extendieran al conjunto de “los santos” de toda la provincia de Acaya.

Pero para el acompañamiento, supervisión y fortalecimiento de las comunidades ya formadas, una vez que su vocación itinerante lo ha llevado a otro campo misionero, Pablo utilizaba profusamente otros medios o vías de comunicación que, metafóricamente, hemos llamado *virtuales*: sus cartas; el envío de sus colaboradores, que junto con desarrollar su propia acción pastoral presencial, se transforman en fuentes de información escrita mientras permanecían “en terreno”,

8 Eichholz, *El Evangelio*, 62.

9 Mortimer Arias y Juan Damián, *La Gran Comisión* (Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1994), 50.

u oral cuando retornaban para encontrarse con él; y la circulación de noticias y recados mediante hermanas y hermanos viajeros. Sin lugar a duda, las cartas sobresalen como el más poderoso de estos medios, como lo evidencia el hecho de que se hayan conservado y hayan sido compartidas con las demás iglesias locales, hasta que finalmente se integraron al canon del Nuevo Testamento. Evidentemente se trata de un tipo de comunicación distinta a la proclamación presencial inicial del Evangelio, que nosotros llamamos evangelización. Pero como lo explicita en Ro 1,15, Pablo ve su correspondencia con las comunidades cristianas como un aspecto integral de su misión de anunciar el Evangelio.

Solamente cuando situaciones complejas parecían exigirlo, Pablo volvía a privilegiar la comunicación presencial mediante una “visita a terreno”. Sin embargo, como lo demostró su segundo triste viaje a Corinto, no siempre el encuentro cara a cara resultaba más eficaz que la comunicación escrita para contribuir a la resolución de un conflicto.

Ya se ha indicado que Pablo, como la totalidad de los autores del Nuevo Testamento, ve a la comunidad cristiana de un territorio determinado como manifestación local de la única Iglesia de Dios. Por lo mismo, Pablo muestra una preocupación permanente no solo por la unidad dentro de las congregaciones, sino por la unidad de toda la Iglesia, y en particular por la unidad entre las iglesias locales del mundo gentil y la iglesia local de Jerusalén. En este sentido, Pablo utiliza tanto la comunicación presencial, como los diversos medios que hemos llamado virtuales, al servicio del fortalecimiento de la unidad de toda la Iglesia de Dios. El hecho de que Romanos, la única carta dirigida a una comunidad que no fue fruto de su ministerio, la use como una oportunidad para desarrollar más extensa y sistemáticamente su

comprensión del Evangelio, permite ver esa carta como un testamento de Pablo al servicio de la unidad de toda la Iglesia de Dios.

Esta preocupación de Pablo por la unidad de la Iglesia explica que en 1 Co 16,1-4, no obstante que toda la correspondencia con los corintios estuvo enfocada a la resolución de problemas internos de dicha comunidad, aborde un tema que trasciende a los corintios: la colecta en favor de los “santos”, es decir, los cristianos de Jerusalén. En el breve relato sobre la “asamblea de Jerusalén” que incluye Ga 2,1-10, Pablo omite cualquier referencia al llamado a los cristianos gentiles a abstenerse de lo sacrificado a los ídolos (Hch 15,28-29). En cambio, menciona que, aquellos que eran tenidos por columnas de la Iglesia, encomendaron a los cristianos gentiles tener siempre presente a los pobres (Ga 2,10). Se sobreentiende que Pablo se refiere a los pobres de Jerusalén.

La colecta que Pablo solicitó realizar el primer día de cada semana a la congregación de Corinto, como lo había solicitado antes a las iglesias de Galacia, fue su manera de responder a la solicitud hecha por los dirigentes de la iglesia de Jerusalén. Para organizar esta colecta, que ve como un signo concreto de la unidad entre las iglesias locales del mundo gentil y la iglesia de Jerusalén, Pablo hace también uso intensivo de los medios que hemos llamado *virtuales*, como lo muestran las referencias en sus cartas. Sin embargo, es tal la importancia que le asignó a aquel gesto de solidaridad ecuménica, que decidió viajar personalmente a Jerusalén para hacer entrega de dicha ofrenda (1 Co 16,4; Ro 15,25.29), no obstante los riesgos a los que se exponía¹⁰.

10 Bornkamm, *Pablo*, 78-80.

3. VOLVIENDO AL PRESENTE: LA COMPLEMENTARIEDAD ENTRE LO PRESENCIAL Y LO VIRTUAL EN EL PROCESO DE RE-IMAGINACIÓN DEL CONSEJO LATINOAMERICANO DE IGLESIAS

El uso de medios virtuales o no presenciales de comunicación en la vida de las iglesias no es nada nuevo. En América Latina, la radiodifusión evangélica se masificó ya a mediados del siglo XX¹¹, mientras que algunas décadas más tarde el masivo uso de la televisión llevó a hablar del surgimiento de una “iglesia electrónica”¹². Cabe notar que, en ambos casos, tales medios fueron utilizados para dimensiones de la vida de la Iglesia que en la praxis paulina fueron consideradas como esencialmente *presenciales*, como la evangelización y el culto cristiano. No resulta extraño que, ya entonces, se hubiera manifestado la preocupación de que la generalización de tales medios podría llevar, eventualmente, a la obsolescencia de los templos como lugar de reunión de las congregaciones locales.

Aquello que se temía se hizo realidad durante los dos últimos años, aunque transitoriamente, en el contexto de la pandemia. Pero ahora estaban disponibles las nuevas plataformas para realizar reuniones sincrónicas a distancia, mediante *Internet*. Tratándose de un periodo de emergencia sanitaria, se observó una tendencia mayoritaria a adaptarse

11 Dayton Roberts, “El movimiento de cooperación evangélica. De San José 1948 a Bogotá 1969”, en *Oaxtepec 1978: Unidad y Misión en América Latina*, ed. por Comité Editorial del Consejo Latinoamericano de Iglesias (San José: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1980), 45-64.

12 Hugo Assmann, *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina* (San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1987).

a estas nuevas formas de comunicación virtual. Los excepcionales actos de rebeldía de pastores y congregaciones, que insistieron en reunirse presencialmente durante los periodos de confinamiento, por lo general fueron duramente cuestionados dentro de los propios círculos eclesiásticos. Aunque la pandemia no ha terminado, a medida que se han ido generando condiciones y protocolos para una “nueva normalidad”, las congregaciones han comenzado paulatinamente a reunirse presencialmente, dando por sentado, en línea con la praxis paulina, que la iglesia local es, por su propia naturaleza, una comunidad que se nutre de vínculos presenciales.

También desde mucho antes de la pandemia, las TIC estaban siendo aprovechadas como instrumentos idóneos para el mismo tipo de relaciones y comunicaciones para las que Pablo usó diversos medios que en este artículo hemos calificado, metafóricamente, como *virtuales*. Evidentemente hay una diferencia enorme entre el poder, inmediatez (sincronía), y la posibilidad de verse, que ofrecen las actuales TIC, y los medios no presenciales utilizados por Pablo. Pero en ambos casos se ha buscado cultivar las relaciones y fortalecer los vínculos entre las iglesias locales y la Iglesia Universal. Dado el proceso histórico de fragmentación confesional de la Iglesia *una*, que marca otra diferencia significativa entre los tiempos de Pablo y los nuestros, actualmente el llamado a promover los vínculos entre las iglesias locales y la Iglesia Universal, involucra necesariamente el diálogo y el reencuentro entre las confesiones cristianas separadas. En otras palabras, en el presente las TIC aparecen como instrumentos idóneos para el desarrollo del movimiento ecuménico.

Pero hasta antes de la pandemia, el uso de las TIC se limitaba, predominantemente, a las comunicaciones involucradas en los procesos de planificación y convocatoria de eventos ecuménicos presenciales, y para la difusión y procesos de recepción local de

los resultados de tales eventos. Hasta ahora, el diálogo ecuménico propiamente ha sido visto como un proceso necesariamente *presencial*. Así ha sido en el caso de las asambleas del CLAI entre 1978 y 2013, en el nivel continental; o el caso del Consejo Mundial de Iglesias desde su fundación en 1948, y más recientemente del Foro Cristiano Global, en el nivel mundial, por poner solamente algunos ejemplos. Obviamente, ello ha demandado cuantiosos recursos económicos y enormes esfuerzos de planificación y logística. En el contexto de la creciente toma de conciencia sobre la realidad e impacto del cambio climático, hoy preocupa mucho más que antes la “huella de carbono” que genera cualquier reunión presencial internacional, con mayor razón cuando involucra la participación de algunos cientos o miles de personas provenientes de numerosos países.

Además de la crisis interna que afectó a las estructuras directivas y ejecutiva del CLAI, que no viene al caso analizar aquí, la severa disminución en la disponibilidad de recursos por parte de las agencias de cooperación ecuménica es uno de los factores que explica que no se haya realizado la que debió ser su VII Asamblea General Ordinaria. Fue en este contexto que su Junta Directiva, en consulta con las iglesias y organismos miembros, resolvió convocar a inicios de 2020 una Mesa Amplia para la Re-imaginación del CLAI, integrada por “dieciséis hermanas y hermanos, líderes y lideresas representativos/as de la diversidad del CLAI”, ocho titulares y ocho suplentes. El mandato que recibió la Mesa fue “trabajar propuestas a ser presentadas oportunamente a las Iglesias y Organismos Ecuménicos del CLAI, para la reafirmación del vínculo ecuménico y el testimonio conjunto de nuestras iglesias en América Latina con renovadas maneras de actuar en unidad en favor del Reino de Dios y su verdadera Justicia”¹³.

13 Carta del presidente en funciones del CLAI, 13 de abril de 2020.

Estaba previsto que el grupo titular iniciara el trabajo con un encuentro presencial, mientras que los y las suplentes actuarían virtualmente como un grupo de consulta y apoyo.

Sin embargo, la llegada de la pandemia hizo cambiar los planes. El trabajo de la Mesa debió realizarse en modalidad virtual desde sus inicios en abril de 2020, hasta la entrega de su propuesta a la Junta Directiva en septiembre de 2021¹⁴. En la práctica ello significó que la distinción entre titulares y suplentes perdió su razón de ser, y el número de integrantes a lo largo del proceso dependió, más bien, de las posibilidades que cada integrante tuvo para sostener el ritmo de trabajo, que en los períodos de mayor intensidad significó reuniones quincenales de aproximadamente dos horas de duración, además de las tareas de redacción, lectura y revisión de documentos que fueran necesarias entre una reunión y otra.

Lo que interesa destacar aquí es que, en gran medida, fue la propia experiencia de trabajo de la Mesa, y particularmente la evaluación positiva de las potencialidades del diálogo y trabajo colaborativo en modalidad virtual, lo que resultó tremendamente iluminador para imaginar un nuevo modelo de articulación ecuménica en América Latina y El Caribe. La experiencia no solamente resultó productiva y eficiente desde una perspectiva de costos y beneficios, o de su baja huella de carbono. También las relaciones de confianza y afecto que se fueron desarrollando entre sus integrantes, algunos/as de los/as cuales nunca se han conocido presencialmente, han sido también muy significativas.

14 Toda la información mencionada en el artículo sobre el trabajo y la propuesta de la Mesa Amplia de Re-imaginación del Consejo Latinoamericano de Iglesias, proviene del propio autor, quien fue convocado como integrante, originalmente suplente, de dicha instancia. Los elementos interpretativos del proceso y de la propuesta de la Mesa, son de su propia responsabilidad.

Aunque el análisis de la praxis paulina no haya sido parte de las deliberaciones de la Mesa, retrospectivamente puede observarse que su propuesta de un modelo de red, la Red CLAI, muestra mucha consistencia con la manera en que Pablo, y su equipo de colaboradores, complementaron las relaciones presenciales con las comunicaciones virtuales, a la distancia, en su quehacer misionero, pastoral y ecuménico.

En lugar de la pertenencia directa de las iglesias, confesiones o denominaciones, de cada país a una asamblea continental, se propone la creación y/o fortalecimiento de espacios de articulación nacional, en los que se privilegie las relaciones ecuménicas (diálogo, testimonio, celebración, diaconía, etc.) *presenciales*. De esta manera se evoca el apasionado esfuerzo paulino por promover la unidad, la colaboración y la comunión presencial, no solamente dentro de la congregación local, sino con la totalidad de “los santos” que pertenecían a la Iglesia de Dios en cada provincia.

En cambio, en el nivel continental, se propone aprovechar las potencialidades de los medios *virtuales* (TIC), para que el conjunto de las mesas nacionales pueda intercambiar recursos y experiencias, pero, sobre todo, articular una voz común frente a las realidades y desafíos del continente, como también para interactuar y dialogar con las demás expresiones orgánicas del movimiento ecuménico global. De esta manera se evoca el intenso y creativo uso de las vías de comunicación no presencial que Pablo tuvo a su disposición en su tiempo, para promover y fortalecer la frecuentemente frágil unidad de la Iglesia de Dios presente “en todas partes”.

No obstante, el dinamismo y apertura de una red permite que, cuando situaciones complejas lo requieran y los recursos disponibles, o factibles

de movilizar, lo permitan, se lleven a cabo acciones presenciales de alcance internacional. A modo de ejemplo, una situación crítica en un país integrante de la Red podría requerir el envío de una delegación ecuménica con la misión de manifestar presencialmente la solidaridad del conjunto de la Red. De esta manera se evoca la importancia crucial que Pablo le asignó a la colecta en favor de los santos de Jerusalén.

Cuando este artículo sea publicado, la Asamblea General Extraordinaria del CLAI, convocada en modalidad virtual para los días 25 y 26 de marzo de 2022, ya se habrá pronunciado aceptando o rechazando la propuesta de la Mesa de Re-imaginación. Las pre-asambleas, ya realizadas en modalidad virtual con una notable convocatoria (19 de febrero, Andina y Río de la Plata; 24 de febrero, Brasil; 26 de febrero, Mesoamérica, El Caribe y Gran Colombia), permiten anticipar la acogida de la propuesta y el inicio de una nueva fase del movimiento ecuménico en América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

- Arias, Mortimer y Juan Damián. *La Gran Comisión*. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1994.
- Assmann, Hugo. *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1987.
- Bornkamm, Günther. *Pablo de Tarso*. Salamanca: Sígueme, 1979.
- Centro de Estudios. *Impacto del Covid-19 en los resultados de aprendizaje y escolaridad en Chile*. Santiago: Ministerio de Educación, 2020. https://www.mineduc.cl/wp-content/uploads/sites/19/2020/08/EstudioMineduc_bancomundial.pdf
- Eichholz, Georg. *El Evangelio de Pablo*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Roberts, Dayton. “El movimiento de cooperación evangélica. De San José 1948 a Bogotá 1969”. En *Oaxtepec 1978: Unidad y Misión en América Latina*, editado por Comité Editorial del Consejo Latinoamericano de Iglesias. San José: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1980, 45-64.
- Santa Ana, Julio. *Ecumenismo y liberación*. Madrid: Paulinas, 1987.

Artículo recibido: 16 de marzo del 2022

Artículo aprobado: 6 de abril del 2022

Repensando la pastoral de la comunicación en la sociedad mediatizada

ROLANDO PÉREZ-VELA Y DENNIS A. SMITH*

Resumen: Este artículo aborda las implicancias y desafíos en la construcción de procesos y estrategias de comunicación desde las comunidades de fe en América Latina, en el contexto del proceso de mediatización de las prácticas y narrativas religiosas. Nos interesa revisar el modo como se ha concebido y construido el uso de los medios desde las organizaciones y comunidades vinculadas al campo evangélico, en el marco de las estrategias de apropiación del espacio público. Concluimos con algunas pistas para repensar la comunicación desde una perspectiva cristiana que contribuya a la construcción de la comunidad y la afirmación del bien común en el contexto de la sociedad mediatizada.

-
- * Rolando Pérez es Doctor en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), con maestría en Investigación de la Comunicación con enfoque en Medios y Religión por la Universidad de Colorado, EE.UU. Profesor asociado del Departamento de comunicaciones de la PUCP en Lima, Perú. Miembro del Grupo de Trabajo sobre Religión, neoliberalismo y poscolonialidad del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Miembro de la Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana (WACC). Contacto: rperez@pucp.edu.pe
 - * Dennis A. Smith es comunicólogo independiente dedicado a la investigación de medios, religión y cultura, y el surgimiento de nuevos fundamentalismos en la región. Expresidente de la Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana (WACC). Fue colaborador en misión de la Iglesia Presbiteriana (EUA) en América Latina por 43 años. Vive en North Bend, Oregon, Estados Unidos. Contacto: densmithfam@gmail.com

Palabras claves: mediatización religiosa, tele-evangelismo, comunicación profética.

Abstract: This article explores the implications and challenges of rethinking communication practices and strategies from Christian communities in Latin America, given the mediatization of religion in the region. Included is a re-reading of the way the use and appropriation of media has been conceived and constructed by evangelical organizations and denominations as pertaining to evangelistic processes and mission initiatives. We contrast the project of proselytizing tele-evangelism of the 80s with contemporary processes of mediatization within evangelicalism. We conclude with suggestions for re-thinking a proposal for a communication pastoral from a Christian perspective that seeks to build a sense of community, inclusive practices and an affirmation of the common good in the context of a mediatized society.

Keywords: mediatization of religion, tele-evangelism, prophetic communication.

INTRODUCCIÓN

El contexto contemporáneo está marcado por un intenso proceso de mediatización no solo por el uso y la apropiación de las tecnologías, sino también porque muchas de nuestras prácticas se construyen desde la lógica y la racionalidad mediática, en términos del modo como nos visibilizamos, como generamos nuestras representaciones públicas, como interactuamos con los otros, como construimos nuestros discursos y retos. De este modo, los medios de comunicación se han convertido hoy en uno de los escenarios importantes de representación de lo social, en espacios de configuración

de las identidades y campo privilegiado desde el cual se construyen las agendas públicas, así como la incidencias culturales y políticas.¹

Sin embargo, aun asistimos a una crisis comunicacional que da cuenta de la configuración de una suerte de cultura mediatista que alimenta los etnocentrismos e individualismos contemporáneos y, por consiguiente, genera barreras para los procesos de comunicación, o sea, para la construcción de comunidad. En este sentido, el sobredimensionamiento de la producción y el consumo mediático digital, que la virtualidad ha acrecentado en este tiempo, trae consigo la emergencia de una suerte de cultura de la hipervisibilidad y del hiperconsumismo que abona a la eliminación de las alteridades y somete al otro a la teleología del provecho y del cálculo económico.² La cultura de la sobremediatización de la vida cotidiana y el difusionismo de los mensajes vuelve a reactivar prácticas de anti-comunicación, porque genera barreras que impiden construir una sociedad sin brechas y constructora de puentes de comunicación para la inclusión social.

En el campo religioso, la cultura del mediatismo difusionista no es nuevo y es importante revisarlo para mirar sus implicancias actuales. El peregrinaje misiológico de las iglesias, y particularmente de los grupos ligados el protestantismo evangélico, estuvo acompañada de estrategias comunicacionales en donde el uso y la apropiación de los medios constituyó un factor central de la incidencia religiosa. En este artículo hacemos referencia al fenómeno del tele-evangelismo de los 80s en América Latina, que correspondió a una estrategia comunicacional que

1 Rolando Pérez, “Repensando la comunicación en el contexto de la sociedad mediatizada”, en *Universidad cristiana renovada: Educación superior, identidad cristiana e incidencia pública en América Latina*, ed. por H. Fernando Bullón y Ruth Padilla Debrost (Buenos Aires: Kairos, 2022), 193-202.

2 Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto*, (Barcelona: Herder, 2017).

incorporó el uso y la gestión de las tecnologías mediáticas para difundir y legitimar las creencias, poniendo el acento en el conversionismo individualista y en el discurso evangélico mesiánico. Su estrategia puso en relevancia el mensaje y sus efectos, pero no las necesidades, las demandas cotidianas y contextuales de la gente.³

A partir de esta revisión histórica, planteamos la necesidad de repensar las estrategias contemporáneas en relación a la pastoral de la comunicación no solo desde los espacios y escenarios que construyen los medios, sino también desde las otras mediaciones sociales y culturales que nos invitan a considerar la complejidad de la sociedad latinoamericana, cada vez más diversa y plural.

Precisamente, este es el sentido de nuestro artículo. Queremos poner la atención en el análisis de las lógicas comunicacionales desde las que las iniciativas misioneras y proyectos de expansión de las iglesias afirmaron sus prácticas de evangelización e incidencia pública en nuestra región. En contraste con las propuestas difusionistas y proselitistas de la comunicación queremos plantear los desafíos que plantea la construcción de una pastoral desde los nuevos areópagos, los nuevos espacios de construcción de lo público. Nuestra intención es que el análisis y las reflexiones que aquí planteamos nos desafíen a repensar los proyectos de comunicación, desde la perspectiva cristiana, en clave profética y ciudadana, que implica la construcción de comunidad, la afirmación de las alteridades, la visibilidad de relatos alternativos a las narrativas fundamentalistas y la animación de una espiritualidad que genere paz con justicia y no violencia, amor y no odio: vida plena.

3 Dennis A. Smith, "Religion and the Electronic Media in Latin America: A Review" (Ponencia presentada en Conference of the Latin American Studies Association, Washington DC, 2001).

1. LA COMUNICACIÓN Y EL PODER EN LA SOCIEDAD MEDIATIZADA

Desde siempre, la humanidad se ha valido del lenguaje, los gestos y otros sistemas simbólicos para crear significados en común. Sin la comunicación no habría vida. La creación fue, y sigue siendo, un acto de comunicación. La comunicación fue, y sigue siendo, un acto de creación⁴.

La comunicación puede promover la vida en común, permitiendo a personas de distintos trasfondos culturales y de diversas maneras de creer comprenderse mutuamente y relacionarse con lo/as demás. La historia da cuenta que las prácticas de comunicación han fortalecido la capacidad de nuestras comunidades para responder a amenazas contra la vida y abogar a favor de las personas invisibilizadas, oprimidas y excluidas. La construcción comunitaria es esencial en los procesos de comunicación, porque “se desliga de cualquier intención o procedimiento instrumentalista para ceder paso a la solidaridad que es lo que garantiza la participación real y efectiva de lo/as integrantes de una comunidad, que se organiza y articula alrededor de lo común”⁵.

De este modo, cuando nos referimos a la comunicación, hablamos esencialmente de un modo de estar en comunidad, de construir comunidad, de ser comunidad. No puede haber comunicación sino

4 Dennis A. Smith, “Dreaming of the Common Good”, *Media Development* 68, n.º 1 (2022): 11.

5 Romeu Aldaya, “Diálogo y Comunidad: Acercamientos y Retos en Torno a la Comunicación Intercultural”, *Intercultural Communication Studies* 21, n.º 1 (2012): 1.

en comunidad. Por ello, comunicarse es también un modo de ser, pues la comunidad no está petrificada⁶.

La comunicación propicia la interacción social, construyendo así la vida en común. En el proceso de la comunicación los sujetos interlocutores proyectan sus subjetividades y percepciones del mundo interactuando desde sus lugares de construcción de sentido. Dicha interacción puede ser comprendida como el intercambio y la negociación del sentido entre dos o más participantes situados en contextos sociales⁷.

Desde este enfoque, la pregunta por “el otro” adquiere una especial relevancia, porque nos interpela a pensar en el reconocimiento a su derecho de existir y la afirmación de su dignidad, eliminando la estigmatización de aquel que es distinto. Es decir, aquella pregunta que no apele –como diría Rossana Reguillo– a la historia como coartada inmovilizadora y sea capaz de incorporar los “datos” del contexto y los “paisajes” de la realidad de un modo tal que se reconstruyan sentidos de comunidad y relaciones que deslegitiman la exclusión. En ese sentido,

la tarea es cultural y es política, es decir, es un proyecto intelectual que demanda, como sostiene [Pierre] Bourdieu, combatir desde las trincheras del pensamiento “las doxas” o el pensamiento consagrado y nunca reflexivo; verdades irrefutables y nunca cuestionadas, que, como “fantasmas sociales”, están ahí sin ser vistas y son el principal obstáculo para el pensamiento libre (y complejo). En

6 Sudan Sel, ed. *La comunicación mediaticizada: hegemonías, alternativas, soberanías* (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: Buenos Aires, 2009).

7 Marta Rizo, “La interacción y la comunicación desde los enfoques de la psicología social y la sociología fenomenológica. Breve exploración teórica”, *Análisis* 33 (2006): 47.

el fondo, la complejidad radica en tratar de comprender el poder de las representaciones [...] exige comprender nuestras propias representaciones del poder⁸.

Desde esta perspectiva, en el proceso de construcción de significados comunes, las comunidades construyen un espacio público desde la lógica del reconocimiento de lo diverso y lo plural. Desde la construcción del espacio público, las comunidades van desarrollando su propio concepto del bien común, construyendo los cimientos para una vida compartida, afirmando valores éticos y estéticos, estableciendo normas, creando sistemas para asegurar la transparencia en gestionar lo público, e incidiendo a favor de políticas públicas que promueven y defienden los derechos.

Crear significados en común no es fácil. Requiere un salto de fe. Presupone cierta apertura, cierta vulnerabilidad, cierta generosidad de espíritu. Es arriesgado porque la diferencia y la diversidad, cualidades que enriquecen a la vida generando textura, complejidad y complementariedad, también pueden generar confusión y conflicto. Diferencias de todo tipo –clase, género, edad, etnia/cultural/raciales, estatus social, entre otros muchos– pueden causar desencuentros, tanto a nivel individual como a nivel de la colectividad. Nunca podemos olvidar que la mentira y la mala fe también forman parte de la experiencia humana.

Desde siempre, las élites de turno han comprendido que consolidar su poder político, económico y cultural presupone ejercer cierto control sobre la comunicación. Han luchado para controlar el acceso y definir

8 Rossana Reguillo, “El otro antropológico. Poder y representación en una contemporaneidad sobresaltada”, *Análisi* 29 (2002): 78.

los términos de divulgación y distribución de los sistemas simbólicos construidos por la humanidad. Plataformas mediáticas emergentes como Facebook y WhatsApp, YouTube y TikTok son apenas algunos de los escenarios más recientes de esta lucha histórica.

Esta lucha se manifiesta en todos los campos de la cultura humana. Las élites económicas buscan hegemonizar los sistemas simbólicos y las plataformas mediáticas para maximizar su dominio sobre mercados comerciales, pero también sobre el imaginario social. Las instituciones religiosas buscan sacralizarlas, reservando para sí el poder designar intermediarios autorizados para condicionar y controlar acceso a lo sagrado. Las élites político-militares se han esforzado por establecer los términos del discurso público, y definir los límites de la expresión pública, consolidando, protegiendo y expandiendo siempre su propio poder.

Con frecuencia, para consolidar su control, los que detentan el poder emplean las plataformas mediáticas para estigmatizar o incluso criminalizar la diferencia. Ejemplos claros vemos en la representación en medios oficiales de los pueblos indígenas de la región amazónica que buscan defender sus tierras ancestrales de terratenientes y de la industria minera, de la comunidad Uigur en Xinjiang, de jóvenes afroamericanos insistiendo que “Black Lives Matter”, o de jóvenes de identidad no binaria que luchan por descubrir y celebrar su identidad.

De este modo, como sostiene Garcia Canclini, la organización de la sociedad se construye desde la lógica de una articulación algorítmica imaginada como neutral, que supone una suerte de “reformato” del poder económico-político, redefiniendo el sentido social: los hábitos, el significado del trabajo, del consumo y de la comunicación,

reconfigurando el sentido de la convivencia y de las interacciones sociales⁹.

La digitalización y tecnologización de la sociedad globalizada construye un espacio desde el que se construye el poder. Así, los sectores estigmatizados buscan utilizar las plataformas mediáticas para construir su representación identitaria, buscando expresar su ser comunidad. En estos casos, el poder acceder a dichos medios, representarse en términos propios, y expresar sus reivindicaciones es, literalmente, una cuestión de vida o muerte. Quedarse excluidos de las plataformas mediáticas –los espacios públicos comunes donde se reconstruyen las identidades y representaciones públicas– es quedarse silenciados e invisibilizados.

Pero nunca han logrado ejercer un control completo. A pesar de todos los artificios empleados por los sistemas de poder, la humanidad –incentivada por el Espíritu del Creador– siempre ha encontrado cómo resistir a la tiranía, cómo construir un poder alternativo y de resistencia profética frente al poder opresor, cómo expresar sus sueños para que se materialicen en manifestaciones concretas de justicia y amor. Los medios existentes –aunque queden en manos privadas u “oficiales” y persiguiendo fines lucrativos y sectarios– no dejan de ser espacios públicos donde las comunidades dan rienda suelta a sus impulsos creativos, construyendo identidades propias y significados en común en y desde la diversidad.

Sin embargo, es importante reconocer que las plataformas mediáticas se constituyen en espacios en donde se ha legitimado

9 Néstor García Canclini, *Ciudadanos reemplazados por algoritmos* (San José: Universidad de Costa Rica, 2020).

la cultura consumista neoliberal que mide el valor del ser humano en función de su capacidad de consumo y que busca perpetuar las relaciones de poder construidas desde la lógica de la competencia, y no de la reciprocidad. La sociedad de consumo cultiva una cultura del deseo que promete a cada persona la gratificación instantánea, estimulando visiones seductoras que ofrecen estatus y pertenencia a la colectividad por medio del consumo de bienes, ideas, y servicios que anulan o resquebrajan los sentidos de comunidad. Este énfasis en el consumo individual y la gratificación instantánea ha generado un imaginario social donde tanto los poderosos como la población en general han sido consumidos por el poder del capital económico.

Esta ideología consumista ha calado tan profundamente en nuestras comunidades de hoy que muchas personas –incluyendo a los políticos y otras personas que nos representan en espacios de gestión y poder– han perdido la capacidad de imaginar otros sistemas económicos u otras formas más humanizadoras de construcción de la sociedad. Adicionalmente, hoy se observa un creciente sentido de tribalismo expresado en desconfianza y miedo hacia “los otros”. La polarización y fragmentación actual hacen cada día más difícil relacionarse con personas que no pertenecen a la tribu de uno. El deterioro de los espacios públicos hace más difícil imaginar el bien común. Lo que observamos es, como sostiene Byung Chul Han, una creciente comercialización y mercantilización de la cultura, que trae como consecuencia la destrucción de la comunidad afirmada en la reciprocidad y la interacción democrática. Lo que se construye es una suerte de “comunidad mercantil”¹⁰.

10 Byung-Chul Han, *No-cosas* (Barcelona: Penguin Random House, 2021), 31.

2. LOS MEDIOS Y LAS NARRATIVAS RELIGIOSAS DESDE EL CAMPO EVANGÉLICO

El siglo XIX vio el rápido crecimiento del movimiento independentista en el Nuevo Mundo. Los próceres de los emergentes Estados latinoamericanos participaban activamente en los debates políticos en Europa y Estados Unidos, observando el crecimiento del pensamiento económico y político liberal y su énfasis en la democracia representativa, el Estado de derecho, un Estado laico y la economía de mercado. Aparte, el positivismo postulado por Auguste Comte y John Stuart Mill ayudó a fomentar, en los proyectos revolucionarios latinoamericanos, la convicción de que la promoción de la ciencia, la educación y la tecnología vislumbraba un futuro lleno de promesas para la región.

En estos mismos años, las grandes corporaciones misioneras protestantes, especialmente las estadounidenses, empezaron a enviar misioneros a América Latina. La fe protestante propuesta por dichos grupos demostraba un acercamiento decididamente liberal a la práctica religiosa. No es de sorprenderse, entonces, que surgieron intereses en común y –en algunos casos– alianzas de facto entre una emergente clase política liberal latinoamericana y las empresas misioneras del Norte.

En contraste, en la época colonial, el catolicismo romano se había posicionado como el defensor de la tradición religiosa conservadora importada de Europa y de un sistema político-económico imperial que, en el siglo XIX, estaba en franco deterioro. Al catolicismo, como religión oficial de los imperios español y portugués, se le había encomendado la tarea de fomentar la identidad religiosa de

las colonias, sustentar el orden político y económico establecido, y marcar claramente las diferencias entre colonizado y colonizador.

Las dos tradiciones demuestran acercamientos distintos a la comunicación. La innovación comunicativa por excelencia del catolicismo la encontramos en las grandes catedrales construidas a partir de los tiempos medievales. Estos impresionantes edificios fueron diseñados como verdaderos emporios comunicativos, escuelas simbólicas para comunidades analfabetas: los vitrales y las estatuas, los cuadros, murales y capillas *memento mori* fueron tecnologías dedicadas a la catequesis. Así como también las columnas con sus gárgolas y ángeles, la audacia visual de sus capiteles, el aroma del incienso, el sonido del canto y de las campanas, la luz tenue de las velas, el sabor de la hostia. Es de recordar que la misa se celebraba en latín y que el estudio de los textos sagrados estaba limitado a cierta élite que dominaba este idioma. Para la iglesia católica colonial, la comunidad se entendía en función de la centralidad de una vida sacramental hegemonizada por la institución religiosa.

En contraste, los seguidores de la reforma protestante huían de lo intangible y elusivo de la comunicación audiovisual y multisensorial. Optaban, más bien, por un culto celebrado en un espacio austero y centrado, no en el misterio eucarístico, sino en el sermón, un discurso religioso basado en un texto sagrado. Por eso, el clero protestante se hallaba en la necesidad de construir estrategias retóricas lógicas y persuasivas para animar a su feligresía. Con la reforma protestante se empezó a entender la salvación menos en términos de un proyecto que abarcaba a toda la comunidad y más en términos individuales. Con su énfasis en la democratización del acceso a los textos sagrados, rápidamente los protestantes se dedicaron a la traducción de la Biblia a los idiomas locales y a la producción de literatura devocional.

Hasta la fecha, ambas tradiciones, tanto la católica como la protestante, viven con la tensión de saber que son proyectos foráneos que, en su momento, han servido a las agendas de imperios extranjeros.

El proceso de mediatización de las prácticas religiosas en el mundo protestante tiene su antecedente en el modelo del proselitismo mediático, como parte del proyecto evangelizador de la época. Precursora de la incursión evangélica radial la constituye la emblemática emisora HCJB (*Hoy Cristo Jesús Bendice*), conocida como “La Voz de los Andes”, cuyas primeras transmisiones se realizaron el 25 de diciembre de 1931, desde la ciudad de Quito, Ecuador. HCJB pronto amplió su capacidad de transmisión y cobertura, convirtiéndose en una estación de alcance más allá de las fronteras ecuatorianas. En la misma línea comunicacional de HCJB, ubicamos a *Radio Trans Mundial* (RTM), que en 1964 comenzó sus transmisiones para El Caribe y América del Sur desde la isla de Bonaire.

Las iniciativas misioneras de esta época trajeron consigo no solo el soporte económico y tecnológico para la construcción de proyectos mediáticos de evangelización –inicialmente ligados a la gestión y la producción radiofónica–, sino también un determinado paradigma comunicacional basado fundamentalmente en la lógica de la transmisión mediática del discurso evangélico. Desde esta perspectiva, la radio se convirtió en uno de los medios privilegiados para poner en práctica los proyectos conversionistas y proselitistas que la acción misionera de esta época trajo consigo.

Un optimismo tecnológico llegó a formar parte del ideario religioso desde el cual se construyeron las empresas misioneras que surgieron en el siglo XX. Los estadounidenses llegaron a considerar que su rápida mecanización e industrialización formaba parte integral de

su misión sagrada de salvar a la humanidad. En esta línea, Quentin Schultze, plantea lo siguiente:

Si existían almas inconversas condenadas al infierno, como asevera la mayoría de los misioneros, urgía aprovechar todas las tecnologías de comunicación y de transporte lo antes posible para fines evangelísticos [...]. Los evangélicos interpretan el significado de la radio y la televisión a partir del optimismo tecnológico americano¹¹.

En 1979, Ben Armstrong, director ejecutivo de la *National Religious Broadcasters*, escribió un libro bajo el título, “La iglesia eléctrica”. Con marcado triunfalismo, Armstrong proclamó que:

La radio y la televisión habían derribado las murallas de tradición y restaurado condiciones muy parecidas a las que existían en la iglesia primitiva. Pronosticó Armstrong que esta nueva *iglesia eléctrica* se convertiría en una expresión nueva y revolucionaria de aquella iglesia testificadora que existía hace veinte siglos¹².

Uno de los primeros ideólogos y defensores de la religión electrónica fue Eugene Bertermann de *La Hora Luterana*, patrocinado por el conservador Sínodo de Missouri. Declaró Bertermann en 1949 que:

Aquellos cristianos que mantienen una visión cristocéntrica de la historia sostienen correctamente que nuestro Padre Celestial permitió el descubrimiento de la radio y la televisión, primera y principalmente,

11 Quentin J. Schultze, “The Mythos of the Electronic Church”, *Critical Studies in Mass Communications* 4, n.º 3 (1987): 249.

12 Quentin J. Schultze, *Keeping the Faith: American Evangelicals and the Media in American Evangelicals and the Mass Media* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 32.

para la diseminación de su Evangelio Salvador¹³.

Quentin Schultze observaba que “la llamada iglesia electrónica creó una clase especial de clérigos proféticos que reclamaban un conocimiento especial y una visión espiritual del poder que las modernas tecnologías de la comunicación propiciaban”¹⁴.

En el caso de América Latina, la iglesia electrónica llegó a constituir una especie de iglesia paralela a las congregaciones comunitarias que, construyendo una suerte de movimiento para eclesiásticos construido desde los códigos de la cultura de masas¹⁵.

De hecho, durante su apogeo en los años 80, la iglesia electrónica estadounidense ofreció una seria competencia a las iglesias locales de América Latina. En 1985, un estudio coordinado por Dennis Smith sobre el impacto de las transmisiones religiosas estadounidenses en creyentes protestantes y católicos centroamericanos reveló que el 70% de los encuestados señalaba que las enseñanzas de Jimmy Swaggart eran más útiles en su vida diaria que las de los medios de comunicación masivos, y calificaban a dichos programas como instrumentos de “bendición espiritual” y “consuelo”, así como de “curación” y “una bendición para la vida familiar”.

Sin embargo, resultó curioso observar que el público no confiaba necesariamente en estos predicadores. Cuando se preguntó a las personas entrevistadas si Jimmy Swaggart, Luis Palau y el Hermano

13 Schultze, “The Mythos of the Electronic Church”, 249.

14 Schultze, “The Mythos of the Electronic Church”, 253.

15 Rolando Pérez, *La iglesia y su misión en la opinión pública en Iglesias, medios y estrategias de evangelización* (Buenos Aires: Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana-América Latina, 1997).

Pablo merecían su confianza, sólo el 40% respondió afirmativamente. Evidentemente, la confianza no fue un requisito previo para ser portador de las referidas bendiciones¹⁶.

El dominio de los evangelistas de los medios de comunicación estadounidenses duró poco. Una combinación de los problemas personales y legales que sufrieron Jimmy Swaggart y Jim Bakker en 1987 y 1988, la caída del Muro de Berlín en 1989, y las innovaciones en la comercialización de bienes simbólicos desarrolladas por los evangelistas mediáticos brasileños en los años 90 condujeron al fin del monopolio estadounidense de la religión electrónica en América Latina.¹⁷

En 1989, Edir Macedo, obispo de la Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) hizo un audaz intento de competir directamente con los medios comerciales. Pagó 45 millones de dólares por tres canales de televisión en Brasil, un ejemplo pionero de cómo algunos empresarios de la fe pasaron de la producción de programas religiosos a entrar en competencia directa con los medios comerciales, peleando un espacio de la construcción de la cultura de masas¹⁸.

Sin embargo, es importante mencionar la ligazón clara entre la propuesta del tele-evangelismo proselitista de los años 80 y el discurso de los ministerios y redes de comunicación que emergieron en años

16 Dennis A. Smith y Adolfo Ruiz, "Impacto de la programación religiosa difundida por los medios electrónicos en la población cristiana activa de América Central en Pastoralía", *Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales* 18 (1987): 147-155.

17 Dennis A. Smith, "The Gospel According to the United States: Evangelical Broadcasting in Central America", en *American Evangelicals and the Mass Media*, ed. por Quentin J. Schultze (Grand Rapids: Academic Books, 1990), 289-306.

18 Pérez, *La iglesia y su misión*, 19.

recientes. Ambos mantienen el modelo difusionista de la comunicación, a través del cual se pone énfasis en el mensaje y sus efectos, pero no en las necesidades, demandas cotidianas y contextuales de la gente.

Igualmente, es importante mencionar que esta corriente mediática evangélica tiene una cercana conexión con los sectores que hoy entran a la esfera política, construyendo las demandas sociales incluidas en su agenda religiosa a partir de una cosmovisión teocrática del poder público, desde la cual “se asume que los gestores de la fe tienen un imperativo moral o un mandato cultural [mesiánico] para extender su dominio religioso sobre todas las estructuras de la sociedad”.¹⁹

En el contexto actual, la apropiación mediática por parte de los actores evangélicos pone énfasis en la apropiación del espacio público. Este es el caso de los grupos vinculados al conservadurismo evangélico, quienes –en su afán por obtener una presencia pública significativa, trascender la marginalidad e incidir en las esferas de poder– han empezado no solo a interesarse por el debate público en torno a determinados problemas sociales sino también a re-crear sus estrategias de evangelización y de relacionamiento con actores de la sociedad política y la sociedad civil. Buscan generar nuevas maneras de levantar su voz públicamente, así como también incorporar en sus ritos y celebraciones religiosas el tratamiento de los temas y problemas que aparecen en la agenda pública.

Aun cuando conservan su estrategia comunicacional proselitista y conversionista, la mayoría de los grupos conservadores consideran a los medios ya no solo como instrumentos para la difusión mecánica

19 John R. Pottenger, *Reaping the Whirlwind: Liberal Democracy and the Religious Axis* (Washington D.C.: Georgetown University Press, 2007), 77.

de sus creencias, sino como espacios para construir su legitimidad pública, desde los cuales buscan visibilizar sus prácticas y discursos, interactuar con otros actores de la sociedad secular, así como incidir en los espacios de poder.²⁰

Lo que observamos es un claro desplazamiento de los usos tradicionales de los medios por parte de los grupos religiosos hacia nuevas formas de apropiación de los espacios que los medios construyen en la esfera pública. Por un lado, los fieles han diversificado sus prácticas de consumo religioso mediático. Por otro lado, los líderes religiosos han construido nuevas formas de interlocución con otros actores que transitan más allá de los territorios eclesiásticos tradicionales. Las nuevas estrategias de comunicación construidas desde los liderazgos religiosos incluyen la apropiación de las plataformas mediáticas como uno de los ejes centrales de su interlocución con lo público.

Estos cambios y resignificaciones de las prácticas religiosas se pueden observar no solo a nivel de la reconstrucción de los ritos religiosos, sino también en cómo se construyen los nuevos sentidos de pertenencia a las comunidades de fe. Simultáneamente, surgen nuevas formas para legitimar la representación de la autoridad religiosa en un contexto de intensa pluralización del mercado de las creencias²¹.

20 Rolando Pérez, “Del difusionismo proselitista a la interlocución pública: Las transiciones comunicacionales del protestantismo latinoamericano”, en *¿Hacia dónde va el protestantismo en América Latina?: Una visión multidisciplinaria y prospectiva a los 500 años de la Reforma*, ed. por Fernando Bullón y Nicolás Panotto (Buenos Aires: Kairos, 2017), 471-490.

21 Stig Hjarvard, “The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change”, *Northern Lights* 6 (2008): 9-26; Stewart Hoover, “Complexities: The Case of Religious Cultures”, en *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, ed. por Ludby Kunt, 123-138 (London: Peter Lang, 2009).

Los estudios de Stewart Hoover, Stig Hjarvard y Heidi Campbell²² avizoran esta convergencia entre el mundo de los medios y el de lo religioso. Hoover planteaba que tanto la religión como los medios podrían constituirse en campos desde los cuales los individuos pueden interactuar construyendo símbolos y prácticas culturales para darle sentido a sus narrativas y prácticas de espiritualidad en la vida cotidiana.

Por su parte, Stig Hjarvard sostuvo que los medios modernos no solo presentan o informan sobre temas religiosos. También cambian las ideas y la autoridad de las instituciones religiosas y alteran las formas en que las personas interactúan entre sí cuando abordan los temas religiosos. Esto supone la reconfiguración de los sentidos de pertenencia de los fieles a las instituciones y comunidades religiosas, la cual genera espacios desde los cuales los fieles o creyentes pueden interactuar o negociar entre múltiples, complejos y variados significados de espiritualidad²³.

Esta convergencia se puede notar hoy en el modo como las prácticas religiosas mediatizadas dan cuenta que la cultura de los medios ha sido incorporada al rito religioso y que la propia ritualidad religiosa emerge y se legitima en la escena pública, a través de los medios. De este modo, se puede apreciar cómo las prácticas y discursos religiosos discurren con mayor fluidez por los espacios mediáticos.

Los estudios de Heidi Campbell muestran cómo la religión digital está propiciando el surgimiento de nuevos líderes religiosos y nuevas comunidades de fe que se desterritorializan constantemente. Este

22 Heidi Campbell, *When Religion Meets New Media* (Londres: Routledge, 2010).

23 Hjarvard, "The mediatization of religion".

proceso de perder un sentido de pertenencia a un territorio específico con sus idiosincrasias autóctonas incide no solo en la reconfiguración de los roles de los creyentes sino también de la reconfiguración de las estructuras de autoridad y los patrones de organización, sobre los cuales tradicionalmente se han afirmado las iglesias y grupos religiosos. Observa Campbell que las comunidades religiosas están desarrollando negociaciones estratégicas con las nuevas formas desterritorializadas que las redes sociales mediáticas están propiciando, respecto a la apropiación de las creencias²⁴.

A nivel latinoamericano, las investigaciones sobre la mediatización religiosa²⁵ muestran una enorme variedad en el uso y la apropiación de los medios para legitimar los saberes y prácticas religiosas, como son los programas y televisivos que continúan produciendo las iglesias, la construcción de nuevas comunidades religiosas que se construyen en las redes sociales, las ritualidades cívico-religiosas, los santuarios de devoción masiva, las industrias de la música religiosa en todas sus variedades, los conciertos evangélicos masivos, etc.

24 Campbell, *When Religion Meets New Media*.

25 Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”, *Desacatos* 18 (2005): 53-70; Magali do Nascimento Cunha, *A Explosão Gospel. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico contemporâneo* (Rio de Janeiro: Mauad, 2007); Luis Ignacio Sierra, “Mercadeo celestial: Marketing musical religioso”, en *Industrias culturales, músicas e identidades. Una mirada a las interdependencias entre medios de comunicación, sociedad y cultura*, ed. por José Miguel Pereira, Mirla Villadiego y Luis Ignacio Sierra, 185-200 (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008); Rolando Pérez, “Media and the Re-signification of Social Protest, Change and Power among Evangelicals: The Peruvian Case” (Tesis de maestría, School of Journalism and Mass Communication of the University of Colorado, 2009); Joaquín Algranti, *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas* (Buenos Aires: Biblos, 2013); Renée de la Torre, “Los retos de la videogracia para repensar la laicidad en México”, en *Sacralización de la política y politización de lo sagrado*, ed. por Roberto Blancarte, Pauline Carpevielle y Mariana Molina, 35-73 (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022).

José Ignacio Sierra, observa para el caso brasileño católico la amplitud, densidad y movilidad de la industria musical religiosa:

El marketing musical religioso, dentro del cual se incluyen todas las corrientes religiosas, se ha insertado dentro la estrategia de una “economía del contacto mediático”, por la vía de un “contrato musical” implícito que, mediante imaginativos recursos empresariales, pretende abarcar el mayor número de consumidores de ese tipo de productos simbólico-religiosos. Sigue prevaleciendo el circuito de troca simbólico-comercial: demanda-oferta-consumo-demanda. Los conceptos empresariales y administrativos se están consolidando en verdaderas compañías multinacionales católicas gerenciadas por laicos que, involucrados en el negocio de la comercialización musical religiosa, difunden productos y servicios en serie para millones de consumidores católicos en el mundo. A la par de nuevos ritmos y melodías religiosas van surgiendo nuevos actores musicales, en nuevos escenarios, con nuevas formas de expresión musical de petición y alabanza²⁶.

En esa misma línea, investigando el campo evangélico brasileño, Magali Cunha observa que se construye una suerte de religiosidad mediática alrededor de la denominada industria de la música góspel, que no solo amplía el espectro de consumidores de los bienes religiosos más allá de las iglesias, sino que genera al mismo tiempo cambios significativos en la propia liturgia tradicional y los demás rituales practicados por los feligreses.

De igual modo, Cunha observa que otro ámbito importante que ha surgido en la década del 2000 es la creciente presencia de la religión

26 Sierra, “Mercadeo celestial”, 187.

digital. Esto se ve a través de los numerosos sitios web institucionales y una multitud de páginas de internet y cuentas de medios sociales, de diferentes grupos. En esta línea, la publicidad institucional y la creación de un mercado religioso a través de la oferta/venta de productos están aumentando su presencia e importancia²⁷.

En esta misma línea, Joaquín Algranti constata que los actores religiosos contemporáneos construyen una suerte de industrias comunicacionales de las creencias religiosas, constituyéndose en agentes económicos de bienes culturales, como editoriales, productoras musicales, discográficas, santerías, etc. Según Algranti, el *merchandising* religioso les permite ampliar el universo de los potenciales consumidores-creyentes de los bienes culturales que producen, para lo cual desarrollan una estrategia comunicacional que crea mercancías [...] para cada perfil de creyente²⁸.

En el caso mexicano, Renée de la Torre observa que “uno de los rasgos característicos de las nuevas maneras de comunicar y de generar conocimiento ha sido la prevalencia de la imagen como soporte del lenguaje y que va restándole importancia al lenguaje oral –propio de la transmisión cultural de las sociedades tradicionales– y al lenguaje escrito –que permitió el desarrollo de la modernidad y la creación de comunidades imaginadas como la nación–”²⁹. De la Torre observa que la cultura de la imagen está generando una nueva lógica de producción religiosa mediática –que ella ha denominado *video-gracia*– que estaría sustituyendo los símbolos y contenidos de

27 Magali do Nascimento Cunha, “Media, Religion, and the Fabric of Culture and Communication in Contemporary Brazil”, en *Media and religion: The global view*, editado por Stewart M. Hoover y Nabil Echchaibi, 125-140 (Berlín: Walter de Gruyter, 2021).

28 Algranti, *La industria del creer*.

29 De la Torre, “Los retos de la videogracia para repensar la laicidad en México”, 45.

trascendencia, desregulando las formas institucionales de gestión religiosa que operaban en los modelos de iglesia convencionales.

Estos productos religiosos mediáticos evidencian cómo el fenómeno de la mediatización religiosa adquiere nuevas modalidades discursivas, construye nuevos escenarios y visibiliza la variedad de actores y saberes religiosos. Asimismo, contribuye no solo a la reconfiguración de los roles sino también de las estructuras de autoridad y los patrones de organización, sobre los cuales tradicionalmente se han afirmado las instituciones religiosas.

Lo descrito anteriormente nos hace pensar que las prácticas religiosas contemporáneas se construyen hoy en el marco de escenarios sin fronteras territoriales y marcadas por un proceso de hibridación de las prácticas y discursos religiosos. La hibridación religiosa supone una constante interacción de los discursos y actores religiosos con otros bienes simbólicos, con otras memorias culturales y circuitos comunicacionales, que se mueven más allá de los espacios tradicionales de lo sagrado y son permeados actualmente por la incesable mediatización de la cultura.

Todo esto hace notar que la religión mediatizada está generando, en primer lugar, nuevos espacios y sentidos desde los cuales se producen y se consumen los bienes religiosos. En este proceso, los medios juegan el papel de mediadores de las creencias y se constituyen en espacios de re-sacralización de culturas contemporáneas que, en el contexto neoliberal y de la globalización de la sociedad de consumo, han sido marcados por un proceso de desencanto³⁰.

30 Jesus Martín-Barbero, *Communication, culture and hegemony: From the media to mediations* (London: Sage, 1993).

En segundo lugar, estos cambios y re-significaciones de las prácticas religiosas, producto de la mediatización, ocurren no sólo a nivel de la re-construcción o reposicionamiento de las ritualidades religiosas en lo público, sino también en cuanto a la manera como se construyen los nuevos sentidos de pertenencia a las comunidades de fe, los ritos tradicionales y las formas cómo se legitiman las representaciones de la autoridad religiosa³¹.

Otra situación interesante es la que ocurre alrededor de la organización de iniciativas, eventos o rituales que determinados grupos religiosos desarrollan en espacios públicos construidos más allá del territorio eclesiástico o religioso tradicional. De este modo, estos grupos usan las plataformas mediáticas para mostrar a los fieles su capacidad de movilizarse y posicionarse como interlocutores válidos y actores sociales que se mueven alrededor del poder político y mediático.

En tercer lugar, el proceso de mediatización de la religión contemporánea está produciendo, a nivel más general, una suerte de ruptura de los monopolios religiosos que se traduce no necesariamente en la ausencia de un único referente en el mercado religioso sino, más bien, en la multiplicación y diversificación de las instancias [y espacios] de regulación de las creencias.

En este escenario, William Beltrán observa un proceso de reconfiguración del rol de los “fieles religiosos” y “seguidores de la fe”, en tanto que en este contexto ellos se convierten ya no sólo en consumidores distantes de los discursos religiosos institucionalizados, sino también en co-productores de los bienes religiosos que se originan

31 Hjarvard, “The mediatization of religion”; Hoover, “Transformations”.

no sólo desde las instancias tradicionalmente institucionalizadas, sino también desde otras fronteras culturales.³²

3. PISTAS PARA REPENSAR LA COMUNICACIÓN CRISTIANA EN TIEMPOS DE LA SOCIEDAD MEDIATIZADA

Hoy se configura una cultura mediatista, que sobredimensiona el rol de los medios en la construcción de relaciones e interacciones sociales, obviando el lugar de los espacios cotidianos de mediación social y generando barreras para los procesos de construcción de comunidad.

En el contexto de la pandemia, ante la pérdida de espacios de encuentro personal, observamos un sobredimensionamiento de la producción y el consumo mediático digital, acrecentada por la virtualidad de este tiempo. Esto trae consigo la emergencia de la cultura de la hipervisibilidad y el hiperconsumismo que tiende a eliminar las alteridades y hace que determinados productores de sentido se aprovechen del otro para lucrar con su imagen, aprovechando de su relativa ausencia para justificar y consolidar su poder³³.

El rápido aumento de lo que Byung Chul Han llama la entropía informativa, es decir, el caos informativo, nos sumerge a una sociedad post fáctica, en la que se pierde la distinción entre lo verdadero y lo

32 William Mauricio Beltrán, “La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa”, *Revista Colombiana de Sociología* 33 (julio-diciembre, 2010): 41-62.

33 Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto* (Barcelona: Herder, 2017).

falso. “La información circula ahora, sin referencia alguna a la realidad, en un espacio hiperreal [...]. La eficacia sustituye a la verdad”³⁴.

En esta misma línea, la lógica mediatista puede volver a reavivar la cultura del espectáculo que hace que la información circule sin referencia alguna a la realidad y que la cultura de la eficacia sustituya a la verdad. En el campo religioso, el mediatismo difusionista plantea la posibilidad de reavivar el tradicional proselitismo religioso que animó el tele-evangelismo en los 80s en América Latina, y que no solo correspondió a una estrategia del uso de las tecnologías mediáticas para difundir y legitimar las creencias evangélicas sino también a una forma de concebir las estrategias de evangelización, que puso el acento en el conversionismo individualista y en el discurso evangélico milenarista y mesiánico. Su estrategia puso en relevancia el mensaje y sus efectos, pero no las necesidades, las demandas cotidianas y contextuales de la gente³⁵. Desde este escenario planteamos algunos desafíos pastorales:

A) CONSTRUIR NARRATIVAS ALTERNATIVAS DESDE LA COMUNICACIÓN PROFÉTICA

Si bien no es posible dejar de desenvolvernó en el escenario que han construido los medios, especialmente el de las redes sociales, es sano y prudente limitar dicho consumo, priorizando el encuentro con el otro y la convivencia en comunidad.

34 Han, *No-cosas*, 18.

35 Dennis A. Smith, “Religion and the Electronic Media in Latin America: A Review” (Ponencia presentada en Conference of the Latin American Studies Association, Washington DC, 2001).

Aquí está uno de los desafíos que enfrentan las instituciones que impulsan proyectos de comunicación en los escenarios de la sociedad digital y los territorios de la virtualidad: El contexto mediatista nos invita a repensar no solo el lugar y el papel de los medios para construir nuestros vínculos y relaciones como sociedad, sino también en la recuperación de las mediaciones sociales desde las que se alimentan nuestras creencias, nuestras percepciones, imaginarios, sueños y utopías. Es importante tomar en cuenta que las historias, encuentros, interacciones y relatos de comunidad ocurren no solo en el espacio que construyen los medios sino también más allá de ellos. En este sentido, debemos recordar que diversos hechos, realidades y prácticas sociales de la vida cotidiana se construyen en otras esferas que no necesariamente pasan por la agenda mediática, y que la cultura mediatista tiende a invisibilizarlo.

En general, este contexto que pone mucho énfasis en la tecnologización de las relaciones sociales nos invita a reflexionar no solo sobre el lugar y el papel de los medios para construir nuestros vínculos y relaciones como sociedad, sino también respecto a la recuperación de las mediaciones sociales³⁶, es decir de los espacios e instancias culturales construidas más allá de los medios, desde las que se alimentan nuestras creencias, nuestras percepciones y representaciones públicas.

Esta realidad nos plantea el reto de pensar la comunicación desde su sentido original, el de la construcción de lo común y la afirmación de sentidos de comunidad. Y esto nos plantea la necesidad de distanciarnos no solo de las lógicas mediatistas de la comunicación, que tienen que ver, como hemos mencionado, con el sobredimensionamiento del uso y apropiación de los medios, sino también de las racionalidades etnocéntricas que nos impiden pasar de la lógica lineal del emisor-

36 Martín-Barbero, *Communication*.

receptor, es decir del modelo que asume un emisor que impone el mensaje y un receptor manipulable, hacia aquellas prácticas que se construyen desde el encuentro, desde la reciprocidad, desde la vulnerabilidad y el empoderamiento del otro.

Una narrativa alternativa, pensada desde la comunicación profética, nos invita a construir un imaginario público que fomente el consuelo, la ternura, la esperanza, la sencillez, la entrega, la integridad, la belleza. Necesitamos distanciarnos de la lógica del *marketing religioso*. Todos estamos hartos de los traficantes de esperanza que venden parches espirituales para calmar nuestros clamores interiores ante lo numinoso. Todos rechazamos a los mercaderes de esperanza que dispensan drogas sacramentales contra todo temor. En este contexto, necesitamos construir mensajes que inspiren a construir y vivir una comunidad profundamente humana, de seres frágiles pero íntegros, dignos, perdonados, y capaces de perdonar. A partir de nuestra vida en comunidad, que nuestros mensajes sean capaces de romper con la lógica frenética, manipuladora y deshumanizante de los medios comerciales³⁷.

B) CONSTRUIR PODERES ALTERNATIVOS EN LA SOCIEDAD DIGITAL GLOBAL

Las memorias audiovisuales, las redes sociales y autopistas electrónicas de la información, que han acortado las distancias de la comunicación y están generando transferencias instantáneas de información de lo que pasa en el lugar más alejado del mundo, han construido hoy un

37 Dennis A. Smith, “Del Edén perdido al Edir Macedo: Una crítica a la religión electrónica” (Ponencia presentada en la Semana de Actualización Teológica, CEBEP, Campinas, 1998).

nuevo escenario social, desde el cual se toman las grandes decisiones y se construyen los lazos del poder económico, cultural y político.

Frente al hecho de que la globalización está propiciando el crecimiento del individualismo, la fragmentación social y la concentración del poder, no podemos quedarnos paralizados. Necesitamos construir poderes alternativos desde una lógica de la globalización desde abajo³⁸, es decir, desde el lugar de los excluidos y las excluidas de la sociedad. Esto significa, posicionarnos en la sociedad civil global construyendo solidaridades transnacionales desde nuestras luchas locales, nacionales y regionales. Al mismo tiempo, implica sensibilizar a la ciudadanía haciendo visible a través de los medios las experiencias ciudadanas de aquellos que trabajan por construir una cultura de paz y de reconciliación en contextos de violencia e injusticia sistémica. Pero, la sensibilización de la ciudadanía sólo será posible haciendo visible no solo el sufrimiento de las víctimas de la exclusión, sino también los esfuerzos solidarios y las iniciativas de incidencia pública que surgen desde la propia ciudadanía.

C) VISIBILIZAR LOS ROSTROS Y NARRATIVAS QUE SE CONSTRUYEN DESDE LA ALTERIDAD

Necesitamos rescatar las historias y narrativas que nos invitan a reconocer las alteridades y colocarlas en las plataformas que permitan no solo generar diálogo, sino también procesos pedagógicos que animen a otros a ser parte de procesos liberadores. Es vital que podamos conocer

38 Dafne Sabanes Plou, *Global Communication. Is There a Place for Human Dignity?* (Geneva: WCC Publications, 1996).

y reconocer las múltiples historias de hombres y mujeres que desde sus contextos han resistido y están resistiendo cotidianamente a las violencias, los autoritarismos y opresiones. Visibilizar estas historias nos ayudará a hacer propias las alegrías, las luchas, las dudas y esperanzas de aquellos y aquellas que caminan diariamente, a veces en nuestra misma vereda, y que requieren gestos solidarios en medio de sus luchas de liberación.

Analizando el campo religioso, es urgente encontrar huellas de personas de comunidades de fe —y de comunidades mismas— cuyas historias podrían constituirse en factor pedagógico para construir narrativas alternativas que contrasten con aquellas construidas desde los miedos y odios sembrados por los fundamentalismos.

Es urgente pensar en las voces proféticas que provienen de las comunidades de fe. La visibilización de estas historias, construidas por y desde estas comunidades, no solo puede contribuir a renovar las fuentes fundantes que inspiraron a muchas personas hacer una opción en favor de la justicia y la no violencia en el pasado, sino también puede despertar las memorias de resistencia cultural histórica desde nuestras comunidades excluidas.³⁹

Esta visibilización y empoderamiento público de los “rostros proféticos” es clave hoy, un contexto en el que observamos la fuerza política y cultural creciente de aquellos sectores y actores religiosos fundamentalistas que desde su integrismo de fe y su agenda religiosa reduccionista buscan construir agendas públicas e incidir

39 Renée de la Torre, “Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina”, en *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*, ed. por Verónica Giménez Béliveau y Emerson Giumbelli (Buenos Aires: Editorial Biblos-ACSRM, 2013), 109-136.

en la construcción las políticas públicas, desde una perspectiva que contrarresta no solo nuestras culturas democráticas, sino también los procesos de laicización en el continente.

De este modo, nuestros esfuerzos por visibilizar las voces de los sectores tradicionalmente excluidos pueden contribuir a la construcción de una esfera pública plural que deleve todas las desigualdades. Esto implica impulsar incidencias públicas proféticas, que contrasten con la lógica de la legitimación de agendas religiosas exclusivistas y discriminadoras. Se trata de incidir en las esferas y las políticas públicas para fortalecer iniciativas plurales de ciudadanía, visibilizar narrativas que pueden ayudarnos a desarrollar propuestas de comunicación que construyen y crean comunidad, que ayuden a construir vínculos comunitarios y que generen las condiciones para que disfrutemos de la vida plena.

Recuperemos otras formas de abordar lo político y hacer política, construyendo prácticas alternativas a los proselitismos comunicacionales y populismos políticos, rescatando la dignidad y el coraje de los excluidos y excluidas de la sociedad, cuyas historias siempre nos interpelan para pensar un mundo más humano, lleno de esperanza por una vida más digna.

D) LA PLURALIDAD COMUNICATIVA COMO DISCIPLINA ESPIRITUAL

La sociedad contemporánea hipermediatizada nos plantea el desafío de cruzar las fronteras comunicacionales para transitar no solo entre los diversos medios, redes y espacios de comunicación, sino también

para construir significados en común entre la pluralidad de sujetos y cosmovisiones. El momento nos exige construir nuevos espacios públicos dentro y fuera de nuestras instituciones, a fin de que podamos dialogar y escucharnos, dar visibilidad a los rostros que levantan sus voces reclamando construir nuevas comunidades en las que sean mitigadas o superadas las múltiples manifestaciones de opresión, violencia e intolerancia. Aquellas personas que estamos involucradas en la formación de comunicadoras y comunicadores tenemos el desafío de contribuir a romper con la lógica de una comunicación proselitista. Tenemos que pensar la comunicación desde la lógica de hacer más visible y más fuerte las esferas públicas, para que tengan mayor capacidad de velar por los sectores vulnerabilizados y para que cuenten con sistemas de derecho capaces de desenraizar la corrupción sistémica. Una lógica que nos impulse a acompañar a aquellas personas que, desde los márgenes, y superando las exclusiones del sistema, construyen sus propias representaciones e interlocuciones en el espacio público.

Hace falta recrear, repensar y afirmar las estrategias de comunicación desde la interacción con los diversos actores de la sociedad, para construir puentes de encuentro, tomando en cuenta los nuevos lenguajes y relatos que la gente usa para construir sus representaciones en el espacio público, así como expresar y canalizar sus demandas y propuestas.

Los comunicadores y comunicadoras somos testigos cada día de los muchísimos hechos y relatos que, en medio de una cultura de odio y discriminación exacerbada, afirman apuestas de reconciliación en nuestras comunidades. Pero, muchas veces las difundimos como si se tratara de una noticia más, o de hechos exóticos, ajenos a nuestros mundos. Necesitamos recuperar el entusiasmo por comunicar los

hechos de reconciliación, haciendo de ellas actos pedagógicos de transformación. La paz y la reconciliación sólo será posible a partir de hacer visible las historias concretas, profundamente humanas de reconciliación, sin obviar sus contradicciones y dificultades, incorporándolas en nuestras agendas colectivas. Esto nos ayudará a reconocernos en el sufrimiento y la esperanza de los excluidos y las excluidas de nuestra tierra.

Es de reconocer que estamos en una lucha espiritual en una región impregnada de Espíritu. El imaginario neoliberal y consumista se ha convertido en un ídolo que normaliza individualismos insensatos y violentos, el endiosamiento de la gratificación instantánea, la negación del otro y la pérdida de contacto íntimo con la comunidad y con toda la creación. En semejante contexto, es fácil perder la capacidad de sentir la presencia del Creador en la otra persona. Hasta nuestras instituciones religiosas, a veces, han sido atrapadas por la lógica neoliberal, buscando domesticar y hegemonizar la espiritualidad que subyace en la historia para sus propios fines mercenarios. Pero el Creador es fiel, y su Espíritu no se ha podido domesticar del todo.

El Espíritu no nos abandona. Ella todavía nos llama a reconstruir vínculos con aquellas fuerzas espirituales que permitieron a nuestras ancestras, nuestros ancestros, romper con la lógica del poder opresor y de dominio. La vivencia de nuestras comunidades aún transita entre el nacimiento y la muerte, el dolor y el sufrimiento, la enfermedad y la sanación, la pobreza y la abundancia, la pérdida y la ausencia, el odio y el amor. Para muchas personas, su experiencia de la espiritualidad no deja de ser palpable, crudo, hasta salvaje.

En este contexto, las comunicadoras y comunicadores vinculadas/os a las comunidades de fe en América Latina enfrentan el reto

de ser agentes sensibles, pero también eficaces y creativos en un contexto marcado por la fragmentación social, en donde se construyen significados diversos de religiosidad y espiritualidad, y se configuran formas variadas de ser comunidad. Esta realidad nos invita a plantearnos varias preguntas: ¿Qué espacios construimos para reconocer e interactuar con los imaginarios emergentes? ¿Cómo nos comprometemos con las causas que buscan afirmar un imaginario religioso popular que se conecte con las memorias de una espiritualidad liberadora? ¿Cómo cultivar un imaginario que se distancie de las prácticas y estructuras jerarquizadas y opresoras del poder eclesial institucional y, más bien, sea fiel al proyecto liberador de Jesús? ¿Cómo construir discursos y prácticas de fe que celebren la vida humana en toda su diversidad, que defiendan y promuevan la integridad de toda la creación, que acompañen a los excluidos y excluidas, contribuyan a abrazar sin temor la belleza del misterio, de la trascendencia? ¿Cómo cultivar imaginarios que exaltan la dignidad, la integridad, la misericordia, la compasión, y que contrastan y se opongan a todo aquello que atropella a la dignidad humana? ¿Cómo cultivar un imaginario que desafíe el poder de la muerte, que acoja los signos de vida y construya cimientos de shalom?

BIBLIOGRAFÍA

- Aldaya, Romeu. “Diálogo y Comunidad: Acercamientos y Retos en Torno a la Comunicación Intercultural”. *Intercultural Communication Studies* 21, n.º 1 (2012): 1.
- Algranti, Joaquín. *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos, 2013.
- Beltrán, William Mauricio. “La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa”. *Revista Colombiana de Sociología* 33 (julio-diciembre, 2010): 41-62.
- Campbell, Heidi. *When Religion Meets New Media*. Londres: Routledge, 2010.
- Cunha, Magali do Nascimento. “Media, Religion, and the Fabric of Culture and Communication in Contemporary Brazil”. En *Media and religion: The global view*, editado por Stewart M. Hoover y Nabil Echchaibi, 125-140. Berlin: Walter de Gruyter, 2021.
- Cunha, Magali do Nascimento. *A Explosão Gospel. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico contemporâneo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga. “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”. *Desacatos* 18 (2005): 53-70. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2005000200004
- De la Torre, Renée. “Los retos de la videografía para repensar la laicidad en México”. En *Sacralización de la política y politización de lo sagrado*, editado por Roberto Blancarte, Pauline Carpevielle y Mariana Molina, 35-75. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.
- De la Torre, Renée. “Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina”. En *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*, editado por Verónica Giménez Béliveau y Emerson Giumbelli, 109-136. Buenos Aires: Editorial Biblos-ACSRM, 2013.

- García Canclini, Néstor. *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*. San José: Universidad de Costa Rica, 2020.
- Han, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder, 2017.
- Han, Byung-Chul. *No-cosas*. Barcelona: Penguin Random House, 2021.
- Hjarvard, Stig. “The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change”. *Northern Lights* 6 (2008): 9-26.
- Hoover, Stewart. “Complexities: The Case of Religious Cultures”. En *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, editado por Ludby Kunt, 123-138. London: Peter Lang, 2009.
- Martin-Barbero, Jesus. *Communication, culture and hegemony: From the media to mediations*. London: Sage, 1993.
- Pérez, Rolando. “Del difusionismo proselitista a la interlocución pública: Las transiciones comunicacionales del protestantismo latinoamericano”. En *¿Hacia dónde va el protestantismo en América Latina?: Una visión multidisciplinaria y prospectiva a los 500 años de la Reforma*, editado por Fernando Bullón y Nicolás Panotto, 471-490. Buenos Aires: Kairos, 2017.
- Pérez, Rolando. “Media and the Re-signification of Social Protest, Change and Power among Evangelicals: The Peruvian Case”. Tesis de maestría, School of Journalism and Mass Communication of the University of Colorado, 2009.
- Pérez, Rolando. “Repensando la comunicación en el contexto de la sociedad mediatizada”. En *Universidad cristiana renovada: Educación superior, identidad cristiana e incidencia pública en América Latina*, editado por H. Fernando Bullón y Ruth Padilla Debrost, 193-202. Buenos Aires: Kairos, 2022.
- Pérez, Rolando. *La iglesia y su misión en la opinión pública en Iglesias, medios y estrategias de evangelización*. Buenos Aires: Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana-América Latina, 1997.
- Pottenger, John R. *Reaping the Whirlwind: Liberal Democracy and the Religious Axis*. Washington D.C.: Georgetown University Press, 2007.

- Reguillo, Rossana. “El otro antropológico. Poder y representación en una contemporaneidad sobresaltada”. *Anàlisi* 29 (2002): 63-79.
- Rizo, Marta. “La interacción y la comunicación desde los enfoques de la psicología social y la sociología fenomenológica. Breve exploración teórica”. *Anàlisi* 33 (2006): 45-62.
- Sabanes Plou, Dafne. *Global Communication. Is There a Place for Human Dignity?* Geneva: WCC Publications, 1996.
- Schultze, Quentin J. “The Mythos of the Electronic Church”. *Critical Studies in Mass Communications* 4, n.º 3 (1987): 245-261.
- Schultze, Quentin J. *Keeping the Faith: American Evangelicals and the Media in American Evangelicals and the Mass Media*. Grand Rapids: Zondervan, 1990.
- Sel, Sudan, ed. *La comunicación mediatizada: hegemonías, alternativas, soberanías*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: Buenos Aires, 2009.
- Sierra, Luis Ignacio. “Mercadeo celestial: Marketing musical religioso”. En *Industrias culturales, músicas e identidades. Una mirada a las interdependencias entre medios de comunicación, sociedad y cultura*, editado por José Miguel Pereira, Mirla Villadiego y Luis Ignacio Sierra, 185-200. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Smith, Dennis A. “Del Edén perdido al Edir Macedo: Una crítica a la religión electrónica”. Ponencia presentada en la Semana de Actualización Teológica, CEBEP, Campinas, 1998.
- Smith, Dennis A. “Dreaming of the Common Good”. *Media Development* 68, n.º 1 (2022): 11-14.
- Smith, Dennis A. “Religion and the Electronic Media in Latin America: A Review”. Ponencia presentada en Conference of the Latin American Studies Association, Washington DC, 2001.
- Smith, Dennis A. “The Gospel According to the United States: Evangelical Broadcasting in Central America”. En *American Evangelicals and the Mass Media*, editado por Quentin J. Schultze, 289-306. Grand Rapids: Academic Books, 1990.

Smith, Dennis A. y Adolfo Ruiz. “Impacto de la programación religiosa difundida por los medios electrónicos en la población cristiana activa de América Central en Pastoralia”. *Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales* 18 (1987): 129-161.

Artículo recibido: 20 de marzo del 2022

Artículo aprobado: 25 de abril del 2022

Reconociendo los cuerpos ocultados por la “nube”: Un enfoque teológico feminista para reivindicar lo que las tecnologías ignoran

*Con agradecimiento a mi tía, Lidia Hidalgo,
por su apoyo.*

ANN HIDALGO*

Resumen: Este artículo se enfoca en la corporeidad, un concepto que cruza las evaluaciones de los impactos sociales de la tecnología y el pensamiento teológico feminista. Empieza con un análisis extendido de los problemas que surgen de las tecnologías digitales por falta de atención a lo corpóreo. El pensamiento decolonial aporta un marco para evaluar estas tecnologías y para recalcar la relación que las tecnologías tienen con el capitalismo global neoliberal. El argumento se desarrolla en tres áreas: 1) los riesgos sociales, especialmente el tecno-racismo; 2) los riesgos ambientales; y 3) los riesgos personales, incluyendo las barreras a la comunicación holística, las relaciones degradadas y el aislamiento ideológico. En la segunda parte

* PhD en religión, ética y sociedad de Claremont School of Theology en California, Estados Unidos. Es profesora en la Escuela de Ciencias Teológicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica. Contacto: ahidalgo@ubl.ac.cr

del artículo, las teologías feministas aportan una perspectiva totalmente distinta sobre lo corpóreo valorando el cuerpo como lugar de revelación, reconociendo que nuestras vulnerabilidades corpóreas nos abren a una red de relaciones y recordándonos que todos seres vivientes, y toda la naturaleza, forman parte de un solo cuerpo sagrado.

Palabras clave: corporeidad, ética de la tecnología, teología feminista, tecnoracismo, medioambiente.

Abstract: This article focuses on corporeality, a concept that intersects evaluations of the social impacts of technology and feminist theological thought. It begins with an extended analysis of the problems that arise from digital technologies due to a lack of attention to the corporeal. Decolonial thought provides a framework for evaluating these technologies and highlights the relationship that these technologies have with neoliberal global capitalism. The argument explores three areas: 1) social risks, especially techno-racism, 2) environmental risks, and 3) personal risks, including barriers to holistic communication, degraded relationships, and ideological isolation. In the second part of the article, feminist theologies offer a totally different perspective on the corporeal, honoring the body as a site of revelation, recognizing that our corporeal vulnerabilities open us to a web of relationships, and reminding us that all living beings and all of nature form part of a single sacred body.

Keywords: corporeality, ethics of technology, feminist theology, techno-racism, environment.

1. INTRODUCCIÓN

En una conversación sobre la tecnología que tuvimos hace unos años, mi primo comentó que su celular era el aparato idóneo “para estar cerca de las personas que estén lejos y lejos de las personas que estén cerca”. En el momento, lo tomé como un comentario chistoso y no le di mucha importancia, pero esa observación se me ha quedado en la mente. Durante la pandemia de COVID-19, que en mi vida personal ha correspondido con un cambio de trabajo y una mudada de los Estados Unidos a Costa Rica, esa noción de la interacción entre las ventajas y los riesgos de las tecnologías de comunicación digitales ha estado muy presente en mis pensamientos.

En general, me llamaría una tecno-optimista. Como académica, me fascina ver lo que la tecnología permite con respecto a la comunicación, aprendizaje, e investigación. Encuentro el proceso de familiarizarme con plataformas o aplicaciones nuevas un rompecabezas entretenido. Y, como extranjera en un país nuevo, agradezco la facilidad con la cual puedo comunicarme con mi familia y amistades a pesar de la distancia. Pero, a la vez, me preocupan los temas que se ponen en evidencia en el uso de estas tecnologías: la pregunta de quién tiene acceso a los recursos y beneficios que estas tecnologías permiten; la preocupación que el contenido disponible tan fácilmente en todo el mundo se ha creado desproporcionadamente en los países de más poder económico y que forma una nueva colonización epistémica; la aparente capacidad de las redes sociales para magnificar los problemas sociales como el racismo, sexismo, homofobia, y otras formas de marginalización; la sospecha que el uso de las tecnologías aparentemente gratis ofrecidas por las grandes empresas en realidad nos cobra muy caro deshumanizándonos y monetizando nuestras relaciones, comunicaciones, y pensamientos; y la preocupación por el hecho de que las redes sociales promueven

relaciones sin conexión genuina, una superficialidad caracterizada por reacciones instantáneas que carecen de pensamiento profundos y discursos de odio que ponen en riesgo nuestras comunidades y democracias. Quizás no sea tan optimista como pensaba.

Dado que cada uno de estos temas fácilmente podría llenar libros enteros, este artículo se enfoca en un concepto en el cual se cruzan las evaluaciones de los impactos sociales de la tecnología y el pensamiento teológico: la corporeidad. El artículo empieza con un análisis extendido de los problemas que surgen de las tecnologías digitales por falta de atención a lo corpóreo. El pensamiento decolonial nos aporta un marco para evaluar quién dirige y beneficia más de estas tecnologías, y para recalcar la relación que la tecnología tiene con el capitalismo global neoliberal. El argumento sobre los problemas de las tecnologías digitales se desarrolla en tres áreas principales: 1) los riesgos sociales, especialmente el tecno-racismo; 2) los riesgos ambientales; y 3) los riesgos personales, incluyendo las barreras a la comunicación holística, las relaciones degradadas y el aislamiento ideológico. En la segunda parte del artículo, las teologías feministas aportan una perspectiva totalmente distinta sobre lo corpóreo, valorando el cuerpo como lugar de revelación, reconociendo que nuestras vulnerabilidades corpóreas nos abren a una red de relaciones y recordándonos que todos seres vivientes y toda la naturaleza forman parte de un solo cuerpo sagrado.

2. EL MITO DE LO INCORPÓREO

El lenguaje abstracto de la tecnología enfatiza lo incorpóreo –la nube, lo etéreo, el ciberespacio– y oculta lo físico. Este lenguaje forma parte de un mito de las tecnologías, creado y promovido por las empresas

tecnológicas que declara que el mundo virtual nos permite trascender los límites del mundo físico.

Desde un punto de vista, parece ser cierto. Desde Costa Rica puedo enviar un correo electrónico a una amiga en Corea y lo recibe en segundos. Con mi celular puedo conectarme en una video-conferencia con parientes en tres países a la vez. En la Universidad donde trabajo regularmente tenemos seminarios públicos con participantes presentando y escuchando desde una docena de países distintos. Estas tecnologías reducen el espacio geográfico y permiten la comunicación con una facilidad inimaginable hace unas décadas.

Pero, también, el mito nos dice que las tecnologías pueden jactarse por trascender no solo problemas del ámbito técnico, sino que pueden redimir nuestras sociedades, salvándonos de nuestros problemas sociales más arraigados. El mito afirma que lo virtual iguala las oportunidades. Las redes sociales permiten a cualquier persona con conexión a internet la capacidad de crear contenido y publicarlo. Supuestamente, esta capacidad puede deshacer siglos de hegemonía durante los cuales las personas con más poder económico controlaban los medios de publicación. El mito nos dice que, mientras más personas participen en el foro público virtual, más se fortalecerán nuestras democracias.

Una famosa caricatura dibujada por Peter Steiner en la revista *The New Yorker* en 1993 muestra un perro tecleando en una computadora que comenta a otro perro sentado en el piso: “En Internet, nadie sabe que eres un perro”¹. Aunque es claro que el internet haya

1 Se puede ver la imagen en la página de Wikipedia: https://es.wikipedia.org/wiki/En_Internet_nadie_sabe_que_eres_un_perro. Vea también la discusión de la imagen en Ruha Benjamin, *Race after Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code* (Cambridge, UK: Polity Press, 2019), 43.

cambiado significativamente desde los años '90, cuando la mayoría del contenido existía solo en forma de texto, esta caricatura todavía circula en discusiones sobre las posibilidades de autorrepresentación en línea. El mito nos dice que podemos presentarnos como queremos, liberándonos de los prejuicios que experimentamos por consecuencia de género, raza, edad, etc.

El mito nos promete mucho, pero esto no es un nuevo acontecimiento. Adolfo Albán y José Rosero nos recuerdan que hace siglos el discurso de la modernidad occidental propone que la ciencia y la tecnología nos salvarán del sufrimiento, otorgándonos la civilización e iluminación. A la vez, Albán y Rosero recalcan que “en esta Latinoamérica de hoy, existen más de 200 millones de personas empobrecidas de las cuales el 50% están por debajo de la línea de pobreza absoluta, es decir, en condiciones de indigencia”². Claramente, el mito no logra hacer lo que promete. Es más, las empresas que diseñan y venden estas tecnologías –por más que quieran presentarse como fuerzas disruptivas– están totalmente arraigadas en el capitalismo global, y, por lo tanto, se benefician de la inequidad actual.

En su análisis de la colonialidad de la naturaleza, estos eruditos en estudios decoloniales identifican varios puntos claves para evaluar la tecnología. Una prueba definitiva muy básica proviene del antropólogo Arturo Escobar quien, hace más de veinte años, lo formuló de esta manera:

Un acercamiento inicial pero limitado lo constituye la pregunta sobre si las nuevas tecnologías –o, más bien, los procesos económicos

2 Adolfo Albán A. y José R. Rosero, “Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia”, *Nómadas* 45 (2016): 31.

y sociales a que dan lugar— contribuyen a reforzar la situación de explotación del Tercer Mundo. Dada la concentración económica y de innovaciones en los países históricamente hegemónicos —así como en las clases dominantes de los países menos industrializados— la respuesta a esta pregunta tiene que ser positiva³.

Partiendo de esta sospecha de la tecnología basada en el daño potencial a los pueblos marginalizados, Albán y Rosero se enfocan en el tema de la participación en los procesos que guían las tecnologías nuevas. Citan el sociólogo venezolano Edgardo Lander, quien explica que “existe un patrón de poder mundial que nos está diseñando la vida y nosotros no estamos participando de ese diseño”⁴. Como veremos ilustrado en los ejemplos que siguen, las personas que no tienen voz ni voto en los procesos de diseño de las tecnologías no están aseguradas de que su privacidad e intereses estén protegidos. Al contrario, la probabilidad es que funcionen directamente en su detrimento. Sin embargo, la falta de representación de la diversidad humana en los procesos de diseño de las tecnologías es una manifestación del sistema más abarcador de control capitalista.

3. RIESGOS SOCIALES

Aunque el mito de la incorporeidad nos dice que las tecnologías nos permiten trascender nuestros problemas sociales, en los últimos años hemos visto una serie de incidentes que demuestran los efectos nocivos que surgen de las tecnologías de comunicación y de las redes

3 Arturo Escobar, *El final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea* (Bogotá: CEREC, Instituto Colombiano de Antropología, 1999), 344.

4 Albán y Rosero, “Colonialidad de la naturaleza”, 37.

sociales. Este apartado identifica la diferencia entre las personas que diseñan las tecnologías y las personas que sufren las consecuencias de los diseños inadecuados, y explora el tecno-racismo que subyace varios de estos incidentes nocivos.

El mito de la incorporeidad en las tecnologías digitales oculta dos consideraciones importantes: las personas que trabajan para crear y mantener los sistemas técnicos, y el equipo físico necesario para que las tecnologías funcionen. Fred Turner, profesor de comunicación en Stanford University, explica que es precisamente de este atributo incorpóreo que se jactan las grandes empresas de Silicon Valley. Las empresas promueven el mito de un foro incorpóreo de información que conecta y comunica sin contexto⁵. Desde el punto de vista de Turner, esta situación existe porque la mayoría de las personas con puestos más altos en las empresas tecnológicas son hombres blancos con educación formal de alto nivel⁶. De manera similar, Sara Wachter-Boettcher, escritora y crítica de las tecnologías digitales, afirma que, en la cultura de Silicon Valley, las ideas de las pocas mujeres y personas de color que trabajan en las grandes empresas rutinariamente se menosprecian a favor de las experiencias de los hombres jóvenes y blancos⁷.

En respuesta a las críticas de la falta de diversidad en la fuerza laboral, las empresas grandes en Silicon Valley han intentado presentarse

5 Fred Turner, *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), edición de Kindle loc. 146.

6 Algunas de las figuras icónicas de las grandes empresas no acabaron su título universitario, pero no era por falta de dinero u oportunidad. El punto clave es que son personas con muchos recursos económicos y no de la clase social trabajadora.

7 Sara Wachter-Boettcher, *Technically Wrong: Sexist Apps, Biased Algorithms, and Other Threats of Toxic Tech*, (New York: W.W. Norton and Company, 2018), 16.

como atentas y activamente intentando rectificar el problema. Sin embargo, los cuadros alentadores que presentan no representan necesariamente cambios significativos. Por ejemplo, la página de diversidad cultural del sitio web de Apple tiene estadísticas indicando aumentos impresionantes (entre 71% y 104%) en el empleo de mujeres y personas afro-americanas y latinas en Estados Unidos entre 2014 y 2021⁸. Lo que no se puede distinguir son los números específicos de personas. Por ejemplo, un incremento de 84% en personas afro-americanas en posiciones de liderazgo en los Estados Unidos no parece tan impresionante si los números concretos indican un incremento de 10 a 18 personas entre las 165,000 personas empleadas en el mundo⁹. Otra estadística nos informa que el 47% de las posiciones de liderazgo abiertas fueron ocupadas por mujeres, pero no establece qué porcentaje de las posiciones de liderazgo estuvieron abiertas en los años reportados.

De manera similar, en el sitio web de Google se pueden encontrar estadísticas demográficas del empleo para el 2021: las personas que Google empleó fueron 50.4% blancas, 42.3% asiáticas, 4.4% afro-americanas, 6.4% latinas, y 0.8% indígenas americanas. Las estadísticas de género indican que el 32.2% son mujeres y el 67.8% son hombres¹⁰. Lo que no se puede establecer claramente en los números que están fácilmente accesibles son cuántas personas de los grupos minoritarios están representadas entre los grupos técnicos y de liderazgo. Es posible que un porcentaje significativo de las personas de grupos minoritarios ocupen puestos de servicio, incluyendo la cafetería y el mantenimiento de las instalaciones. También, Wachter-Boettcher

8 “Inclusion and Diversity”, Apple.

9 No sugiero que estos son los números concretos. Solo quiero indicar que las estadísticas, como están presentadas, no comunican la situación claramente.

10 “Diversity”, Google.

indica que, en los puestos profesionales en las empresas de Silicon Valley, las mujeres están mejor representadas en trabajos relacionados con la comunicación –roles que son históricamente infravalorados– que en puestos técnicos o de liderazgo¹¹.

Turner hace una comparación interesante que nos brinda un vistazo de cómo los jefes de Silicon Valley se consideran a sí mismos. Turner compara los jefes a los puritanos, el grupo religioso de Inglaterra entre los siglos XVI y XVII cuya colonia en Norteamérica es considerada la fundación de la trayectoria histórica de los Estados Unidos. Dado su creencia en la predestinación, los puritanos consideraban que la riqueza era una indicación del favor de Dios y que las personas ricas eran santas. Aunque el pensamiento no es necesariamente religioso, Turner identifica una perspectiva muy parecida entre las figuras icónicas de Silicon Valley. Los líderes se creen especiales, con el poder de cambiar el mundo, y se dan a sí mismos una importancia que ellos no reconocen en las personas “ordinarias” que los rodean. Desde esta perspectiva, el paso a considerar que el 90% del dinero debe estar concentrado en las manos del 1% de las personas es muy corto.

El mito nos dice que podemos comunicar conectando nuestras mentes sin considerar nuestros cuerpos, pero este intento a la vez socava lo que es el ser humano –el nexo de cuerpo, mente y espíritu. Reducir a la persona humana a sus capacidades intelectuales lo que pretende es que podamos ignorar al mundo político, dentro del cual pertenecer a una raza, etnia o género específico tiene consecuencias significativas para la vida.

11 Wachter-Boettcher, *Technically Wrong*, 20.

4. TECNO-RACISMO

En su libro notable, *Algorithms of Oppression*, Safiya Noble examina cómo los prejuicios en contra de personas de color existen en los fundamentos de un proceso tecnológico muy básico, el buscador. Experta en ciencias informáticas, Noble analiza este fenómeno, y, más ampliamente, cómo el internet genera y mantiene el racismo, especialmente la anti-negritud.

Noble explica que cuando estamos en línea interactuamos constantemente con programas que usan algoritmos predictivos. Ella afirma que la discriminación existe a nivel del código informático y en la inteligencia artificial que guía los servicios y productos digitales que usamos diariamente:

Aunque frecuentemente pensamos que términos como “macrodatos” [“big data”] y “algoritmos” son benignos, neutrales u objetivos, no lo son. Las personas que hacen estas decisiones [de diseño] tienen todo tipo de valores, muchos de los cuales abiertamente promueven el racismo, el sexismo, y nociones falsas de meritocracia, que está bien documentado en estudios de Silicon Valley y otros centros de tecnología¹².

Noble narra una anécdota de la experiencia que lanzó su proyecto de investigación. Un día en 2010 estaba cuidando a su hijastra y sobrinas, y decidió hacer una búsqueda en Google para encontrar algo interesante para entretener a las niñas. Tecleó “black girls” (niñas

12 Safiya Umoja Noble, *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism* (New York: New York University Press, 2018), 1-2.

negras) y el primer resultado que surgió fue un sitio de pornografía¹³. Años de investigación subsecuente la han convencido de que este resultado no fue un fallo técnico accidental; más bien, Noble insiste en que el racismo y el sexismo forman parte de la estructura de nuestras tecnologías. Es más, las empresas manifiestan un comportamiento de negligencia hacia estas situaciones, precisamente porque ganan dinero del racismo y del sexismo en forma directa¹⁴. Noble acuñó el término opresión algorítmica para describir a esta situación.

Generalmente usamos estas tecnologías en casi todas las instituciones de nuestras sociedades –bibliotecas, escuelas, universidades, agencias gubernamentales, iglesias– como si estas herramientas carecieran de consecuencias políticas, sociales, y económicas¹⁵. Noble insiste en que necesitamos examinar estas tecnologías más críticamente y rechazar justificaciones que intentan explicar resultados ofensivos o dañinos como fallos técnicos sin importancia. Si en 2015 las aplicaciones de reconocimiento facial de Google estaban etiquetando a personas Afro-Americanas como simios, llamarlo un fallo técnico implica que la lógica fundamental del sistema está en buen estado y que esta ocurrencia desafortunada no se podría haber predicho. Al contrario, Noble argumenta que la lógica fundamental del sistema es problemática y repetidamente produce resultados nocivos.

En el documental *Coded Bias*, la investigadora Joy Buolamwini diseña un experimento que hace eco al título del famoso libro de Franz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*¹⁶. Trabajando en el prestigioso MIT

13 Noble, *Algorithms of Oppression*, 3.

14 Noble, *Algorithms of Oppression*, 5.

15 Noble, *Algorithms of Oppression*, 9.

16 *Coded Bias*, dirigida por Shalini Kantayya (New York: 7th Empire Media, 2020), streaming video Netflix.

Media Lab, Buolamwini analiza los sistemas de reconocimiento facial y los problemas que estos sistemas tienen con reconocer personas de piel oscura. Buolamwini personalmente demuestra en el documental que el sistema no reconoce su cara. Primero piensa que quizá necesite más luz directa, pero nada cambia cuando enciende varias lámparas de luminosidad intensa y las apunta directamente a su cara. El sistema simplemente no identifica los contornos de su cara: no hay nadie ahí. Buolamwini entonces usa un molde de su cara para crear una máscara blanca de plástico. Cuando intenta el proceso de nuevo con la máscara en frente de su cara, instantáneamente el sistema la “ve”, mide las distancias entre sus rasgos, y reproduce una imagen de su cara en la pantalla. Con la máscara blanca puesta, Buolamwini existe y puede ser reconocida.

Noble también narra los resultados de una campaña de la Organización de las Naciones Unidas en 2013 en la cual publicaron los resultados de búsquedas autocompletadas por Google. La campaña contiene imágenes de las caras de mujeres con un letrero representando la búsqueda de Google cubriéndoles las bocas. Cada letrero empieza con una frase y demuestra las opciones sugeridas por la herramienta de autocompletar. Los resultados traducidos siguen:

Las mujeres no pueden: manejar, ser obispas, inspirar confianza, hablar en la iglesia.

Las mujeres no deben: tener derechos, votar, trabajar, boxear.

Las mujeres deben: quedarse en casa, ser esclavas, estar en la cocina, no hablar en la iglesia.

Las mujeres necesitan: ser puestas en su lugar, saber su lugar, ser controladas, ser disciplinadas¹⁷.

17 La campaña original se condujo en inglés. “UN Women Ad Series Reveals Widespread Sexism”, *UN Women* 21 (2013).

Noble indica que la campaña misma reafirma la idea de que los resultados de la búsqueda de Google son meramente un espejo reflejando las creencias de las personas en la sociedad y pasa por alto la responsabilidad de Google en el diseño de la herramienta de búsqueda y el algoritmo que empuja ciertos resultados a los primeros lugares¹⁸. Noble pregunta, ¿son estos resultados la mejor información? ¿Para quién? Y, ¿cómo puede ser que estos ejemplos horribles, racistas y sexistas, sean tan comunes y, a la vez, evoquen tan poca crítica pública?¹⁹.

Después de analizar los resultados (poco sorprendentes) de palabras de búsqueda como belleza y fealdad, nombres de carreras y títulos profesionales, etc., Noble concluye que Google refleja y a la vez construye marcos hegemónicos que marginalizan a las mujeres y a las personas de color. Dado que Google prioriza los resultados que promueven sus intereses financieros y la publicidad pagada, los resultados representan los intereses de los grupos que actualmente tienen más recursos y que más fácilmente pueden pagar para elevar su posición en los resultados.

La profesora de comunicación y estudios de género Jessa Lingel también critica los algoritmos de búsqueda y personalización, enfocando sus investigaciones en la equidad de los resultados. Lingel examina la función de los brókeres de información, las compañías intermediarias entre las redes sociales y las empresas que compran publicidad. Estos brókeres recopilan datos personales de usuarios usando fuentes públicas y la historia de sus acciones previas en línea para crear un perfil individualizado que permite el marketing personalizado.

18 Noble, *Algorithms of Oppression*, 16.

19 Noble, *Algorithms of Oppression*, 18.

Este proceso permite, por ejemplo, que una persona usando Facebook vea anuncios para restaurantes cerca de donde vive, o, si recientemente ha buscado zapatos en una tienda en línea, Facebook le mostrará más anuncios de zapatos. Por un lado, este proceso parece razonable. Una mujer vegetariana de 35 años que hace yoga quizás tendría más interés en el anuncio de una nueva tienda de alimentos saludable en su vecindario que en otra cosa. Pero lo que preocupa a Lingel es que estos anuncios personalizados pueden excluir a las personas que no están en el grupo meta. Si una persona no pertenece al grupo meta por razones de género, raza, edad, etc., es muy probable que no vea información sobre cómo pedir un préstamo en el banco para comprar una casa, o no vea la información necesaria para solicitar la entrada para estudiar en una universidad prestigiosa.

Lingel adopta el término estadounidense “redlining” (demarcar con línea roja) para describir esta situación²⁰. Redlining es una práctica discriminatoria que niega servicios a las personas de grupos minoritarios basada en los barrios en donde viven. El término fue acuñado en los años ’60 para describir las prácticas de los bancos que no querían servir a los clientes afro-americanos, y de este modo limitaban su acceso a los mejores barrios. Lingel adopta este término porque identifica el mismo fenómeno reproduciéndose en internet. Usando los datos personales de los usuarios, la personalización del contenido que las personas ven cuando entran a las redes sociales o cuando hacen búsquedas puede funcionar para alejar a miembros de los grupos “indeseables”.

20 Jessa Lingel, “The Internet Has Gentrified – Here’s What We Can Do About It”, *The Reboot* 18 (2021).

5. RIESGOS AMBIENTALES

Hay consecuencias significativas de no reconocer que la tecnología está arraigada en la cultura material. Para funcionar, la tecnología depende de una infraestructura completa de aparatos hechos de minerales, vidrios y plásticos; dispositivos, alambres, cables subterráneos y submarinos, redes de servidores y la energía para hacerlo funcionar. En el momento que empezamos una conversación por teléfono, toda esta infraestructura desaparece de nuestra percepción (si es que la teníamos en conciencia antes) en la inmediatez de nuestra conexión con otra persona; pero, no por eso, deja de existir o de tener costos ambientales.

La nube no está en el cielo. Está en el fondo del océano²¹. La profesora de los medios, cultura y comunicación, Nicole Starosielski, explica que el único momento en que el internet está en el aire es durante el último salto desde el router hacia la computadora o desde la antena de telefonía móvil hacia el celular. Casi todas de nuestras tecnologías de comunicación se envían por cables de fibra óptica que se encuentran bajo tierra o cruzando el planeta debajo de los océanos.

Turner describe las redes de servidores (en inglés, “server farms”) como miles de computadoras interconectadas para permitir el funcionamiento y respaldar los datos de las grandes empresas e internet. Estas redes de servidores funcionan las 24 horas del día y usan tremendas cantidades de energía para cumplir sus funciones y mantenerse a una temperatura apropiada. Normalmente están ubicadas en áreas rurales, fuera de la vista, y cercanas al agua fresca para mantener una temperatura moderada. Aunque no contaminen

21 Nicole Starosielski, *The Undersea Network* (Durham: Duke University Press, 2015), 4.

el medio ambiente de la misma manera que una fábrica que expulsa productos químicos, las redes de servidores contribuyen directamente al calentamiento global expulsando calor, e indirectamente dado a su uso de energía. Las criptomonedas, incluyendo Bitcoin y otras, usan enormes cantidades de energía, y, por eso, son responsables de dejar significativas huellas de carbono.

Un estudio de la Universidad de Bristol en el Reino Unido midió el “desperdicio digital” de la plataforma YouTube. El investigador principal, Chris Preist, explicó que muchas personas usan la plataforma de YouTube para oír música sin mirar el video. Con su equipo de investigadores, Preist estimó que la cantidad de energía que se usa para enviar videos (en estos casos, no deseados) a través de las redes en un año es el equivalente a las huellas de carbono de 30,000 casas en el Reino Unido a lo largo de un año²². Simplemente eliminar el video cuando no es deseado representaría un impacto ambiental significativo.

Pensar la tecnología solamente en términos de lo incorpóreo oculta los daños reales al medio ambiente. Cada dispositivo representa una cadena de suministro que incluye minería, construcción y transporte. Y para hacer funcionar ese dispositivo se requiere energía y la red física que soporta el flujo de datos. Starosielski nos advierte que “si solamente pensamos internet como un ambiente virtual, entonces nuestra concepción de cómo cambiarlo solamente dependerá de cambiar el mundo virtual”²³. Tenemos que reconocer el mundo material que apoya internet para ser conscientes de las políticas que gobiernan el mundo tangible. Las industrias que fabrican nuestros dispositivos y la

22 “Rethinking digital service design could reduce their environmental impact”, University of Bristol.

23 Starosielski, *The Undersea Network*, 233.

construcción necesaria para hacer que internet funcione interactúan con ecologías locales. Y como en tantos procesos en el sistema capitalista, los daños no se distribuyen por igual a los beneficios.

Mientras más se expanda internet, más infraestructura será necesaria – más hardware, más dispositivos, más cables, más redes de servidores– y más energía para hacer funcionar a los aparatos y para mantener la temperatura adecuada en las instalaciones. Es esencial tener en cuenta el mundo material que apoya la vida digital y visibilizar las consecuencias ambientales que el uso de estas tecnologías trae.

6. RIESGOS PERSONALES

Además de los considerables desafíos sociales y ambientales ocasionados por el uso de las tecnologías digitales, hay problemas que existen a nivel personal. Tiffany Petricini, experta en la ética de la comunicación, describe algunos de los problemas que surgen cuando la comunicación se limita a formas virtuales. Ella explica que cuando estamos con otras personas a través de medios virtuales, nuestra presencia se reduce. Si hablamos solamente de comunicación escrita, como los mensajes de texto, perdemos la comunicación no verbal, incluyendo el contacto visual y el sentido del tacto, dos fenómenos que en la comunicación presencial provocan respuestas fisiológicas. Petricini nos recuerda que “todo lenguaje es hermenéutico y requiere interpretación”, pero estos actos de interpretación se complican si no tenemos suficiente información²⁴. La falta de la comunicación no

²⁴ Tiffany Petricini, *Friendship and Technology: A Philosophical Approach to Computer Mediated Communication* (New York: Routledge, 2022), 75.

verbal que experimentamos cuando nos comunicamos virtualmente puede aumentar malentendidos y hasta provocar hostilidad.

Petricini describe tres situaciones problemáticas que nuestros medios de comunicación actual promueven. La primera está relacionada con la presencia reducida que se experimenta en formas de comunicación escrita como los mensajes de texto. Cuando leemos e interpretamos un mensaje, particularmente uno muy breve, nuestra interpretación del mensaje surge desde nuestra experiencia propia. No tenemos en cuenta la experiencia de la persona porque carecemos de información relevante. Si hemos recibido un mensaje de cinco o seis palabras, frecuentemente no podemos entender el contexto inmediato de la persona que escribe. Podemos imaginar un contexto, pero, si nos equivocamos, fácilmente creamos malentendidos y confusión. En estas circunstancias, nuestras interpretaciones necesariamente se basan en nuestros pensamientos y no en las experiencias de la otra persona. Petricini explica:

Ya sea a través de texto, video o audio, nos encontramos con otras personas de forma filtrada. Cuanto más eliminamos a la otra persona de la totalidad de nuestros sentidos, más confiamos en nuestras habilidades interpretativas para completar nuestra comprensión de ella y menos confiamos en la información comunicada por ella²⁵.

La segunda barrera a la comunicación eficaz que describe Petricini se refiere a las relaciones poco profundas, en particular, las relaciones parasociales. Petricini explica que estas relaciones, documentadas por primera vez por los sociólogos Richard Wohl y Donald Horton en 1956, empezaron en la época de la televisión cuando las

25 Petricini, *Friendship and Technology*, 72.

personas espectadoras seguían la carrera de una persona famosa y se imaginaban que tenían una relación con esa persona²⁶. Quizás la persona espectadora sabía mucho sobre la vida y carrera de la persona famosa, pero en realidad es una relación imaginada, unidireccional. Petricini advierte que la prevalencia de los “influencers” en internet, personas que tienen muchas otras siguiéndolas en las redes sociales y que piensan tener autoridad para recomendar o promocionar productos o servicios, promueve estas relaciones parasociales. Las personas seguidoras sienten como si tuvieran una amistad con la persona famosa, pero el sentimiento no es recíproco.

La tercera situación está relacionada con el filtro burbuja, un término acuñado por Eli Pariser para describir las consecuencias del uso de algoritmos en las páginas web para personalizar el resultado de las búsquedas. Pariser advierte que los algoritmos predicen el comportamiento en línea del usuario basado en su comportamiento en el pasado. “Como resultado, los usuarios son apartados de información que no concuerda con sus puntos de vista y se mantienen aislados en burbujas ideológicas y culturales”²⁷. Esto, a su vez, contribuye a un estado de aislamiento intelectual.

El filósofo canadiense David Morris, quien se especializa en las obras de Merleau-Ponty, explica las consecuencias del filtro burbuja con más detalle usando el análisis de la percepción del filósofo francés. Para Merleau-Ponty la experiencia de encontrarse con un objeto nuevo requiere esfuerzo porque siempre hay algo que sobrepasa las capacidades

26 Petricini, *Friendship and Technology*, 61.

27 “Filtro burbuja”, Wikipedia, editado por última vez el 23 de diciembre de 2021, https://es.wikipedia.org/wiki/Filtro_burbuja. Vea también, Eli Pariser, *The Filter Bubble: How the New Personalized Web Is Changing What We Read and How We Think* (New York: Penguin Books, 2014).

de la persona que está percibiendo. Siempre hay algo que resiste un conocimiento completo. Morris contrasta este proceso de percibir con la experiencia que tenemos cuando los algoritmos nos sirven contenido que está de acuerdo con nuestra manera de pensar. En esta circunstancia, el objeto de nuestra percepción no nos resiste en el sentido que Merleau-Ponty propone. En vez de enfrentar realidades que nos desafían, los algoritmos nos presentan con el contenido que ellos anticipan que queremos ver. No vamos a enfrentar cosas que exigen responsabilidad de nuestra parte, sino cosas que nos caen bien. En una metáfora colorida, Morris compara el contenido predecible del internet al consumo de una dieta consistente solo en postres en lugar de una dieta variada, más nutritiva. Dice que es el equivalente epistémico a la comida chatarra²⁸.

Petricini nos recuerda que si interactuamos menos con personas de origen y experiencias distintas en la vida física o en nuestras comunicaciones en las redes, aumenta la dificultad de imaginar y apreciar visiones del mundo distintas de la nuestra. Si estamos siempre en la compañía de personas semejantes esto reduce nuestra capacidad de entender las experiencias de otras personas.

7. TEOLOGÍAS FEMINISTAS

El mito de lo incorpóreo sugiere que la tecnología nos permite trascender los límites de la vida corpórea. Los metaversos, que han recibido tanta atención pública en el último año, son un ejemplo extremo, explícitamente promoviendo la perspectiva que un mundo

28 Nora Young, entrevista con David Morris, “Next Big Thing – Space and Time”, *Spark*, podcast audio, 25 de febrero de 2022.

virtual inmersivo sería una “metáfora del mundo real, pero sin las limitaciones físicas o económicas allí impuestas”²⁹. Sin embargo, este artículo enumera una larga lista de riesgos que se hacen realidad en nuestras sociedades por medio de las tecnologías que carecen de diversidad (demográfica, geográfica y económica) entre las personas diseñadoras y los jefes de empresas.

Si el mito tecnológico no le presta atención a lo corpóreo, o activamente intenta ocultarlo, las teologías feministas nos brindan una perspectiva opuesta. Una de las críticas centrales de las teologías feministas rechaza la idea racionalista de que la mente es superior al cuerpo³⁰. Este dualismo jerárquico, legado de la Ilustración europea de los siglos XVII y XVIII, se percibe como una barrera al reconocimiento de la realidad holística que las personas humanas somos un conjunto integrado de cuerpo, mente y espíritu.

Aunque históricamente la teología había evaluado el cuerpo como algo pasajero o como fuente de pecado, las teólogas feministas reivindicaron el cuerpo y lo hacen un tema central del pensamiento teológico. Desde el soplo con el cual Dios infunde de vida al polvo de la tierra hasta la misma encarnación, las teologías feministas perciben y celebran el profundo valor y sentido que Dios asigna a lo corpóreo. Por eso, las feministas se han propuesto elaborar nuevos pensamientos teológicos que no tengan consecuencias nocivas para las mujeres y los miembros de otros grupos marginalizados, cuyos cuerpos están marcados por sus diferencias de los hombres blancos, que se han considerado la norma de la humanidad.

29 “Metaverso”, Wikipedia, editado por última vez el 28 de marzo de 2022, <https://es.wikipedia.org/wiki/Metaverso>.

30 O, en la versión teológica, que el espíritu es superior al cuerpo.

El mundo tecnológico intenta convencernos de que en línea nuestros cuerpos no importan, que no tiene significancia nuestro género, raza, etnia y edad (y aún especie, si recordamos la caricatura de Steiner). Al contrario, las teólogas feministas argumentan que estos atributos tienen valor precisamente porque tienen consecuencias profundas en nuestras sociedades y en nuestras vidas cotidianas. El pertenecer a un sector marginalizado resulta un sufrimiento, y por eso va en contra de la visión de la vida plena que Jesús desea para todas las personas. Pero, si bien los atributos particulares de cada grupo pueden ocasionar sufrimiento, también las teólogas feministas nos recuerdan que esta diversidad se puede celebrar por su capacidad de profundizar y enriquecer la vida humana.

La sospecha de las ideologías e instituciones dominantes en nuestras sociedades forma una parte fundamental del pensamiento feminista. De importancia particular para evaluar a las consecuencias sociales de la tecnología, es el reconocimiento de que el capitalismo global neoliberal necesariamente escoge a unos pocos como los beneficiarios y asigna a la gran mayoría de las personas como víctimas del sistema. Esta dinámica está claramente en evidencia en las tecnologías digitales actuales. Desde un punto de vista teológico, la vida creada por el sistema económico capitalista está en conflicto con una visión teológica de la persona humana creada a imagen y semejanza de Dios, una crítica que la teología de la liberación latinoamericana ha hecho por décadas.

Las teólogas feministas insisten en que el cuerpo debe ser entendido como un lugar de revelación. La teóloga y biblista colombiana Maricel Mena López explica que es desde nuestros cuerpos que experimentamos el mundo, y es a través de nuestras experiencias que Dios se hace presente en la vida cotidiana. Por eso, ella afirma que es a partir de nuestros cuerpos que se inician nuevos espacios donde

acontece la salvación³¹. En un artículo sobre la hermenéutica bíblica negra feminista, Mena López describe que este reconocimiento de los cuerpos de mujeres negras como lugar de revelación es una protesta en contra a los mensajes y prácticas que marginalizan, y a la vez, una nueva valoración de las mujeres negras como seres amados por Dios. Ella explica:

En respuesta a una sociedad que desvalorizó el cuerpo de mujer negra y de una teología que durante años consideró impensable el hecho de que este cuerpo negro, “cuerpo de pecado”, fuera lugar de revelación, las mujeres negras reivindican sus cuerpos como espacios sagrados de revelación³².

Aún más, la teóloga Silvia Regina de Lima Silva aporta que el saber corporal y experiencial, este saber que surge de las particularidades de cada persona, nos ofrece una herramienta para desafiar el sistema opresor. Ella explica que este saber “desenmascara la falacia del saber neutral que pretendía ser un saber desencarnado, sin cuerpo, por lo tanto ‘universal’”³³.

En su libro, *Enfleshing Freedom: Body, Race, and Being*, la teóloga estadounidense M. Shawn Copeland ofrece esta frase intrigante: “el cuerpo provoca la teología”³⁴. Copeland articula una antropología

31 Maricel Mena López, “Hermenéutica bíblica negra feminista”, Centro Afrocolombiano de Espiritualidad y Desarrollo Integral.

32 Mena López, “Hermenéutica bíblica negra feminista”, 3.

33 Silvia Regina de Lima Silva, “Abriendo Caminos, Teología Feminista y Teología Negra Feminista Latinoamericana”, *Revista Magistro: Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Ciências Humanas* 1, n.º 1 (2010): 88.

34 M. Shawn Copeland, *Enfleshing Freedom: Body, Race, and Being* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 7.

teológica que comienza con el cuerpo de las mujeres negras como lugar y mediación de la revelación divina para interrogar las fuerzas opresivas que han dado forma a la comprensión histórica, cultural y religiosa de la persona humana. Copeland investiga cómo el cuerpo media y define las relaciones, y, a la vez, clama por la transformación de las prácticas sociales. Al comenzar su análisis teológico desde los cuerpos de las mujeres negras, Copeland desafía la hegemonía de las perspectivas religiosas y culturales que históricamente han sido dominantes y que todavía funcionan en detrimento de las mujeres negras en el presente.

Mientras afirma que somos nuestros cuerpos, Copeland insiste en que siempre hay más en el ser humano que el aspecto físico. Es este “más” lo que la inspira a identificar el cuerpo como lugar de la actividad divina. Ella explica que “en y a través de la encarnación, las personas humanas, captamos y realizamos nuestra libertad esencial mediante el compromiso y la comunión con otros seres encarnados”³⁵.

La antropología teológica debe ocuparse de los cuerpos debido a las actitudes racistas, sexistas y xenófobas que prevalecen en el pensamiento occidental. La vida de Jesús es la motivación central de Copeland para llamar la atención sobre los cuerpos: “En memoria de su cuerpo, en memoria de las víctimas del imperio, al servicio de la vida y del amor, la antropología teológica debe protestar contra cualquier palabra imperial [...] que desestime su cuerpo [el de Jesús] y busque la profanación de los cuerpos humanos”³⁶.

Copeland reconoce que basar sus reflexiones teológicas en la experiencia corporal corre el riesgo de fragmentar la experiencia humana. Ella

35 Copeland, *Enfleshing Freedom*, 8.

36 Copeland, *Enfleshing Freedom*, 57.

explica que cualquier formulación de la antropología teológica que tome el cuerpo en serio “corre el riesgo de absolutizar o fetichizar lo que se puede ver (raza y sexo), construir (género), representar (sexualidad), expresar (cultura) y regular (orden social)”³⁷. Sin embargo, la relación entre estos cuerpos dominados en el contexto del imperio y el cuerpo de Jesús, igualmente subyugado, hace necesario el riesgo.

Copeland ilustra este punto usando como ejemplo la experiencia de Fatima Yusif, una inmigrante somalí en Italia que dio a luz sin ayuda al costado de la carretera mientras una multitud se burlaba de ella. Ella explica: “A través del amor encarnado y el sacrificio de sí mismo, Cristo hace suyo el despreciado cuerpo de Fatima Yusif. En solidaridad, comparte su sufrimiento y angustia. En su cuerpo, en su carne, también Cristo ha conocido el escarnio y la vergüenza”³⁸. Copeland identifica la situación como potencial de una praxis de solidaridad entre Yusif y la multitud, si la gente viera con la perspectiva del Cristo crucificado.

Al igual que Copeland, la teóloga Stephanie Paulsell cree que la encarnación es un don sagrado. Desde su comprensión de los aspectos centrales de las Escrituras y la teología cristiana, incluyendo la creación, la encarnación, la resurrección y la eclesiología, Paulsell considera las siguientes afirmaciones centrales para una práctica que honra el cuerpo: “Que Dios creó buenos nuestros cuerpos. Que Dios habitó plenamente en un cuerpo humano vulnerable. Que en la muerte Dios nos recoja, con cuerpo y todo. Que a través de nuestros cuerpos participamos en la actividad de Dios en el mundo”³⁹.

37 Copeland, *Enfleshing Freedom*, 56-57.

38 Copeland, *Enfleshing Freedom*, 95, 99.

39 Stephanie Paulsell, *Honoring the Body: Meditations on a Christian Practice* (Minneapolis: Fortress Press, 2019), 15.

La responsabilidad de honrar a la creación de Dios está reflejada en la atención y el cuidado que se le da al propio cuerpo o al cuerpo de otra persona. Asimismo, las prácticas de cuidado y atención a las necesidades diarias del cuerpo (tradicionalmente consideradas responsabilidades de las mujeres) pueden ser una oportunidad para reflexionar y profundizar la relación con Dios. Paulsell propone realizar acciones cotidianas, como comer, bañarse, hacer ejercicio y descansar, con atención a sus dimensiones sagradas. Honrar a la imagen de Dios dentro del propio cuerpo o dentro de los cuerpos de los demás puede transformar las actividades cotidianas en encuentros con lo sagrado.

Como Copeland, Paulsell quisiera que la imaginación teológica mantuviera unidos los cuerpos heridos con el cuerpo herido de Jesús. Responder con cuidado a las necesidades de los demás nos permite reconocer y reverenciar la imagen de Dios dentro de estos cuerpos específicos y en todos los cuerpos. Paulsell identifica un vínculo entre la vulnerabilidad del cuerpo y su sacralidad. La vulnerabilidad del cuerpo y las necesidades diarias llevan a las personas a la comunión y conexión con los demás. Aunque la vulnerabilidad corporal pueda parecer una restricción o un límite, Paulsell sugiere que nuestras vulnerabilidades nos abren a una red de relaciones. Compartir una comida con familiares o amistades no solo nos conecta con estas personas, también nos vincula con todos los responsables de cultivar, preparar y poner a nuestra disposición los alimentos. Ella explica que es “a través de las necesidades de nuestros cuerpos, que Dios nos abre unos a otros”⁴⁰.

Finalmente, para ampliar el pensamiento sobre el cuerpo, la teóloga ecofeminista Judy Resz nos recuerda que la metáfora central del

40 Paulsell, *Honoring the Body*, 48.

ecofeminismo es el cuerpo. Todas las personas, todos los seres vivientes, toda la naturaleza “formamos parte de un solo Cuerpo Sagrado”⁴¹. Esta perspectiva nos invita a reconocer los vínculos que nos conectan como comunidad humana y también como comunidad terrestre. La teología ecofeminista nos asegura que todas personas tienen valor intrínseco por ser parte del cuerpo místico de Cristo. Pero también, la cosmovisión reconoce el valor de todos los cuerpos vivientes (animales, plantas, bacterias) y todo lo que existe en este mudo físico, material (la tierra, el agua, el aire). Un entendimiento central del ecofeminismo es que las personas humanas no son los únicos seres a quienes Dios ama y para quienes Dios está presente. La comunidad entera tiene valor y cada entidad tiene su lugar en las redes de conexión.

8. CONCLUSIÓN

Este artículo ha explorado los problemas que surgen de las tecnologías digitales por falta de atención a lo corpóreo, considerando los riesgos sociales, ambientales y personales. Estos problemas, lejos de ser manifestaciones particulares del ámbito técnico, reflejan el sistema capitalista neoliberal que acepta el sacrificio de las vidas de las personas marginalizadas del mundo, de la gran mayoría, por el beneficio de las pocas personas en posiciones de poder dominante. Al contrario, la perspectiva teológica feminista nos permite repensar estas relaciones, ofreciendo herramientas ideológicas y prácticas para reconocer el valor de lo corpóreo e imaginar un mundo virtual distinto.

41 Judy Ress, “Espiritualidad ecofeminista en América Latina”, *Investigaciones Feministas* 1 (2010): 112.

¿Cuáles pasos concretos nos ayudarían a imaginar y crear este mundo virtual renovado?

Podemos educarnos. Wachter-Boettcher identifica como problemático que pocas personas públicas se sientan con conocimiento suficiente para criticar las tecnologías que usamos diariamente. Ella advierte que “cuanto más todos en el exterior [de la industria] vean la tecnología como magia y los programadores como genios, más la industria podrá seguir haciendo lo que quiera”⁴².

Este artículo pretende abrir una conversación conectando las tecnologías digitales y sus propios análisis de los problemas éticos relativos a los impactos sociales con el discurso teológico feminista para nombrar los problemas que existen en el sistema actual. Si reconocemos que las tecnologías no son ni mágicas ni inevitables, podemos prestar atención a nuestras experiencias personales en línea y reconocer que resultados nocivos no son necesariamente fallas técnicas inocentes. Podemos aprender de las experiencias de otras personas, particularmente de las que pertenecen a grupos marginados.

Podemos protestar por las injusticias. Mi opinión no le importa en lo más mínimo a las grandes empresas tecnológicas, pero sí las opiniones públicas. Si identificamos problemas recurrentes que perjudican a personas marginadas, tenemos la responsabilidad de unir nuestras voces en protesta. Personas que compran productos y servicios pueden influenciar sobre las empresas cuando se organizan. Si reconocemos la presencia de Dios en cada persona, no podemos aceptar un sistema que causa sufrimiento a los grupos marginados. Así como también podemos escoger productos y servicios con menos impacto ambiental.

42 Wachter-Boettcher, *Technically Wrong*, 9.

Podemos ofrecer una perspectiva alternativa. Teniendo nuestra fe en la mente y en nuestros corazones podemos anunciar un mundo en el cual cada cuerpo tiene valor. En términos de las tecnologías digitales, quizá este sea un mundo en el cual un conjunto de personas diversas diseñe las aplicaciones y servicios, en el cual la información esté igualmente disponible a todas las personas, y en el cual se promueva la comunicación auténtica. En este mundo renovado podemos reconocer a las “no personas” creadas por el sistema capitalista como personas amadas por Dios. Y podemos ver, reconocer y apreciar a los cuerpos ocultos por la nube.

BIBLIOGRAFÍA

- Albán A., Adolfo y José R. Rosero. “Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia”. *Nómadas* 45 (2016): 27-41. <http://nomadas.ucentral.edu.co/index.php/inicio/2295-violencias-civilizatorias-y-potencias-interculturales-nomadas-45/881-colonialidad-de-la-naturaleza-imposicion-tecnologica-y-usurpacion-epistemica-interculturalidad-desarrollo-y-re-existencia>
- Benjamin, Ruha. *Race after Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*. Cambridge, UK: Polity Press, 2019.
- Copeland, M. Shawn. *Enfleshing Freedom: Body, Race, and Being*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- De Lima Silva, Silvia Regina. “Abriendo Caminos, Teología Feminista y Teología Negra Feminista Latinoamericana”. *Revista Magistro: Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Ciências Humanas* 1, n.º 1 (2010): 82-96.
- “Diversity”. Google. <https://diversity.google/annual-report/representation/>
- Escobar, Arturo. *El final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC, Instituto Colombiano de Antropología, 1999. <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/escobar-a-1999-el-final-del-alvaje.pdf>
- “Inclusion and Diversity”. Apple. <https://www.apple.com/diversity/>
- Kantayya, Shalini, dir. *Coded Bias*. New York: 7th Empire Media, 2020. Netflix.
- Lingel, Jessa. “The Internet Has Gentrified – Here’s What We Can Do About It”. *The Reboot* 18 (2021), <https://thereboot.com/the-internet-has-gentrified-heres-what-we-can-do-about-it/>
- Mena López, Maricel. “Hermenéutica bíblica negra feminista”. Centro Afrocolombiano de Espiritualidad y Desarrollo Integral.

- Noble, Safiya Umoja. *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*. New York: New York University Press, 2018.
- Pariser, Eli. *The Filter Bubble: How the New Personalized Web Is Changing What We Read and How We Think*. New York: Penguin Books, 2014.
- Paulsell, Stephanie. *Honoring the Body: Meditations on a Christian Practice*. Minneapolis: Fortress Press, 2019.
- Petricini, Tiffany. *Friendship and Technology: A Philosophical Approach to Computer Mediated Communication*. New York: Routledge, 2022.
- Ress, Judy. “Espiritualidad ecofeminista en América Latina”. *Investigaciones Feministas* 1 (2010): 111-124.
- “Rethinking digital service design could reduce their environmental impact”. University of Bristol <http://www.bristol.ac.uk/news/2019/may/rethinking-digital-service-design-.html>.
- Starosielski, Nicole. *The Undersea Network*. Durham: Duke University Press, 2015.
- Turner, Fred. *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- “UN Women Ad Series Reveals Widespread Sexism”. *UN Women* (2013), <https://www.unwomen.org/en/news/stories/2013/10/women-should-ads>
- Wachter-Boettcher, Sara. *Technically Wrong: Sexist Apps, Biased Algorithms, and Other Threats of Toxic Tech*. New York: W.W. Norton and Company, 2018.
- Young, Nora. Entrevista con David Morris. “Next Big Thing – Space and Time”. *Spark*. Podcast audio, 25 de febrero de 2022. <https://www.cbc.ca/listen/live-radio/1-55-spark/clip/15897357-535-next-big-thing-space-time>

Artículo recibido: 31 de marzo del 2022

Artículo aprobado: 25 de abril del 2022

Razón perijórica como teología pública en la sociedad red

MIGUEL ESPAÑA*

Resumen: Las tecnologías de la información y las redes sociales presentan grandes posibilidades y riesgos para la construcción de sociedades inclusivas. Los riesgos surgen de las agendas de las élites de poder global que gestionan y controlan las sociedades a través de los algoritmos informacionales; y las posibilidades emergen de la apropiación social de las redes y tecnologías de la información como plataformas de encuentros, debates y propuestas, para la construcción de redes de solidaridad y el bien común. La teología, desde la razón perijórica, propone el compromiso de acompañar estos procesos desde las víctimas y sus demandas asumiendo los retos que plantea la red social para la consecución del bien común desde una perspectiva crítica e integradora.

Palabras claves: red social, teología pública, razón perijórica, teofísica, profanación, contrapoder.

* Magister en teología sistemática por la Universidad Evangélica Nicaragüense MLK Jr; licenciatura en teología por la Facultad Evangélica de Estudios Teológicos por parte del Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales (CIEETS). Docente en el campo de la ética, filosofía y teología. Coordinador para Nicaragua de la Red Centroamericana de Investigadores del Fenómeno Religioso (RECIFRE). Actualmente realiza una pasantía con la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) en San José, Costa Rica. Contacto: oxymoron1.3@gmail.com

Abstract: Information technologies and social networks present great possibilities and risks for the construction of inclusive societies. The risks arise from the agendas of the power networks that manage and control societies through informational algorithms; the possibilities emerge for the construction of social power, diverse identities and public demands from the appropriation of these networks and technologies as platforms for encounters, debates and reflection in the construction of solidarity networks. Theology, with its perichoretic reason, raises the possibility of accompanying the victims and their demands in these processes, as well as confronting the challenges presented by the network society for the common good from a critical and integrating perspective.

Keywords: social network, public theology, perichoretic reason, theophysics, desecration, counter-hegemonic movements.

1. INTRODUCCIÓN

La pandemia del Covid-19 ha acelerado la transición social hacia la conectividad virtual mostrándonos los beneficios de quienes tienen la posibilidad de contar con la tecnología necesaria para visibilizarse y estar plenamente en conexión, así como los límites, producto de la brecha digital y las desigualdades socio-económicas que prevalecen en la vida de las grandes mayorías¹. La sociedad del siglo XXI será conectiva y socialmente integradora o no será.

1 Alejandro Patiño *et al.*, “Datos y hechos sobre la transformación digital” (Santiago: Comisión Económica para América Latina, 2021).

Nuestras vidas dependen cada vez más de la posibilidad de vivir conectados a la web e interconectados a las redes sociales. Realmente, todas las necesidades humanas se han trasladado a la virtualidad, y desde ahí se pueden gestionar y satisfacer, desde buscar comida, información, libros, educación virtual, webinars, amistades, hasta el amor y la religión se anuncia que se podría encontrar. Esto provoca ciertas preguntas sobre los límites y posibilidades que estos cambios puedan generar en nuestros hábitos, sensibilidades y hasta formas de vivir la fe. Desde una visión más estructural nos preguntamos qué agendas e intereses están detrás de la conformación de la sociedad red, conectada y consumidora. ¿Podría representar la formación de una hipermodernidad² hiperconsumista, hiperindividualista e hiperconectada? Si así fuera, ¿qué posibilidades se pueden vislumbrar, desde los controles sociales y las agendas populares, para la apropiación de las redes informacionales y la profanación³ de los códigos y algoritmos sagrados del sacerdocio tecnoteísta?

En estos trances, la teología es una apátrida que no encuentra lugar adecuado en este mundo en tecno-formación. Esto quizá se deba a la vertiginosidad de los procesos de cambios, tal vez por los muchos desafíos y tareas en un mundo que profundiza las exclusiones y desigualdades, o posiblemente por la incapacidad de entrar en diálogo crítico con las realidades complejas actuales debido a ciertas estrecheces teológicas y antropológicas.

Pero desde un punto de vista hermenéutico, estar en situación de inadecuación o apátrida le ofrece a la teología una oportunidad para pensar desde los márgenes, desde el más allá de las relaciones

2 Gill Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos* (Madrid: Anagrama, 2006).

3 Giorgio Agamben, *Profanaciones* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005), 97-98.

y totalizaciones de poder. Las tensiones históricas, las apuestas epistémicas y las opciones ético-políticas liberadoras permiten un abordaje crítico y siempre conflictivo de la fe respecto a su (no)lugar. Por otro lado, el abordaje crítico y conflictivo no le permite a la teología encontrar un lugar, o “dónde recostar su sien”. Ahí, en los márgenes, puede identificarse con los y las excluidos, desechados y vulnerados por los procesos de construcción de poder en las sociedades de ayer, así como las sociedades de red de hoy. Este ahí, que no es lugar de seguridades y absolutos, sino una ausencia (negación de la humanidad del otro/a⁴) que denuncia las presencias totalizadoras (colonialidad temporal, espacial, cognitiva, racial, estética), es el rostro del prójimo, la víctima⁵, que reclaman reconocimiento y restitución.

La construcción de las sociedades en la era de la información, la inteligencia artificial (IA) y la robótica plantea a la teología preguntas respecto a su pertinencia ante las nuevas formas de idolatrías, así como preguntas por nuevos lugares de revelación para una vida plena. ¿Es posible leer signos de los tiempos en medio de la formación de sociedades red? Si así fuera, ¿cuáles podrían ser? ¿Están emergiendo nuevas formas de esclavitudes e idolatrías, expresadas en formas de dominación, exclusión y explotación en la época del tecnocapitalismo? ¿Es posible para la razón teológica ayudar a pensar alternativas de interconexiones e interrelacionalidad coherente con el bien común de la tierra y la humanidad en la era de la sociedad red?

A continuación, proponemos algunas reflexiones en torno a la tarea que tiene la teología desde la razón perijórica como teología pública en la sociedad red, para poner al centro de las agendas sociales, las

4 Emanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre* (México: Siglo XXI, 1974).

5 Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación* (Buenos Aires: La Aurora, 1985).

iglesias y academias, la deliberación sobre la posibilidad de crear rupturas, alternativas y soro-frater-nidades como respuesta de la fe y la sociedad ante las agendas globales y locales de poder.

El acercamiento al fenómeno en estudio nos ha permitido indagar sobre las contradicciones y posibilidades que presentan las redes sociales y las tecnologías de la información en la formación de la sociedad red, precisando el caso de la rebelión de abril del 2018 en Nicaragua. Esta reconstrucción y relación entre sociedad red y procesos sociales desde el ciberactivismo lo ubicamos en dos paradigmas en disputa: por un lado, la tecnocolonialidad, que incluye el dataísmo, el transhumanismo y el capitalismo de vigilancia; y, por otro lado, la razón perijórica como teología pública en la sociedad red.

Este texto no pretende dar respuestas definitivas, apenas es una primera mirada a una intuición teológica planteada como problema y posibilidad, a saber: la necesidad de una razón teológica perijórica ante los peligros de la dominación tecnocolonial. Por ello es importante advertir que por lo amplio y complejo del tema abordado quedan muchas preguntas sin responder e ideas sin abordar.

En un primer momento ubicaremos nuestras reflexiones en el contexto de estrategias de apropiación de las tecnologías de la información y redes sociales por parte de actores sociales y su capacidad de influir en las redes de poder en las sociedades actuales. A continuación, procederemos a conceptualizar las categorías centrales de nuestra propuesta, indicando posibles vínculos entre ellas que nos brinden un marco teórico mínimo que posibilite la propuesta de una razón perijórica como razón pública en la sociedad red. Por último, se propone la razón perijórica como crítica al proceso de dominación tecnocolonial representando un modelo

biocentrado de nuevas relaciones entre procesos bio-socio-tecnológicos para el bien común.

2. CONTEXTO EN QUE SE UBICAN NUESTRAS REFLEXIONES

La construcción de las subjetividades es un proceso complejo, que puede estar mediada por intrincadas redes de poder, que, como plantea Michael Foucault, puede crear subjetividades sujetadas al poder-gobernabilidad⁶. Los procesos de dominación-totalización no son capaces de eliminar el llamado a la libertad que somos los pueblos como “imagen de Dios”, por lo que pueden darse rupturas existenciales⁷ en la programación totalizadora que permite broten fuentes de agua viva, esto es, emerjan luchas por la dignidad personal y comunitaria. ¿Cómo entender la subversión de un orden totalizante?, ¿es posible la irrupción de la consciencia social a través de plataformas digitales?, ¿cómo se puede generar un proceso crítico de apropiación de las redes sociales que genere movilización y concientización?, ¿es posible construir democracias participativas desde las redes sociales?

Algunas opiniones, más o menos acertadas, describían a la generación milenial y centenal como generaciones apáticas, individualistas, hipersensibles e hiperconectadas a las redes sociales, que las convertía casi en una generación zombi. Pero la realidad a veces no es lo que

6 Michael Foucault, *Microfísica del poder* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2019).

7 Llamamos rupturas existenciales a los fallos de los sistemas totalizantes ante el llamado a la libertad que son las personas y los pueblos.

parece, y era necesario esperar el momento crítico –kairótico– para que se revelen otras posibilidades de comprensión y praxis desde las identidades cibernautas.

Las investigaciones recientes nos plantean muchas experiencias de redes y plataformas digitales que han servido a procesos de construcción de agendas sociales, de redes de ciberactivismo y de movilización de cara a demandas sociales. Manuel Castells en su libro *Redes de indignación y esperanza* sistematiza las experiencias de levantamientos populares a través de las plataformas digitales, desde lo que se conoció como “primavera árabe” hasta el movimiento de la Puerta del sol, así mismo del movimiento Occupy Wall Street⁸. De manera similar sucedió en lo que se dio a llamar la “Primavera Centroamérica”, en la cual la mayoría de las poblaciones tomaron las plazas públicas y las redes sociales en protesta por los altos índices de corrupción en los gobiernos de Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua⁹. Como resultado se procesaron algunos presidentes de Guatemala, se permitió el cambio político bipartidista de El Salvador por Nuevas Ideas del presidente milenial Nayib Bukele, y una creciente crítica a los partidos políticos tradicionales y a la democracia representativa, que deja en entredicho el modelo de Estado tradicional. En Nicaragua, en abril de 2018, se dieron olas de protestas masivas en las que se tomaron las calles, plazas y parques. En este escenario las redes sociales sirvieron para informar, divulgar y sensibilizar a la población sobre las causas de las protestas, así como de la brutal represión gubernamental¹⁰.

8 Manuel Castells, *Redes de indignación y esperanza* (Madrid: Alianza, 2012).

9 Nuria López, “La Primavera Centroamericana arde en Nicaragua”, *El Mundo*, 11 de agosto del 2018.

10 Alberto Cortés *et al.*, *Anhelo de un nuevo horizonte. Aportes para una Nicaragua democrática* (San José, Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2020).

La constante en todos estos procesos socio-políticos es el papel que han jugado las redes sociales y el ciberactivismo, principalmente entre jóvenes, en la visibilización de las agendas públicas, la diversidad de identidades convergentes y la sensibilización alrededor de los cambios que se necesitan para dejar atrás sistemas institucionales desfazados que ya no responden a las nuevas realidades sociales e identitarias. El ciberactivismo ha generado movilizaciones y protestas populares, aportando a la superación de la apatía y el yoquepierdismo que había forjado la corrupción generalizada.

Trataremos de sintetizar algunos elementos centrales a tener en consideración para comprender cómo las experiencias personales colectivas en el uso de estos medios informáticos nos pueden ayudar a comprender los cambios que se vienen generando en la subjetividades y construcción de la realidad desde la socio-virtualidad:

- a. Las redes sociales, y demás plataformas digitales, deben convertirse en espacios públicos de plebiscitos, demandas, consultas y propuestas, superando las desigualdades en el acceso a las tecnologías digitales. Es una de las tres condiciones que Manuel Castells plantea como necesarias para movilizar y visibilizar las demandas populares en diferentes contextos, incluyendo una tasa relativamente alta de difusión del uso de Internet, así como conexiones domésticas en colegios y cibercafés¹¹.
- b. La educación virtual puede generar mayor autonomía e incidencia ciudadana. Para Castells esto significa que debe haber una sólida cultura de ciberactivismo y la existencia de

11 Castells, *Redes*, 45.

grupos activos que plantee las críticas a los regímenes y lidere la revuelta, obviando cualquier liderazgo tradicional o formal.

- c. Socializar los saberes digitales, liberar apps, ideas, propuestas, que sirvan como materia para la propia construcción de visiones, producción y difusión de contenido virtual.

Estos tres elementos iniciales propiciarían un diálogo crítico y abierto, posibilitando que la esfera virtual se transforme en espacios de construcción de agendas comunes y descentralizadas, así como estrategias generales y a la vez locales (glocalidad) que permita la libre circulación de ideas. Lo planteado conecta con la propuesta de Alhadas y Calarco en el libro colectivo *Jóvenes, transformación digital y formas de inclusión en América Latina*, la cual plantea una democracia que se renueva a través de la utilización del internet como nueva esfera pública habermasiana¹². Para ello, es necesario el cambio de ciertos conceptos que nos permitan construir una subjetividad cibernética crítica. Nicolás Welsching propone el concepto de “tecno-sociabilidad” en referencia a la existencia de una mediación crítica subjetiva, trascendiendo la idea de “nativos digitales” para quienes tienen naturalizada sin mediación subjetiva crítica su pertenencia digital¹³.

En estos procesos el poder de las instituciones tradicionales se deteriora¹⁴ y paulatinamente se traslada a las redes. Si el poder se ejerce mediante la programación y la conexión de redes, entonces, el contrapoder o intento deliberado de cambiar las relaciones de poder se activa mediante la reprogramación de redes en torno a intereses

12 Cristóbal Cobo *et al.*, *Jóvenes, transformación digital y formas de inclusión en América Latina*. (Montevideo: Penguin Random House, 2018), 36.

13 Cobo *et al.*, *Jóvenes*, 237.

14 Zygmunt Bauman y Carlo Bordoni, *Estado de crisis* (Barcelona: Paidós, 2016).

y valores alternativos, así como la conexión de redes de resistencia y cambio social¹⁵. En otras palabras, la conectividad y la cooperación de la interacción en red no se impone ni se organiza desde el exterior, sino que la cooperación es inmanente a la actividad misma a través de redes lingüísticas, comunicacionales y afectivas¹⁶.

El caso de Nicaragua es un ejemplo de cómo las redes sociales se pueden convertir en verdaderas redes de resistencias, protestas, visibilización de las demandas populares y represión. Esto lo permitió el hecho de contar con los tres requisitos arriba referidos: acceso, conexión y grupos ciberactivos que lideraron la socialización de las demandas. Para marzo de 2018, según CANITEL, había casi tres millones de nicaragüenses con un smartphone, de 8.3 millones de líneas de telefonía celular. EL 80% de los usuarios emplean internet para redes sociales, con una cobertura de 3G en los 153 municipios¹⁷.

La tesis de Darvin Sánchez¹⁸, así como el libro colectivo *Anhelos de un nuevo horizonte*, nos presentan los antecedentes de movilización y protesta ciudadana en las que fue *in crescendo* el uso de las redes sociales, hasta el gran hartazgo de 2018. El sitio web tagsfinder.com almacena todos los hashtags utilizados en las protestas populares en Nicaragua en el marco de la rebelión de abril de 2018¹⁹.

15 Castells, *Redes*, 26.

16 Rocío Rueda, “Tecnocultura y sujeto cyborg: esbozo de una tecnopolítica educativa”. *Revista Nómadas* 21 (2004): 70-81.

17 Humberto Galo, “Nicas usan casi 3 millones de smartphones y aman las redes”, *El Nuevo Diario*, 22 de marzo de 2018.

18 Darvin Sánchez, “Diálogo generacional: cultura política de personas nicaragüenses posrevolución, en el periodo de estudio 2013-2018” (Tesis de posgrado, Universidad de Costa Rica, 2020).

19 Algunos hashtag que se utilizaron en las protestas de 2018 en Nicaragua fueron: #eranestudiantesnoerandelincuentes, #fueraortegamurillo, #prohibidoolvidar, #azulyblanco,

La lucha en las calles y plazas públicas se trasladó a las redes sociales generando una viralización de la empatía con la causa de la juventud universitaria. Esto posibilitó la visibilización del rechazo acumulado contra la gestión de Ortega y Murillo, desde las protestas del #OcupaINSS de 2013²⁰, entre otras manifestaciones del cansancio social.

La lucha en los medios de comunicación y en las redes sociales, desde la narrativa del gobierno, consistía en hacer todo lo posible por establecer en el estado de opinión de sus bases partidarias que las protestas eran un “intento de golpe de Estado”. Pero del lado ciudadano se trataba de informar sobre las demandas ciudadanas y la brutal represión. Las redes sociales se convirtieron en un verdadero campo de batalla, que, utilizando los conceptos de Castells, significó la lucha entre las *redes del poder* del aparataje represor institucional y oficial, y las *redes de resistencia* y contrapoder popular.

En este proceso de transformación de las demandas, de coyunturales a revolucionarias²¹, lo religioso jugó un papel central. El balance general es que la Iglesia Católica se puso del lado del pueblo rebelde²², mientras que la clerecía evangélica, llamados “vacas sagradas”, mantenían una posición de “neutralidad” en nombre de un Evangelio pacificador²³. Lo cierto es que estas dos posiciones no revelan toda la complejidad y posicionamientos

#represión, #queserindatumadre, #nicaragualibre, #sosnicaragua, Los mismos se pueden encontrar en: <https://www.tagsfinder.com/es-ni/related/onu/>

20 Sánchez, “Diálogo generacional”, 38-46.

21 Cortés *et al.*, *Anbelo de un nuevo horizonte*, 88-90.

22 Sergio Cabrales, “The Catholic Church and the 2018 wave of protests in Nicaragua” (Tesis de posgrado, Universidad de Pittsburgh, 2020).

23 Miguel España, *Abba, el Dios de la vida y los ídolos de la muerte* (Managua: Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales / Universidad Evangélica Nicaragüense, 2019), 214-223.

que realmente se registraban en la crisis, pero fue el manejo noticioso que se le dio al enfoque religioso del conflicto socio-político.

Esto nos lleva a plantearnos si podría la teología pública ayudarnos a redefinir lo religioso desde la perspectiva de la sociedad red. El concepto o metáfora ciborg como crítica a los esencialismos, totalizaciones y absolutos, ¿podría ser útil en la empresa crítica-teológica? La idea de “razón perijórica” como negación de los absolutos, a la vez, de metáfora de la razón-vida-red, ¿es adecuada para el planteamiento de una teología en la sociedad red?

3. CONCEPTOS COMO IMAGINACIÓN LIBERADORA

3.1 SOCIEDAD RED Y REDES DE CONTRAPODER

Con la invención de la computación y la informática se ha acelerado el proceso de interconexión, desde los procesos de mundialización y globalización, hasta dar lugar a la actual sociedad red. Para Manuel Castells la sociedad red se entiende como una tendencia histórica que integra funciones y procesos dominantes en la era de la información y que cada vez se organiza más en torno a redes. Éstas constituyen la nueva morfología social de nuestras sociedades y la difusión de su lógica de enlace modifica de forma sustancial la operación y los resultados de los procesos de producción, la experiencia, el poder y la cultura²⁴.

²⁴ Manuel Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura, Vol. I* (Madrid: Alianza, 1998), 548.

Esta sociedad red presenta dos grandes tendencias, que las podemos resumir en línea con Castells, en “redes de poder” y “redes de experiencia y sentido”. Castells presenta las diversas “redes de poder” (financiero, militar, estatal, cultural), cuyo objetivo es el control e influencia de los estados de opinión, consumo y valores. Por ello es que la red de poder construida en torno al estado y el sistema político desempeña un papel fundamental en la interconexión general del poder. Ahora, respecto a “las redes de experiencia y sentido” Castells indica que son el intento deliberado de “cambiar las relaciones de poder” mediante la interrupción de las conexiones dominantes y la conexión de redes de resistencia y cambio social²⁵.

Redes de contrapoder, según Castells, son las capacidades de los actores sociales para desafiar al poder incorporado en las instituciones de la sociedad con el objetivo de reclamar la representación de sus propios valores e intereses²⁶. Este concepto no es una idea abstracta, sino la síntesis del análisis que Castells realizó de los movimientos de indignación en todo el mundo (2009-2012) y que resulta de mucho interés para comprender los acontecimientos de concientización, movilización y protesta en Nicaragua en el marco de la rebelión de abril de 2018. Considerando que estas redes pueden tomar la forma de ciberactivismo, así como movilización ciudadana en la toma de la ciudad, barrios, etc., debemos plantear el entrelazamiento entre la construcción de redes de indignación virtuales y de calles.

Estas redes de contrapoder son redes inteligentes. Howard Rheingold plantea que las multitudes inteligentes están formadas por personas

25 Castells, *Redes*, 24-25; *La era de la información*, Vol. 2, 296.

26 Castells, *Redes*, 22.

capaces de actuar conjuntamente, aunque no se conozcan²⁷. Por lo tanto, las redes sociales poseen además de una velocidad y un alcance inconcebible, la ventaja de poder viralizar información o eventos entre personas que no se conocen. En consecuencia, además de su carácter interactivo, estas redes proponen una forma distributiva y horizontal de comunicación, ya que permite a los usuarios prescindir de centros de poder desde los cuales se inicie un tipo de comunicación lineal y jerárquica²⁸.

Estas redes inteligentes no funcionan en base a relaciones preexistentes, como era necesario en los movimientos sociales tradicionales, sino por “afinidad electiva” (Weber), donde convergerían a través de las plataformas digitales, entre muchas otras cosas, las demandas sociales. Los hashtags, fanspage, retuit, compartir, etc., permiten viralizar y crear *seguidor@s* generando alcances más allá de las formas convencionales de movilización de la protesta. El ciberactivismo debe llevar a las calles a las personas. De esa manera, las demandas sociales se trasladan a las plataformas sociales, y el ciberactivismo se concreta en la toma de los espacios públicos. A esto último algunos le llaman ciberturbas²⁹.

Las redes sociales funcionan como una prolongación del espacio y de la esfera pública otorgando así a los usuarios-ciudadanos la posibilidad de hacer visibles sus voces y demandas. Castells discierne de manera potente y clara esta idea en su concepto de *virtualidad real*:

Es un sistema en el que la realidad misma (esto es, la existencia material/simbólica de la gente) es capturada por completo, sumergida

27 Howard Rheingold, *Multitudes inteligentes*, (Barcelona: Gedisa, 2004), 18.

28 Diego López, “La organización y difusión de la protesta social en las redes: el #8N” (Tesina de grado, Universidad Nacional del Rosario, 2015), 30-31.

29 López, *La organización*, 33.

de lleno en un escenario de imágenes virtuales, en el mundo de hacer creer, en el que las apariencias no están sólo en la pantalla a través de la cual se comunica la experiencia, sino que se convierten en la experiencia. Todos los mensajes de toda clase quedan encerrados en el medio, porque éste se ha vuelto tan abarcador, tan diversificado, tan maleable, que absorbe en el mismo texto multimedia el conjunto de la experiencia humana, pasada, presente y futura³⁰.

Lo planteado nos reta a repensar las espacialidades y temporalidades, las realidades y lazos, presencias, sensibilidades y corporalidades, desde nuevas categorías que entrelacen las experiencias de la virtualidad y la realidad social. La realidad, ¿acaso no es una construcción social? La idea de mundo, ¿no es acaso una representación de la experiencia mundana? La visión científica, cultural y religiosa, ¿no son acaso “programaciones” que nos permiten funcionar e interactuar socialmente? En ese mismo sentido la virtualidad es extensión de nuestra experiencia humana de las realidades, del mundo y “programaciones” socio-religiosas, así como estas experiencias son, igualmente, in-fluidas por nuestras experiencias del mundo virtual y de las tecnologías informacionales. ¿Qué es real? Lo decimos desde la complejidad e interconectividad de la sociedad red, y esperamos que sea a través del juego consensual y acción comunicativa³¹ en las que al centro deben estar las comunidades de víctimas, que se decida y construya la nueva realidad-red desde los intereses, diversas identidades y agendas de los pueblos.

La razón perijórica de la teología pública en la sociedad red aporta a la construcción de espacios de interconectividad social desde

30 Castells, *La era de la información*, Vol. 1, 406.

31 Para conocer más sobre la teoría de la acción comunicativa consultar Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, T. I y II (Madrid: Taurus, 1999)

las agendas y demandas sociales, ya que la naturaleza misma de la perijóresis es danza de la unidad en la diversidad, diálogo consensual y construcción de los mejores medios y estrategias para la vida plena o bien común.

No podemos entrar en todas las disquisiciones sobre estos aspectos, baste la anterior puntuación para orientar una hermenéutica de entrelazamiento de lo virtual-real para la comprensión de la sociedad red desde la razón perijórica, trascendiendo los dualismos basados en los *reduccionismos*, *esencialismos* y *determinismos* (red entrópica) por una red basada en la complejidad, diversidad e incertidumbre de las formas de vida (red-vida).

3.2 CIBERSOCIEDAD

La Cibersociedad, en nuestra comprensión, denota el mismo sentido de interconexión que plantea Castells en su propuesta de sociedad red, pero con una importante diferencia: Cibersociedad es la etapa de mayor integración y “subsunción”³² entre las tecnologías de la información, la IA, los aparatos tecnológicos de la vida cotidiana y las personas. La idea de subsunción se plantea desde la propuesta de Joel de Rosnay, el cual la define como “aplicar a la intuición sensorial la categoría de comprensión que garantiza su unidad”³³. Esta comprensión permite un tipo de percepción de unidad de los

32 La idea de subsunción no debe entenderse en el sentido que le da Jorge Veraza, en su libro *Subsunción real del consumo bajo el capital* (México: Itaca, 2008) como control total y dominación que presenta el capitalismo de vigilancia y el transhumanismo dataista, sino desde la propuesta de Joel Rosnay, *El hombre simbiótico* (Madrid: Cátedra, 1996).

33 Rosnay, *El hombre simbiótico*, 200.

procesos, de las interconexiones y flujos de todos los sistemas: bio-tecno-socio-cognitivo. Es la visión teofísica a la que nos referiremos más adelante.

Rosnay no presenta la categoría de Cibersociedad, pero se puede inferir de su comprensión de la “casa cibernética”. Esta casa cibernética es el producto de la coevolución entre los humanos y sus refugios. Se ha desarrollado una simbiosis entre ellos para su beneficio mutuo. Para Rosnay, la humanidad en el futuro será una humanidad simbiótica no muy diferente física y mentalmente a los humanos del siglo XX, pero con extraordinarios medios de conocimiento y acción gracias a sus conexiones biológicas, psicológicas o bióticas con el Cybiont³⁴. El Cybiont se entiende como un superorganismo inteligente, integrado e interconectado. Pero Rosnay nos hace la advertencia de que nada puede darse por sentado, y el progreso es caótico. Podemos fallar en nuestro intento en la simbiosis, o el Cybiont puede volverse contra nosotros convirtiéndose en un monstruo cibernético que esclaviza a los humanos para su propio propósito³⁵.

Desde un punto de vista ético liberador se presenta la necesidad de pensar la Cibersociedad desde el planteamiento crítico de Donna Haraway y su metáfora o imaginaria ciborg como resistencia, hibridismos, rupturas de fronteras y de los esencialismos. Haraway propone una gran tarea para romper con las teorías totalizantes: la demonización de las tecnologías y aceptar romper y rehacer nuevos límites e identidades en relacionales con lo otro, así como dejar atrás los dualismos que nos han configurado. Este sería un mundo cyborg que podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene

34 Rosnay, *El hombre simbiótico*, 113, 135.

35 Rosnay, *El hombre simbiótico*, 199-200.

miedo de su parentesco con animales y máquinas, ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios³⁶.

Esta perspectiva feminista aporta un elemento decididamente político en la construcción de Cibersociedades sin dominaciones, absolutismos ni autoritarismos de ninguna clase. Nos ayuda a revelar dónde se encuentran las dominaciones actuales y posibles en la sociedad red, así como repensar otros lugares de construcción y cuidado de sí³⁷. En este sentido, Donna Haraway nos dice que las historias feministas de cyborg tienen como tarea codificar de nuevo la comunicación y la inteligencia para subvertir el mando y el control. La política de los cyborgs es la lucha por el lenguaje y contra la comunicación perfecta, contra el código único que traduce a la perfección todos los significados, el dogma central del falogocentrismo. Es la poderosa e infiel heteroglosia³⁸.

La intuición sensorial que garantice la percepción de unidad de Rosnay, ¿podría entenderse desde la razón perijórica como intuición desde la fe del llamado del Dios creador a entrar en la danza de la vida? La metáfora ciborg de Haraway, ¿puede ser útil a la razón perijórica en su crítica a los reduccionismos, esencialismos y determinismos?

3.3 TEOLOGÍA PÚBLICA Y RAZÓN PERIJÓRICA

En esta perspectiva, lo público se concibe como “espacios en disputa” y en construcción, desde diversos contextos, sujetos políticos y

36 Donna Haraway, *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Madrid: Cátedra, 1991), 263, 311.

37 Michelle Foucault, *Estética, ética y hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1999).

38 Haraway, *Ciencia, cyborg y mujeres*, 300-302.

agendas reivindicativas para el bien común. Gonzalo Villagrán plantea que la teología pública quiere dirigirse directamente a la esfera pública de las sociedades pluralistas³⁹. La teología pública quiere aportar los símbolos y narrativas religiosos al debate público en calidad de fuentes de inspiración para pensar los complejos problemas sociales de las democracias pluralistas, siendo el objetivo último la mejora del bien común de la sociedad. Para Nicolás Panotto la teología pública es un llamado a evidenciar la pluralización de miradas, prácticas y opciones, porque Dios mismo se manifiesta en la historia, pero no como un escenario acabado, sino como un espacio/tiempo infinito que es heterogéneo y que aún tiene mucho por dar y revelar⁴⁰.

Visto desde América Latina, la teología pública para Néstor Míguez⁴¹ se entiende como productora crítica del discurso de la fe, la cual no puede desconocer la realidad popular. Por ello se estima el mensaje de Jesús como “laocrático”, porque reconoce el lugar del pueblo, del pueblo común, a diferencia de lo “democrático” que solo reconocía el poder formal del ciudadano.

En América Latina la fe es eminentemente pública, y, por lo tanto, la teología debe tener un carácter público, o sea: crítica, radical, profética. Por eso es que los discursos religiosos políticos y políticos religiosos tienen tanta resonancia en el imaginario social, influyendo en los estados de opinión y en las agendas públicas, como lo ha demostrado el caso nicaragüense en el discurso de la religión política sandinista actual, el caso Bolsonaro en Brasil o Fabricio Alvarado en Costa Rica. Las creencias

39 Gonzalo Villagrán, “Teología pública: una propuesta para hablar teológicamente de temas sociales a la sociedad pluralista española”, *Revista de fomento social* 67 (2012): 635-665.

40 Rudolf von Sinner y Nicolás Panotto, *Teología pública, un debate a partir de América Latina* (São Leopoldo: Faculdades EST, 2016), 17.

41 Von Sinner y Panotto, *Teología pública*, 44.

pertencen al seno de las identificaciones personales y tienen un impacto, tanto privado como público según los modos de uso y circulación⁴².

La sociedad red y cibernsiedad, en el sentido de Castells y Haraway, proponen un verdadero reto a la teología pública en cuanto presentan nuevas hibridaciones identitarias, por lo que las categorías teológicas deben abrirse o hacerse elásticas, fluidas y flexibles, o monstruosas (Haraway). En este tejido teológico lo público es virtual y lo virtual público, en una época en que emergen nuevas formas de dominación y totalitarismos como el dataísmo y el capitalismo de vigilancia que atentan contra los procesos de construcción de lo público en la edad de la sociedad red como espacios plurales, diversos, inclusivos y en tensión creativa.

En este sentido, se plantea la necesidad de resignificar el sentido de lo divino que nos permita reconfigurar lo público como espacios plurales, diversos, inclusivos y en constante tensión creativa. Se requiere invocar una teología de liberación en la era de la cibernsiedad, una “teologíared” que signifique, desde una concepción teofísica o visión cosmoteándrica, una “crítica de la razón perijórica”. Volveremos a este concepto más adelante.

4. LA RAZÓN PERIJÓRICA COMO TEOLOGÍA PÚBLICA EN LA SOCIEDAD RED

Los avances en la telemática, informática y las redes sociales presionan y orientan hacia una inexorable formación de la sociedad red, en la

42 Nicolás Panotto, *Religiones, política y Estado laico. Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano* (Bogotá: Red Latinoamericana y del Caribe para la Democracia / Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Política, 2019), 39-40.

cual el principio “conecto, luego existo” define en gran medida nuevas subjetividades y relacionalidades.

En esta orientación se juegan dos posibles proyectos, al primero le llamaremos tecnocolonialidad, y al segundo, en la línea de Raimon Panikkar, teofísica.

La tecnocolonialidad⁴³ tiene diferentes modos de apropiaciones, dominaciones y exclusiones expresadas en la propuesta transhumanista (tecnotéismo) de Silicon Valley, así como el capitalismo de vigilancia (Zuboff) que hace de la experiencia del ciberespacio un mecanismo de explotación de las identidades (biodatos) en beneficio de las grandes empresas y gobiernos para el control de las conductas y manipulación del consumo⁴⁴. En este programa no hay personas sino clientes (empresas y gobiernos), materia prima informacional (biodatos) y los desechables. Es la nueva forma de la ne(t)ropolítica en la era Facebook, Instagram, Google, YouTube, Tweeter y, recientemente, Truth Social de Donald Trump; es la emergencia del Homo Deus, en el cual, según Yuval Harari, los humanos son simplemente herramientas para crear el internet de Todas las Cosas, que podría acabar extendiéndose fuera del planeta Tierra

43 Podemos utilizar el concepto “informática de dominación” de Donna Haraway para aclarar el sentido de nuestra categoría de tecnocolonialismo como una intensificación masiva de la inseguridad y un empobrecimiento cultural con un fallo común de la subsistencia de las redes para los más vulnerables. Haraway, *Ciencia, cyborg y mujeres*, 245. De similar sentido es la categoría “silicolonización del mundo”, que consiste en la mercantilización integral de la vida y una organización algorítmica de la sociedad. De esta manera, bajo la promesa de hacer del mundo un lugar mejor, sustentable e inteligente, se constituye como el faro mundial de un nuevo tipo de negocios y el epicentro de una visión de mundo con rasgos totalitarios que erige a las tecnologías por encima del ser humano, presentándolas como la solución incuestionable para todos los problemas. Éric Sadin, *La silicolonización del mundo: la irresistible expansión del liberalismo digital* (Buenos Aires: Caja Negra, 2018).

44 Shoshana Zuboff, *La era del capitalismo de vigilancia* (Barcelona: Paidós, 2020); Castells, *La era de la información*, Vol. 1.

para cubrir toda la galaxia e incluso todo el universo. Este sistema cósmico de procesamiento de datos será como Dios. Estará en todas partes y lo controlará todo, y los humanos están destinados a fusionarse con él⁴⁵.

Frente al paradigma de dominación tecnocolonial proponemos el paradigma teofísico. La teofísica de Raimon Panikkar subraya que la “ciencia” de la realidad material (física) pertenece también autónomicamente a la teología, porque el logos sobre el theos quiere abrazar toda la realidad, donde abrazar es una metáfora amorosa, no posesiva. En relación al ser humano y la máquina, Panikkar plantea que existe una simbiosis positiva que llega tan lejos como para permitir una cierta reconciliación entre la humanidad y la máquina, sin condenar a toda máquina como deshumanizante, aunque el peligro sea real. La razón última de ello se basa, en el fondo, en el hecho de que la humanidad y la máquina (por material y técnica que sea) no son dos “cosas” completamente heterogéneas la una a la otra. Las cosas no son Dios, pero no son sin Dios: *visión del Dios que se revela inmanente en el universo y no ya en su conjunto, sino en el detalle concreto y misterioso que la física descubre y que la teofísica reelabora y profundiza*. La teofísica es fundamento, en este sentido, de la ecosofía, de la ecoteología, de la tecnodiversidad y la cosmotécnica, así como de la visión cosmoteándrica⁴⁶.

Para ampliar en la comprensión del paradigma teofísico proponemos un diálogo teológico ético-crítico con los siguientes modelos teóricos:

- a. El poshumanismo crítico, según Elaine Graham, propone que lo bilógico y lo tecnológico, lo material (o “real”) y lo virtual

45 Yuval Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana* (Barcelona: Debate, 2018), 333.

46 Raimon Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentido, razón y fe* (Barcelona: Herder, 2009), 95-98, 95-103.

coexisten y evolucionan conjuntamente⁴⁷. Desde la visión de Andrea Vicini, el poshumanismo crítico podría ayudar a purificar el humanismo de todo lo que es menos humano, y siendo más radicales, de todo aquello que deshumaniza⁴⁸.

- b. La epifilogénesis, en palabras de Bernard Stiegler, nos permite entender el proceso evolutivo e integrador de acumulación recapitulativa, dinámica y morfogenética (flogénesis) de la experiencia individual, y designa la aparición de una nueva relación entre el organismo y su medio, que también es un nuevo estado de la materia. Las sociedades inventan las tecnologías, así como las tecnologías reinventan lo humano. Stiegler denomina la relación del medio interior con el exterior a través del concepto de “acoplamiento” del ser humano con la materia a nivel de grupo, lo que lleva al autor a plantear que “junto a la convergencia biológica existe una convergencia técnica”⁴⁹. Ante esta visión integrativa, Yuk Hui nos presenta una alternativa ética al tecnocolonialismo, al plantear la idea de cosmotécnica⁵⁰, la cual consiste en la unificación del orden moral y el orden cósmico a través de actividades técnicas. Se trata pues, de una visión que rescata la diversidad y contextualidad de los diversos desarrollos tecnológicos, irreductibles a otros procesos por muy “de punta y modernos” que se presenten, y el rescate de una visión ética en el entrelazamiento del orden natural,

47 Elaine Graham, “El ciborg espiritual: Religión y poshumanismo desde la era secular a la postsecular”, *Concilium* 391 (2021), 323-333.

48 Andrea Vicini, “El poshumanismo en la cultura popular: Desafíos en curso”, *Concilium* 391 (2021), 68.

49 Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo, 1. El pecado de Epimeteo* (Hondarribia: Hiru Argitaletxea, 2002), 92-94.

50 Fernando Wirtz, “Yuk Hui y la pregunta por la cosmotécnica”, *Caja negra editora* 1 (2020).

tecnológico y social. Este “orden moral” debe plantearse desde una ética de la liberación para no caer en lo que Enrique Dussel llama “moral vigente”.

El planteamiento de la teofísica, ampliado por las visiones de Stiegler, Yuk Hui y Donna Haraway, nos parece pertinente para entablar un diálogo crítico ético-teológico en el marco de la funcionalización/ racionalización y efectos en la estructuración de nuevas subjetividades en la configuración de la sociedad red. Nos dejamos interpelar por la teóloga Katherine Schmidt que nos invita a aprender el lenguaje de la cultura digital, ya que conocer este lenguaje (y practicarlo regularmente) abre nuevas oportunidades para la investigación. Es otra matriz a través de la cual las fuentes, incluyendo la revelación, deben pasar⁵¹.

La experiencia de Dios desde la visión teofísica nos propone transgredir los cánones teológicos, arriesgar rupturas epistemológicas y proponer nuevas hermenéuticas. Esto nos posibilitaría acompañar con una palabra pertinente desde la fe la actualidad de los procesos en la cibersociedad, y no traicionar el presente y futuro con nuevas formas de escolasticismos. Para ello es necesario afinar los lentes y aguzar los sentidos teológicos para identificar dónde están emergiendo los nuevos ídolos y las nuevas teologías del poder, sin olvidarnos de las apuestas contextuales y decolonizadoras que acompañamos desde las teologías liberadoras latinoamericana. Ni olvido (véase Dt 8)⁵², ni postergación de lo porvenir, sino un tipo de “*preserse*”⁵³, o ser consciente de que

51 Katherine Schmidt, “La generación milenial y la teología pública en una era digital”, *Concilium* 387 (2020): 162-163.

52 Danièle H. Léger, *La religión, hilo de la memoria* (Barcelona: Herder, 2005).

53 En efecto, dentro del Presente, en general, podemos distinguir y separar tres “Presencias” perfectamente heterogéneas, entre sí, a saber: 1) Una Presencia del Pasado (Pasado-

soy “aun no siendo todavía” y que, por lo tanto, estoy llamado a la construcción de mi identidad en respectividad comunitaria. Ser en devenir teológicamente significa “estar ordenado y ordenada a Dios”, no de un futuro cronológico, sino de una tempiternidad⁵⁴ que emerge en la cotidianidad como tiempo salvífico.

La apuesta es enorme, el cambio de paradigma del ntropoceno a un paradigma biocentrado puede significar para la teología, y todas las ciencias en general, un giro como el copernicano, ya que nos traslada del modelo antropocéntrico, falogocentrico y de racionalidad de dominación moderna (*conquero, ergo sum*, diría Leonardo Boff), hacia un modelo de las relaciones e interconexiones que sustentan el cuidado y complejidad de la vida⁵⁵.

Presente); 2) una Presencia de lo actual (Presente-actual); y 3) una Presencia de lo Advenidero (Presente del Futuro). Justamente de esta última, por ser “Presente”, decimos que existe “actualmente” en la conciencia como un acto suyo; más, por ser “Presencia de lo Advenidero”, decimos que su correlato no es algo meramente “actual”. En semejante “Presente de lo Advenidero” no puedo ser ni vivir como “vivo y existo” en mi “Presente-actual”, y en ninguna forma, como hemos dicho puedo “vivir” en él, sino que, antes de ser-actual, estoy pre-siendo. Vale decir, me noto, siento o aparezco en mi conciencia como un “no-ser-siempre todavía” que, de alguna manera, está siendo positivamente porque existe y puede dar testimonio de su “cogito”. Ernesto Mays Vallenilla, “El problema de América”, *Cuadernos de Cultura Latinoamericana* 93 (1979).

54 Para Panikkar tempiternidad significa la visión teofísica que no es atemporal y menos aún eterna, sino tempiterna, No “ve” las cosas *sub specie aeternitatis*, sino temporalmente, pero desde una perspectiva tempiterna, *sub specie tempiternitatis*. Es decir, nos da la visión de un ser o de un proceso que trasciende su periplo temporal en su inmanencia, nos ofrece la apertura constitutiva de un ser que en cuanto es presenta una temporalidad todavía en gestación y desarrollo. De aquí la humildad y la provisionalidad características de la teofísica. Queriendo descubrir al máximo las cosas, porque las estudia como divinas, se ve obligada a decir lo mínimo, dado que esta aventura divina *ad extra* está todavía desarrollándose en el tiempo y en el espacio. La teofísica no niega la posibilidad de realizar un salto fuera del tiempo, pero reconoce que en este caso ya no se trataría de física y, por tanto, tampoco de teofísica. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, 100.

55 Leonardo Boff, *El cuidado esencial* (Madrid: Trotta, 2002).

Desde el punto de vista teológico, ¿tiene la teología cristiana recursos críticos, éticos y de sentido para entender, interpretar y proponer visiones y reflexiones que coadyuven en la búsqueda de una síntesis para la Casa Común? ¿Puede la teología repensar su propia tradición y razón de ser desde una nueva visión pos-antropo-teo-céntrica, hacia un cristianismo de redes? Y, reubicándonos allende las preocupaciones más acuciantes de América Latina, ¿cómo establecer, desde la reflexión teológica crítica, las relaciones de explotación y dominación entre las múltiples bio-(necro)tecnologías de producción con la destrucción de nuestros ecosistemas, la contaminación de nuestras aguas y el desarraigo comunitario de nuestros pueblos indígenas? ¿Cuáles estrategias plantear para resistir al lavado de cerebro y control de nuestras subjetividades en favor del consumismo, disminuyendo nuestra voluntad de resistencia, de vivir, de liberación y solidaridad?

Hemos propuesto cierto diálogo crítico entre las categorías teofísica, razón crítica perijórica y teología pública, con el fin de proponer algunas reflexiones que permitan a las teologías responder al desafío que le plantean las tecnologías de la información y las redes sociales vinculadas a procesos de transformación social. Este es el momento de tejer un poco más esta propuesta.

La teofísica es una visión integradora y dialéctico-dialógica de lo material y espiritual, de lo social y natural, de las tecnologías de punta y lo humano; aquí no hay *reduccionismos*, *esencialismos* o *determinismos* (red-entrópica), sino un entretendido de relaciones dinámicas y de creciente complejización. La visión de Edgar Morin, Fritjof Capra, David Bohm, Ian Graeme, Alfred. N. Whitehead, John Cobb, entre otros, aportan, cada cual a su manera, a esta comprensión perijórica. Esta visión permite construir una razón liberadora más allá de la racionalidad de dominio totalizadora y esclerótica. A la razón-

tejido-danza que emerge de la visión teofísica, la teología la llama perijóresis.

Concebimos en este texto la perijóresis como una teología centrada en el entrelazamiento e interrelacionalidad de toda la vida en Dios. En la teología clásica la perijóresis es unidad en la diversidad. Para Jürgen Moltmann, la perijóresis combina en forma genial la Trinidad con la Unidad, sin reducir la trinidad a la unidad ni disolver la unidad en la trinidad⁵⁶. Por el proceso encarnacional la vida de toda la creación expresa la danza, interrelacionalidad y riqueza de la vida perijóretica de la Trinidad. El Hijo eterno deviene Hijo encarnado, y reasumido (ἀνελθόντα)⁵⁷ al seno trinitario, subsumiendo la creatura con el Creador, en una danza salvífica. Esta danza funda una “razón perijórica” que niega todos los sistemas que cercenan la libertad y creciente complejidad de la vida.

Esta razón perijórica se entiende como una teología de liberación en la conformación de nuevas subjetividades, agendas sociales y ciberactivismos en el marco de la confrontación entre la tendencia tecnocolonial del capitalismo de vigilancia, con su lógica de “redes de poder”, y una visión alternativa desde la propuesta de Raimon Panikkar de la teofísica. En la visión teofísica las tecnologías y los seres humanos no son dos órdenes contrapuestos, sino en interrelacionalidad y creciente complejización. En esta danza, “las cosas no son Dios, pero no son sin Dios”. Es central comprender que

56 Jürgen Moltmann, *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios* (Salamanca: Sígueme, 1983), 91.

57 Retomamos la categoría ἀνελθόντα (anelzonta) del Credo Niceno-Constantinopolitano, que se traduce como “subió” (εἰς τοὺς οὐρανοὺς), en referencia a la ascensión de Jesucristo después de su resurrección, como proceso de glorificación (καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς), como dice el Evangelio de Juan 17:5: “Ahora pues, Padre, glorifícame tú al lado tuyo, con aquella gloria que tuve contigo antes que el mundo fuese”.

“Dios”, en Panikkar, no designa ninguna imagen antropomórfica, sino pertenencia y relacionalidad. Es por ello que puede decir que Dios se “revela en el detalle concreto y misterioso que la física descubre y que la teofísica reelabora y profundiza”⁵⁸. Es la posibilidad de una teología de las revelaciones de Dios, no solo como historia, sino también en el trabajo, tiempo y tecnología humanizadora.

Esta razón perijórica es pública en cuanto es la crítica a los nuevos colonialismos dataistas, de los algoritmos que tratan de determinar las subjetividades sociales a través de los (ab)usos de las redes sociales y plataformas informacionales. Es una razón pública porque plantea la crítica a las totalizaciones, a los absolutos, los dogmatismos, los códigos y definiciones cerrados. Es una razón pública porque centra su atención en los procesos de construcción de espacios y tiempos, agendas sociales e identidades diversas, así como la construcción de un poder-relación laocrático, desde la razón crítica teológica en la era de la sociedad red.

Esta razón perijórica libera del poder hipnotizador de los códigos de dominación de los fake, bluff, clickbait, y de las noticias tendenciosas que crean una hiperrealidad a la medida de la posverdad e intereses de las redes-poder, donde el mejor ejemplo a presentar es el uso que hace el expresidente de Estados Unidos, Donald Trump, de los media y las redes sociales. En este sentido, las narrativas religiosas y políticas que tratan de manipular las consciencias a través de estrategias comunicacionales no rechazan la tecnología, sino, como plantea Castells, la ponen al servicio de la ley de Dios, a la que deben someterse todas las instituciones y propósitos, sin negociación posible⁵⁹. “La ley de Dios”, así planteado, es la *dura lex, sed lex* de los

58 Raimon Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, 95-103.

59 Castells, *La era de la información*, Vol. 3, 386.

algoritmos cerrados de los sacerdotes operadores del sistema-red, de los códigos cerrados de las visiones religiosas neofundamentalistas y de las narrativas maniqueas de los populismos opresores. La razón perijórica profana esta ley-de-muerte, restituyendo a los grupos excluidos códigos abiertos de solidaridades, cuidado e identidades diversas. Los profanadores, hackers, monstruos y herejes, serán los bienaventurados.

Era necesario detenerse en algunos puntos de la propuesta de la razón perijórica como una teología apropiada para comprender y abordar las nuevas luchas de poder y contrapoder que se gestan en la sociedad red que paulatinamente avanza hacia la cibersociedad del futuro poshumano. Es desde esta razón crítica, liberadora y del cuidado relacional, que estamos en capacidad de valorar los procesos de transformaciones sociales y que tienen como supuesto el uso y apropiación de las tecnologías de la información y las redes sociales.

5. CONCLUSIONES

Haría falta un proyecto más amplio que este artículo para ampliar y profundizar las implicancias que tendría la razón teológica perijórica en relación con las propuestas de Bernard Stiegler, Yuk Hui y Donna Haraway, así como también con la metafísica procesual y cuántica. Este ejercicio nos permitiría comprender la presencia, dinámica creadora y llamado a todas las cosas a entrar en la danza de la vida como “despliegue de la creación dentro de Dios”, de “la evolución [que] acontece dentro de Dios”⁶⁰.

60 Denis Edwards, *El Dios de la evolución* (Santander: Sal Terrae, 2006), 38, 42.

Teológicamente, la razón perijórica tiene su origen en la vida trinitaria de Dios, la cual es unidad en la diversidad y funda la posibilidad para construir sociedades plurales e inclusivas⁶¹. La razón perijórica es danza y tejido complejo de la vida que posibilita, gracias a la encarnación como proceso evolutivo⁶² y económico, la superación de la razón bajo el signo del pecado, expresado en la lógica de dominio que marca las estructuras de poder y de gobierno mundanas.

La razón perijórica plantea una visión compleja e interrelacional donde personas, tecnologías y naturaleza pueden construir redes y espacios de cuidado de toda la red-vida. La complejidad crece y se hace necesario ir consensuando nuevas dinámicas, ampliando nuestros horizontes cognitivos y éticos, de cara a forjar sociedades red incluyentes, plurales, laos y biocráticas. Esta visión plantea el reto del trabajo en dirección a la mejoría de la calidad de vida de todas las personas, empezando por los grupos vulnerabilizados por la razón productivista y consumistas del tardo-capitalismo. La razón perijórica ubica al centro el principio “yo soy, si tú eres”, que integra el mandamiento “ama a tu prójimo, como a ti mismo”, la espiritualidad Bantú y la visión de cuidado e interrelacionalidad de los pueblos indígenas⁶³. Por otro lado, la razón moderno-colonial plantea “conquisto, luego existo”, poniendo al centro el capital privado y reduciéndolo todo a mercancía⁶⁴.

Los grupos sociales, a través de la apropiación de las plataformas digitales, han transformado las redes-poder en redes de solidaridad

61 Leonardo Boff, *Trinidad, Sociedad y Liberación* (Madrid: Paulinas, 1987).

62 Karl Rahner, *Escritos de teología*. Vol. V (Madrid: Taurus, 1964), 181-221.

63 Franz Hinkelammert, *Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis* (San José: Arlekin, 2020), 36-40.

64 Franz Hinkelammert, *La vida o el capital* (San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 2003).

y sentido desde el ciberactivismo, el cual ha jugado un importante papel en la transformación del panorama sociopolítico en el siglo XXI. La apropiación popular de las redes y plataformas digitales, desde agendas sociales legítimas, ha transgredido los códigos del capitalismo de vigilancia y de las “redes de poder”, o sea, del principio de la razón colonial moderna: “conquisto, luego existo”. El principio de legitimidad en la era de la sociedad red debe ser “yo soy, si tú eres”, exactamente lo que significa la razón perijórica.

Estamos en tiempos de grandes transiciones, readaptaciones y redefiniciones que nos retan a asumir estas incertidumbres con coraje e inteligencia para no dejar en las manos de las élites de la “red-poder” lo que serán nuestras sociedades, comunidades y nuestra casa común. Las Buenas Noticias están ahí, en la apropiación de las plataformas digitales desde agendas de dignidades sociales, ambientales, comunitarias, de derechos humanos y democracia popular, que presionan a los gobernantes corruptos a entregar cuentas a la población, que denuncian la represión de estados totalitarios, como el caso de Nicaragua desde el 2018 o la guerra de anexión de la Rusia de Vladimir Putin contra el pueblo de Ucrania; que socializan las luchas por el bien común generando nuevas sensibilidades y subjetividades, más allá de la dominación y la colonialidad, desde el anhelo y esperanza de un mundo donde quepan todos y todas.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- Bauman, Zygmunt y Carlo Bordoni. *Estado de crisis*. Barcelona: Paidós, 2016.
- Boff, Leonardo. *El cuidado esencial*. Madrid: Trotta, 2002.
- Boff, Leonardo. *Trinidad, Sociedad y Liberación*. Madrid: Paulinas, 1987.
- Cabrales, Sergio. “The Catholic Church and the 2018 wave of protests in Nicaragua”. Tesis de posgrado. Universidad de Pittsburgh, 2020. <https://d-scholarship.pitt.edu/38768/>
- Castells, Manuel. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. I, II, III. Madrid: Alianza, 1998.
- Castells, Manuel. *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza, 2012.
- Cobo, Cristóbal, Sandra Cortesi, Lionel Bossi, Sofía Doccetti, Andrés Lombana Bermúdez, Nelson Remolina, Rosalía Winocur y Alessia Zucchetti, eds. *Jóvenes, transformación digital y formas de inclusión en América Latina*. Montevideo: Penguin Random House, 2018.
- Cortés, Alberto, Umanzor López Baltodano, Ludwing Moncada Bellorin. *Anhelos de un nuevo horizonte. Aportes para una Nicaragua democrática*. San José: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2020.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora, 1985.
- España, Miguel. *Abba: el Dios de la vida y los ídolos de la muerte*. Managua: Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales / Universidad Evangélica Nicaragüense, 2019.
- Edwards, Denis. *El Dios de la evolución. Una teología trinitaria*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- Foucault, Michael. *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2019.

- Foucault, Michell. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Galo, Humberto. “Nicas usan casi 3 millones de smartphones y aman las redes”. *El Nuevo Diario*, 22 de marzo del 2018. <https://www.elnuevodiario.com.ni/suplementos/tecnologia/459180-nicaragua-celulares-smartphones-canitel/>
- Graham, Elaine. “El cibernético espiritual: Religión y poshumanismo desde la era secular a la postsecular”. *Concilium* 391 (2021), 323-333.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa, T.I y II*. Madrid: Taurus, 1999.
- Harari, Yuval. *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Barcelona: Debate, 2018.
- Haraway, Donna. *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1991.
- Hinkelammert, Franz. *Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis*. San José: Arlekin, 2020.
- Hinkelammert, Franz. *La vida o el capital*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 2003.
- Léger, Danièle. *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder, 2005.
- Lévinas, Emanuel. *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI, 1974.
- Lipovetsky, Gill. *Los tiempos hipermodernos*. Madrid: Anagrama, 2006.
- López, Diego. “La organización y difusión de la protesta social en las redes: el #8N”. Tesina de grado. Universidad Nacional del Rosario, 2015. 61706021.pdf (core.ac.uk)
- López, Nuria. “La Primavera Centroamericana arde en Nicaragua”. *El Mundo*, 11 de agosto de 2018, <https://www.elmundo.es/internacional/2018/08/11/5b6dd9c922601d5e4f8b4669.html>
- Mays Vallenilla, Ernesto. “El problema de América”. *Cuadernos de Cultura Latinoamericana* 93 (1979).
- Moltmann, Jürgen. *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme, 1983.

- Panikkar, Raimon. *La puerta estrecha del conocimiento. Sentido, razón y fe*. Barcelona: Herder, 2009.
- Panotto, Nicolás. *Religiones, política y Estado laico. Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano*. Bogotá: Red Latinoamericana y del Caribe para la Democracia / Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Política, 2019.
- Patiño, Alejandro, Laura Poveda y Fernando Rojas. *Datos y hechos sobre la transformación digital*. Santiago: Comisión Económica para América Latina, 2021. https://www.cepal.org/sites/default/files/publication/files/46766/S2000991_es.pdf
- Rahner, Karl. *Escritos de teología*. Vol. V. Madrid: Taurus, 1964.
- Rheingold, Howard, *Multitudes inteligentes*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- Rosnay, Joel. *El hombre simbiótico*. Madrid: Cátedra, 1996. <https://es.b-ok.lat/book/5841481/dad95b>
- Rueda, Rocío. “Tecnocultura y sujeto cyborg: esbozo de una tecnopolítica educativa”. *Revista Nómadas* 21 (2004): 70-81. file:///C:/Users/ADMIN/Downloads/155205096-5-tecnocultura.pdf
- Sadin, Éric. *La silicolonización del mundo: la irresistible expansión del liberalismo digital*. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- Sánchez, Darwin. “Diálogo generacional: cultura política de personas nicaragüenses posrevolución, en el período de estudio 2013-2018”. Tesis de posgrado. Universidad de Costa Rica, 2020. <https://www.kerwa.ucr.ac.cr/bitstream/handle/10669/81103/TESIS%20FINAL.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Schmidt, Katherine. “La generación milenial y la teología pública en una era digital”. *Concilium* 387 (2020): 162-163.
- Stiegler, Bernard. *La técnica y el tiempo, 1. El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Hiru Argitaletxea, 2002.
- Veraza, Jorge, *Subsunión real del consumo bajo el capital*. México: Itaca, 2008.

- Vicini, Andrea. “El poshumanismo en la cultura popular: Desafíos en curso”. *Concilium* 391 (2021): 59-70.
- Villagrán, Gonzalo. “Teología pública: una propuesta para hablar teológicamente de temas sociales a la sociedad pluralista española”. *Revista de fomento social* 67 (2012): 635-665. https://www.academia.edu/3265422/Teolog%C3%ADa_p%C3%BAblica_una_propuesta_para_hablar_teol%C3%B3gicamente_de_temas_sociales_a_la_sociedad_pluralista_espa%C3%Blola
- Von Sinner, Rudolf y Nicolás Panotto. *Teología pública, un debate a partir de América Latina*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2016.
- Wirtz, Fernando. “Yuk Hui y la pregunta por la cosmotécnica”. *Caja negra editora* 1 (2020), <https://cajanegraeditora.com.ar/yuk-hui-y-la-pregunta-por-la-osmotecnica/>
- Zuboff, Shoshana. *La era del capitalismo de vigilancia*. Barcelona: Paidós, 2020.

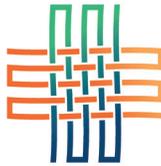
Artículo recibido: 15 de marzo del 2022

Artículo aprobado: 6 de abril del 2022

Vida y Pensamiento es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

La Universidad Bíblica Latinoamericana es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas



**UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA**
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000 San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr
Facebook: [UBL.SanJose.CostaRica](https://www.facebook.com/UBL.SanJose.CostaRica)
www.ubl.ac.cr