

Los jóvenes plurales, representaciones sociales y desafectación institucional.

Algunas anotaciones para repensar la pastoral con jóvenes

Ariel Fresia*

Resumen:

El texto propone en una primera estancia un recorrido por algunas concepciones acerca de los jóvenes que actualmente están en discusión. Luego desarrolla una reflexión breve sobre algunos supuestos universalistas de las concepciones sobre los jóvenes que le quitan su espesor histórico como constructo social y finalmente propone una caracterización de los jóvenes para verlos, percibirlos, sentirlos y pensarlos situadamente como jóvenes mutantes y creyentes errantes.

Palabras clave: Jóvenes – Comprensión Sociológica; Jóvenes – Protagonismo Histórico; Pastoral con Jóvenes; Jóvenes Creyentes.

* Salesiano argentino (1969), doctorado en historia (Universidad Nacional de Cuyo, 2012) postgrado en ciencias sociales y en estudios y políticas de juventud (FLACSO 2006 y 2015 respectivamente). Actualmente es agregado postdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras en la UBA (Universidad Nacional de Buenos Aires). Además, tiene formación en filosofía, pastoral juvenil y ciencias de la educación (1992 y 2001 respectivamente). Docente de Pastoral Juvenil en la Escuela Teológica, Cebitepal-CELAM (Bogotá, Colombia). En Argentina coordina el Espacio Educativo-CONFAR (Conferencia de Religiosos y Religiosas de Argentina) y en el Centro Salesiano de Estudios Teológico de Buenos Aires es profesor de pastoral juvenil, pastoral educativa, culturas juveniles e historia de la iglesia. Coordina el ACSSA-A (Asociación Cultores de Historia Salesiana) equipo de investigadores e investigadoras en temas de historia religiosa, historia cultural, de la educación y de la congregación salesiana en Argentina. Es miembro de la Presidencia mundial de ACSSA, con sede en Roma. Escribe y publica sobre filosofía latinoamericana e historia, educación y curriculum, pastoral juvenil y pastoral educativa. Correo electrónico: ivanariel07@gmail.com

□

Pluralist youth, social representations and institutional deallocation.

Some annotations to rethink pastoral work with youth

Summary:

The text offers, in the first place, an itinerary, currently under discussion, of some conceptions about young people. It then goes on to develop a brief reflection on some universally accepted assumptions on notions about young people that take away their historic significance as a social construct and, finally, proposes a depiction of young people in order to see them, feel them and think of them situationally as young, changing and rootless believers.

Key words: Young - sociological understanding; Youth - historical prominence; Ministry with young people; Young believers.



BREVE INTRODUCCIÓN

La cuestión de fondo se sitúa más allá de la disputa por la representación legítima de lo que hoy significa e implica ser joven.

(Rossana Reguillo, 2008)

Comprender a los “jóvenes” en la actualidad genera una serie de perplejidades e incertidumbre, las teorías no llegan a explicar la emergencia de un fenómeno global —por lo vertiginoso de los cambios—, ni entender las prácticas —por la multiplicidad de maneras de ser jóvenes— porque se ven privadas de categorías apropiadas para explicar, comprender e incidir en la realidad. Las transformaciones socioculturales operan importantes procesos en los diversos actores sociales. Algunos quedan inermes, otros buscan alternativas.

El acercamiento a la temática de los jóvenes y los desafíos a la pastoral lo realizo desde el ámbito de las ciencias sociales. Con este aporte espero poder contribuir a poner a los jóvenes como criterio de realidad y centro de la actividad eclesial y a repensar las formas que adopta actualmente la pastoral a fin de plantear alternativas viables en el marco de la convocatoria al Sínodo de los Obispos.



1. COMPRENSIÓN DE LA CULTURA Y LA CULTURA JUVENIL

El lenguaje plantea un problema particularmente dramático al sociólogo: constituye, en efecto, un inmenso depósito de pre construcciones naturalizadas y, por tanto, ignoradas en tanto tales, las cuales funcionan como instrumentos inconscientes de construcción.

(Pierre Bourdieu, 2005)

1.1. Una visión etnocéntrica

En el ámbito de las ciencias sociales se libra el debate —desde hace unos años— entre universalismo y particularismo. Una polaridad de difícil resolución cuando se enfrentan concepciones de la cultura, lo social e incluso eclesial contrapuestas. Cuando desde una mirada universalista (cultura universal) que responde a la idea de que lo universal como “orden natural” (discurso biológico) de la unidad de la naturaleza humana, quedan pocos argumentos para valorar el particularismo de las culturas que no sea visto como relativismo. De allí a una mirada etnocéntrica, desde una cultura hegemónica, el trecho es muy corto.

Por eso, no llama la atención la soltura con la que muchos pastoralistas califican a las culturas juveniles de manera despectiva, que va desde cóctel de culturas (mezcla) o una realidad estratificada, o a estilo de grupos minoritarios. Expresiones que no resisten el menor análisis desde las ciencias sociales. Expresiones que no hacen más que mostrar justamente cual es la concepción de persona, cultura y sociedad que se tiene desde una mirada hegemónica, de cultura única y universal (occidental y europea o cualquier otra cultura hegemónica).

1.2. Cultura y culturas: el discurso relativista frente a la visión oficial

La creencia de la existencia de “una” cultura es un prejuicio racionalista (o también naturalista) ante el hecho de la existencia de culturas disímiles, usos y costumbres radicalmente diferentes. La idea de un modelo universal basado en la unidad de la “naturaleza humana” sitúa las diferencias culturales en la superficie de

la manifestación de una particularidad cultural. Acertadamente afirma Renato Ortiz que

la diversidad cultural no puede verse sólo como una diferencia, o sea, algo que se define en relación con otra cosa, nos remite a alguna otra cosa. Toda diferencia es producida socialmente, es portadora de sentido simbólico y de sentido histórico¹.

Con cultura se hace referencia a un modo de vivir arraigado en un suelo y realizado en la historia. Para los que somos latinoamericanos es común la referencia al documento de Puebla (DP): “con la palabra *cultura* se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan... Es el estilo de vida común, que caracteriza a los diversos pueblos: por ello se habla de *pluralidad de culturas*” (DP 386). Por ello, da que pensar ciertas afirmaciones sobre la cultura, más si consideramos la internacionalidad de la iglesia.

Sin embargo, la posición en materia de pastoral juvenil sigue siendo reticente a los cambios culturales, pues admite, por un lado, que la experiencia religiosa de los jóvenes se presenta muy diversificada y con rasgos de contradicción y, por otro lado, la polivalencia de los procesos de globalización y de cierta connotación negativa respecto del cambio cultural

1.3. Culturas y pastorales juveniles: la opción por lo plural

A esta altura de los estudios sobre los jóvenes, no es posible sostener la existencia de “una” cultura juvenil definida desde lo “universal” de las prácticas juveniles como lo *que es para todos, en todo lugar y de la misma manera*. Como ya dijimos, esta concepción responde a la idea de lo universal desde el “orden natural”. Dicha modalidad plantea la condición juvenil como segmento poblacional basado en aspectos biológicos y psicológicos típicos de la etapa y

¹ ORTÍZ, Renato. “Diversidad cultural y cosmopolitismo”, en: MARTÍN BARBERO, Jesús; LÓPEZ de la ROCHE, Fabio y JARAMILLO, Jaime (eds.) *Cultura y Globalización*. Bogotá, 1999, p. 43.



recurrentes en ese grupo etario, con procesos de apropiación cultural y procesamiento de los cambios iguales y válidos para todos. De tal forma que funciona a modo de imaginarios culturales, representaciones sociales y conjunto de imágenes disponibles que armaron un conjunto de significados sociales sobre los jóvenes. En cambio, otros plantean los procesos culturales y sociales en la formación de la condición juvenil, es decir, los sujetos sociales producen y reproducen las concepciones sociales.

Esta idea de “particularismo” de la apropiación es entendida por muchos como relativismo cultural. Sin embargo, en las actuales teorías sobre los jóvenes constituye un paradigma teórico por el cual se postula que cada cultura debe ser comprendida en sus propios términos. El particularismo piensa *cada cultura, en cada lugar, en cada tiempo y de distinta forma*. Las construcciones sociales, la subjetividad de los jóvenes y las formas que adquieren las pastorales juveniles son históricas y del orden sociocultural que no responde al orden natural, y ni siquiera a construcciones eclesiales de la religión como a-histórica.

La omnipresente manifestación del fenómeno juvenil a nivel global lleva a muchos a pensar de manera homogénea y definen la condición juvenil de una única manera. Sin embargo, los jóvenes construyen sus identidades de manera mucho más local que lo que definen los modelos globales². En este contexto de jóvenes globales en detrimento de lo local, es difícil pensar y percibir lo local (inculturado), la secularización, la adhesión a las iglesias, la pastoral en general y la pastoral juvenil en particular. Por eso, a contrapelo de muchos analistas que hablan del ocaso de la religión en un contexto cultural secularizado (que responde más al modelo europeo), ocurre justamente lo contrario en Latinoamérica: hay un revival de la

² Tomo la idea de la construcción social de los jóvenes de FEIXA, Carles. “De las culturas juveniles al estilo”, en: *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, n° 50 (1996).

³ CHAVES, Mariana (con la colaboración de RODRÍGUEZ, María Graciela y FAUR, Eleonor). “Investigaciones sobre juventudes en Argentina: estado del arte en las ciencias sociales”. Informe para el Proyecto: Estudio Nacional sobre Juventud en la Argentina, *Papeles de Trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín*, año 2, n° 5, Buenos Aires (2009), p. 65.

religión³. El modo de re-ligación de los creyentes jóvenes se construye al margen de las iglesias tradicionales y de las estructuras eclesiales convencionales, al menos en los contextos urbanos. Lo que es novedoso en el continente, es la desinstitucionalización del creer⁴.

En este contexto es difícil seguir pensando y haciendo una pastoral que considera que la cultura es un “cóctel” (con vicios de relativismo) desde una comunidad eclesial rígida, cerrada a la novedad de las culturas y anclada en la “naturaleza” del orden social. Un modelo “universalista” para una realidad “particular” no puede más que bajar prescripciones pastorales (modelo descendente) pero difícilmente pueda asumir el desafío de la inculturación del mensaje evangélico (modelo ascendente) en las culturas juveniles. Por eso, junto a Reguillo, llamare “performatividad juvenil”⁵, a un mismo tiempo, a la idea de definir a los jóvenes y su cultura y, a la imposibilidad de realizar dicha definición. O, dicho de otra manera, la imposibilidad de realizarse en la praxis que tienen los discursos sobre los jóvenes. Dicho concepto puede decirse igualmente del discurso oficial sobre la valoración de la cultura y las culturas juveniles y la imposibilidad práctica de dicho concepto cuando se habla de la cultura como mezcla de elementos. De esta manera, lo juvenil y las culturas juveniles no pasarán de ser un cliché o una caricatura aparentemente inocente. La pastoral usufructuará del asunto de manera dañina y perversa, sin apropiación consiente de los fenómenos juveniles.

Frente a la idea de “una” cultura es necesario pensar en múltiples culturas, culturas en plural, juventudes; y, en consecuencia, también en pastorales en vez de “una” pastoral. Por eso, la pastoral juvenil considerada desde una perspectiva optimista de la realidad

⁴ Aunque resulte extraño, el análisis que hiciera Berger en la década del 70 no ha perdido vigencia. Véase BERGER, Peter. *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona, 1975. Más recientemente puede consultarse BERGER, Peter, “Pluralismo global y religión”, en: *Estudios Públicos* n° 98. Santiago de Chile, (2005).

⁵ REGUILLO, Rossana. “La performatividad de las culturas juveniles”, en *Revista de Estudios de Juventud*, n° 64 (2004), p. 52.



juvenil, está abierta a todas las expectativas de los jóvenes, aun las ocultas e inconscientes e incluso opuestas a las institucionales y políticamente correctas. Es imperioso abandonar una pastoral encerrada en sí misma que alimenta egos y excentricidades, preocupada por el dogma y la moral, angustiada por la decadencia de las instituciones y erigida como garante e intérprete de lo correcto, lo bueno y universalmente válido. Una pastoral que reconoce a los jóvenes, los valora, acepta y vive la realidad con esperanza, con una mirada optimista, desde la óptica del joven más débil, del que está en mayor riesgo o a la vera del camino de la institución eclesial y de sus propuestas.

E incluso, en lugar de pensar que la cultura afecta a los jóvenes, también pensar en el proceso de construcción juvenil de la cultura: el joven vive, produce y reproduce la cultura. Como los procesos culturales no son unidireccionales (en el sentido de que sólo los afecta como destinatarios de la acción), es conveniente y necesario pensar que los jóvenes también participan en los procesos de producción y reproducción cultural como agentes. Y lo mismo podríamos decir respecto de la pastoral: una construcción juvenil de la pastoral.

2. LOS JÓVENES NO SON UNA CATEGORÍA UNIVERSAL

2.1. Entre universalidad y relativismo

Pues si no son universales las fases en que se divide el ciclo vital (que pueden empezar antes o después del nacimiento, y acabar antes o después de la muerte), mucho menos lo son los contenidos culturales que se atribuyen a cada una de estas fases.

(Carles Feixa, 1996)

Stanley Hall (1904)⁶ definía lo “universal” de las prácticas adolescentes como lo *que es para todos, en todo lugar y de la misma manera*. Como dijimos, esta conceptualización universalista res-

⁶ HALL, Stanley. “Subcultura, culturas y clase”, en: PÉREZ ISLAS, José Antonio; VALDEZ GONZÁLEZ, Mónica y SUÁREZ ZOZAYA, María Herlinda (coords.). *Teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos*. México, 2008.

ponde a la idea de que lo universal se refiere al “orden natural” (discurso biológico) de la unidad de la naturaleza humana (perspectiva metafísica). De tal modo que lo “adolescente” se produce por *storm and stress* (tormenta y agitación), es decir, por atravesar una fase crítica de la vida⁷. La modalidad de la vivencia de este ciclo vital puede ser positiva, por un lado, en tanto plantea una especie de moratoria (o permiso social) desde la que se justifica su rebeldía y su condición inconclusa (e improductiva). Cabe aclarar que especialmente los/as jóvenes provenientes de los sectores populares, empobrecidos o pobres no tienen acceso a ningún tipo de moratoria social. Sólo tienen acceso aquellos jóvenes provenientes de sectores altos y medios.

Por otra parte, muchos agregan a la condición inconclusa de la edad juvenil la modalidad negativa de su condición como segmento etario criminalizado (los jóvenes son sujetos en peligro y peligrosos) sobre los que debería plantearse políticas públicas de control social. Reguillo afirma —con razón— que, en tal sentido considerar que las expresiones juveniles pueden sustraerse al análisis sociopolítico de la sociedad (y de la iglesia) en la que se inscriben, es asumir de un lado, una posición de exterioridad, cómoda y descomprometida (jóvenes se encuentran más allá de lo social) y, de otro lado, una comprensión bastante estrecha de lo político (configuración de lo social), reducida más bien a la “política” (limitado a sus dimensiones formales)⁸.

En cambio, Margart Mead (1929)⁹ y Rut Benedict (1938)¹⁰ plantearon los procesos de endoculturalización (entendido como los procesos de socialización y de transmisión intergeneracional)

⁷ FEIXA, Carles. “Generación XX. Teorías sobre la juventud en la era contemporánea”, en: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Vol. 4, n° 2 (2006), p. 4.

⁸ REGUILLO, Rossana. “Jóvenes imaginados. La disputa por la representación (contra la esencialización)”, en: *Punto Cero*, vol. 13, n° 16 (2008), p. 10.

⁹ MEAD, Margaret. “Introducción”, en: *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona, 1985.

¹⁰ BENEDICT, Ruth. “Continuidades y discontinuidades en el condicionamiento cultural”, en: PÉREZ ISLAS, José Antonio; VALDEZ GONZÁLEZ, Mónica y SUÁREZ ZOZAYA, María Herlinda (coords.). *Teorías sobre la juventud*, op. cit.



para describir las transformaciones de la edad juvenil y los ritos de pasaje a la condición adulta relativos a cada cultura. Es decir que toda producción de sujetos sociales -en este caso, la de los jóvenes- reproduce concepciones sociales propias de la cultura particular. En antropología cultural adquiere la carga de significado de lo propio referido la situacionalidad de lo local en tanto legitimado y validado como tal. Por lo que una cultura no puede ser comparada a otras con parámetros universales o absolutos. Las clasificaciones son históricas y de orden sociocultural. Lo particular de la cultura no es menester pensarlo en término de lo relativo.

Si bien hay aspectos biológicos típicos de la etapa y recurrentes en ese grupo etario, los procesos de apropiación y procesamiento de los cambios hormonales, físicos, psíquicos, sociales, culturales, no son iguales y válidos para todos los individuos, sino que son contextualizados y condicionados. Imaginarios culturales, representaciones sociales, como conjunto de imágenes disponibles arman un conjunto de significados sociales para cada época y espacio geográfico; aun con los procesos de globalización hay aspectos del desarrollo propios de la cultura local. La estrategia de la universalidad para erigirse en un sentimiento generalizado depende del “efecto de lo real” proveniente de las ciencias y de las formas de comunicación mediada por el fenómeno de la comunicación de masas.

Rossana Reguillo propone una serie de categorías teóricas para explicar y comprender al joven, los/as jóvenes en la sociedad. Para ello parte del análisis de dos posturas que dibujan al joven como un sujeto inadecuado para proponer la necesidad de una “desencialización” o “desuniversalización” de la juventud. Pues,

ser joven no es un descriptor universal ni homogéneo, tampoco un dato dado que se agota en la acumulación biológica de años. “Ser joven” es fundamentalmente una clasificación social y como toda clasificación supone el establecimiento de un sistema complejo de diferencias¹¹.

¹¹ REGUILLO, Rossana. “Jóvenes imaginados”, *op. cit.*, p. 13.

De esta manera, según la autora, se estará en condiciones de marcar el camino a seguir tanto para las teorías (y políticas) de juventud como para las prácticas culturales y sociales (y, por supuesto, también pastorales) con, para, y desde los jóvenes.

2.2. No es natural, es histórico

Para mejor o para peor, las cosas no siempre fueron así. Las cosas no son necesariamente, sino que están configuradas históricamente, aquí y ahora, ayer y allá o mañana y más allá. “Esto no es natural”, “es natural que sea así”, “es contra-natura”, “eso, natural no es” y otras cosas por el estilo, circulan cotidianamente constituyendo un discurso y unas prácticas caracterizadas como “normales”. Las cosas podrían ser de otra manera. Muchos aspectos de la vida cotidiana que se consideran como “naturales” y “normales” no fueron más que costumbres. El carácter no natural de las costumbres responde justamente a que tienen un origen histórico, cultural y social.

Son posibles diferentes formas de vida. Y lo que puede ser natural para unos —en determinadas coordenadas geográficas y sistemas de creencias— podría ser un bochorno para otros que no comparten esos marcos de referencia. Se nace, vive, envejece y se muere de múltiples formas; consumimos, trabajamos, disfrutamos y amamos de diversas maneras; tenemos amistades, crecemos y nos divertimos de formas distintas. Lo que hacemos, comemos, pensamos, conocemos y valoramos depende de un sistema de códigos y de lenguajes, de procesos históricos, de circunstancias sociales y marcos culturales que son para esos determinados contextos, aunque reclamen un estatus de universalidad. Eso no es relativismo, es la realidad.

Por eso, no hay una única forma de ser joven ni una linealidad en el tiempo de una vida. Y si bien la cultura produce determinadas maneras de configuración juvenil, no son las únicas formas posibles. La cultura y la sociedad, limita, estimula, posibilita y produce múltiples maneras con una marca específica que caracteriza a lo humano. Vivir, producir, reproducirse es según los límites y las posibilidades



de una sociedad y una cultura. No es universal, es lo posible: lo real, situado y particular. El suelo confiere un peso a esa universalidad abstracta y arbitraria. Como dice Kusch, “el pensamiento no se ve ni se toca, pero pesa. Está gravitado por el suelo que pisamos”¹². En todo caso, se tratará de una universalidad situada, arrojada en el suelo, pero no abstracta que reclame una generalidad discrecional, aplicable a todos.

Desmontar la universalidad de una naturaleza y los procesos de naturalización consecuentes, ayudará a ver los jóvenes en su hábitat, los procesos históricos y sociales que los constituyeron y las derivas de sus vidas como una construcción subjetiva. Hacer hincapié en sus historias, en sus prácticas, en sus necesidades y gustos, en sus creencias y sus vínculos evitará que carguemos las tintas sobre ellos con marcos propios de otra generación (quizá la nuestra o, a lo menor, anteriores todavía) que insisten en discursos y representaciones estigmatizantes y discriminatorias, o cuanto menos, despectivas.

Los jóvenes no son una naturaleza a-histórica e inmutable, tampoco una condición estable y prolongada en el tiempo. Son una construcción histórico cultural de las edades (de 15 a 29 años según organismos internacionales) y sobre ellos giran imágenes, prácticas, representaciones y discursos que subyacen en el suelo de esa cultura local, aunque en el marco del proceso de globalización. Tenemos que limpiar la mirada para ver a los jóvenes reales más allá de nuestras perspectivas generacionales.

2.3. Deconstruir las representaciones

Los jóvenes no son una clase social ni tampoco un grupo homogéneo, como se ha extendido en las ciencias sociales, una subcultura dentro de una cultura. Son una condición emergente y de duración limitada. La juventud no existió desde siempre y, desde

¹² KUSCH, Rodolfo. “Geocultura del hombre americano”, en: KUSCH, Rodolfo. *Obras completas, Tomo 3*. Rosario (Argentina), 2000, p. 110.

que existió, no asumió rasgos identitarios únicos. Por eso, no es una etapa natural ni está fijada por la evolución. Eso es una invención biologicista, de cierta psicopedagogía y orientación filosófica que recurre a la naturaleza para comprender y explicar los fenómenos sociales y culturales, incluso, los políticos y educativos como “orgánicos” y “funcionales”. Y porque no, también la fe y las creencias como un sistema “fisiológico” necesario e imprescindible. Tampoco se trata de un permiso que asignan los adultos, como una concesión mientras dura una etapa transitoria (moratoria) para la vida en sociedad a la espera que crezcan y maduren¹³.

Los jóvenes no son una naturaleza sino una historia: se constituyen en los procesos históricos. Tengo mis serias dudas de que el recurso a la naturaleza pueda aportar hoy categorías, modelos y metáforas para la interpretación de lo que acontece con ellos. Porque la historicidad de la cuestión juvenil se deja ver en la temporalidad de las formas que adopta, en la mutabilidad de las prácticas sociales y en los flujos de sus códigos y sus lenguajes. Igualmente, algunos discursos eclesiales, políticos y sociales intentan asignar una condición permanente y características típicas durables en el tiempo perentorio¹⁴. Pero no son más que dispositivos para estandarizar una población a fin de posibilitar ciertas estrategias de intervención, de formación y disciplinamiento social.

Lo cierto es que los jóvenes exceden las categorías que intentan conceptualizarlos y los dispositivos que procuran educarlos, conducirlos y regularlos. Su realidad es más compleja que los lugares comunes que pretenden homogeneizarlos. No obstante, en las prácticas pastorales y en las políticas públicas aparecen formas de concebir a los jóvenes de las cuales se desprende, como consecuencia, ciertas intervenciones focalizadas. De tal concepción, tal serán las prácticas que tengamos con los jóvenes.

¹³ Las comillas no son citas, sólo se usan para resaltar esas palabras.

¹⁴ Véase CHAVES, Mariana. “Juventud negada y negativizada. Representaciones y formaciones discursivas vigentes en la Argentina contemporánea”, *Revista Última Década*, n° 23, Santiago de Chile (2005).



En ciertos casos, los jóvenes son amados y socorridos porque están en peligro, pero sobre afirmaciones y fundamentaciones denigrantes (asistidos). En otros casos, los jóvenes reales son caracterizados como sucios, descuidados, violentos y desinteresados pero arropados por un discurso que los utiliza políticamente porque están en peligro de convertirse en peligrosos (tutelados). O también, hay casos en donde los jóvenes son odiados por todo lo negativo que representan en el cambio de época. Y esa concepción es reforzada con razonamientos que tensan la opinión pública hacia el disciplinamiento, la judicialización, la reclusión de los jóvenes al considerarlos violentos y peligrosos para ser encerrados (corregidos) —y en casos extremos, el exterminio—. Ni asistidos, tutelados ni encerrados¹⁵.

La ingenuidad de algunas concepciones teóricas sin sustento en la realidad, aunque parezcan políticamente correctas, son éticamente inapropiadas. ¿Quién o quiénes definen lo bueno y lo correcto de ser jóvenes? ¿A quiénes benefician esas intervenciones? ¿Qué efectos no deseados generan esos dispositivos? ¿Quién asume las consecuencias? ¿Son previstos? ¿Desde dónde se legitiman los lenguajes y las políticas sobre jóvenes? En lugar de ser los objetivos de políticas e intervenciones de las instituciones, las iniciativas pastorales reclaman una subversión: los jóvenes como sujetos. Los jóvenes reales requieren ser actores y no espectadores de prácticas comprensivas que los impliquen en los proyectos, los consideren en sus contextos y valoren sus posibilidades y los límites propios de la condición perentoria y de su situación transitoria.

3. JÓVENES MUTANTES, CREYENTES ERRANTES

No tengo dudas sobre el hecho de que todos esos movimientos los hacen de forma simultánea, y que por tanto a sus ojos representan un único movimiento; somos nosotros los que estamos ciegos y no lo entendemos, para ellos es muy simple: se trata del animal que corre, amén.

(Alessandro Baricco, 2009)

¹⁵ DUSCHATZKY, Silvia. *Tutelados y Asistidos. Programas sociales, Políticas públicas y Subjetividad*. Buenos Aires, 2000.

3.1. Nativos, inmigrantes digitales y religión en movimiento en la era de las redes

Con “jóvenes mutantes”¹⁶, percibimos sin clausurar en una toma (ni fotográfica ni cinematográfica), la realidad fluida, cambiante y compleja de la condición juvenil. Los jóvenes corren y mutan constantemente, están en búsqueda de significados abiertos; potencias radicales de lo nuevo, asumen formas heterogéneas de expresión de la subjetividad y de vivencia de lo religioso.

Los jóvenes mutan permanentemente, se mueven, se desplazan constantemente, corren. Se caracterizan por estar en movimiento continuo y en un cambio persistente. Viven desplazándose. Migran de aquí para allá, de territorios en territorios sin acabar de asentarse un determinado lugar. Las inseguridades del tránsito contante se convierten en sus certezas ordinarias.

El andar afirma, sospecha, arriesga, transgrede, respeta, etcétera, las trayectorias que “habla”. Todas las modalidades se mueven, cambiantes paso a paso y repartidas en proporciones, en sucesiones y con intensidades que varían según los momentos, los recorridos, los caminantes. Diversidad indefinida de estas operaciones enunciadora. No se sabría pues reducirlas a su huella gráfica¹⁷.

Las formas de articulación y vinculación en redes y las maneras de percibir el tiempo, lleva a los jóvenes a transitar espacios inexplorados sin apetito de ocupación del lugar. Ávidos de las fronteras, se reconocen en variadas opciones culturales y religiosas sin importarles la pureza de sus formas. Sus maneras de creer son maneras de practicar, por supuesto que no al modo consuetudinario en que consideran los adultos que es ser practicantes.

¹⁶ La idea de jóvenes mutantes me viene de la lectura del libro del colectivo BARRILETE CÓSMICO, *Pedagogía mutante. Territorio, encuentro y tiempo desquiciado*. Buenos Aires, 2011.

¹⁷ DE CERTEAU, Michel. *La invención de lo cotidiano. T. 1. Artes de hacer*. México, 2000, p. 112.



Me bullían en la cabeza estos pequeños descubrimientos, realizados al ir a observar los saqueos de los barbaros. Era todo lo que sabía de ellos. Como luchaban. (...) Me parecía evidente que si sabía leerlos en su conjunto, como un único movimiento armónico, entonces habría visto al animal: corriendo. A lo mejor entendería adónde se dirigía, y qué clase de fuerza empleaba, y porqué corría. Era como intentar unir las estrellas en la figura completa de una constelación: ese sería el retrato de los barbaros¹⁸.

Recuperar las lógicas y los códigos de los mutantes creyentes y comprender las formas de constitución de los sentidos vitales desde esta perspectiva, impacta de lleno en el núcleo de las instituciones del creer (iglesia, escuela, familia y otras). Sus enunciaciones peatonales, sus gestos y códigos descubren la densidad del presente y desafían a discernir los gérmenes de futuro, a veces promisorio, otras veces decepcionante.

Las formas de la religiosidad actual —y de los jóvenes, en particular— se caracterizan por ser maleable y desestructurada, difusa y flexible, articulada con otros ámbitos de la vida y en red, frente a formas institucionalizadas pre modernas: universales, fijas, estándar y normalizadoras. En un contexto de mutaciones culturales, la secularización no niega la religión, sino que altera su función en la sociedad y el rol de las instituciones en la regulación de las creencias de las personas y comunidades y las formas que adquiere la organización¹⁹. O en conceptos de Mallimaci, “la secularización no es considerada el fin de las creencias religiosas sino su continua recomposición; la modernidad no suplanta a lo religioso, sino que crea sus propios tipos de modernidades religiosas”²⁰.

Se trata de otra forma de religiosidad representada por la imagen del collage, de la apropiación personal y difusa de los conteni-

¹⁸ BARICCO, Alessandro. *Los Bárbaros. Ensayo sobre la mutación*. Barcelona, 2009, p. 95.

¹⁹ BERGER, Peter. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca, 2016, p. 13.

²⁰ MALLIMACI, Fortunato; ESQUIVEL, Juan Cruz y GIMENEZ BELIVEAU, Verónica. “Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI”, en: *Boletín de la BCN*, n° 124 (2009), p. 76.

dos de las creencias. Las construcciones subjetivas —y en grupos reducidos— de fe se efectúan más allá de los límites de la institucionalización instituida. Así, ante este contexto de diversidad de creencias y de desregulación institucional de la fe aparece la figura del peregrino. O frente a la homogeneidad de creencias y una institución fuertemente reguladora se visibiliza la figura del practicante y del convertido²¹.

Pensar de esta manera las trayectorias juveniles y sus formas de estar expresadas en huellas de chicos y chicas mutantes, no es para tirar al niño con el agua sucia. Tampoco seguir conservando al niño en esa agua. Por eso dirigimos nuestra mirada hacia lo que está siendo dado para encontrar el sentido de esas vidas juveniles y de nuestras vidas desafiadas por aquellas. Pero también miramos hacia otro costado (o hacia arriba o hacia abajo, no lo sé aún) para operar desde la pastoral (u otros caminos) las transformaciones sociales y eclesiales, de la teología y de la pastoral que posibiliten cambiar las posiciones que victimizan, excluyen y matan; o que discriminan, etiquetan y estigmatizan a los chicos y las chicas con enunciados negativos bajo apariencia de políticamente correctos.

3.2. Institucionalización, creencias juveniles y procesos de desafectación

La categoría “jóvenes errantes”²² hace referencia a los nuevos modos de ser creyentes que asumen los jóvenes mutantes y, a su vez, a los nuevos modos de pertenecer a las instituciones, particularmente a la comunidad eclesial. Pertenencias diversas a las que los modelos de pastoral tradicionales están acostumbrados a proponer o a aceptar. En esta categoría, por lo tanto, confluyen dos componentes. Por un lado, la cuestión de la identidad del creyente y las diferentes maneras que adoptan las creencias; y, por otro lado, la idea de pertenencia a una determinada comunidad y las modalidades que asume la institucionalización eclesial.

²¹ HERVIEU-LÉGER, Danielle. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México, 2004, p. 24.

²² FRESIA, Iván Ariel. *Jóvenes errantes y declive de la pastoral. Hacia nuevas perspectivas de pastoral con jóvenes*. Buenos Aires, 2016, p. 11.



Por eso, con jóvenes errantes, a la vez que se pone de manifiesto una manera de creer, también ofrece elementos para replantear las formas de estar y pertenecer a una determinada comunidad; porque de acuerdo a las maneras juveniles de estar, “el desplazamiento modifica el espacio percibido”²³. Y esto abordado de manera clara en oposición muchos que insisten en sostener que los jóvenes ya no creen en nada, que ya no son como eran antes y que no adhieren a formas estables de vida en común. Sea porque no pueden o no quieren. Este es un alegato contra esa postura pesimista y estigmatizadora de los jóvenes, su cultura, sus códigos y sus lenguajes.

La acción pastoral consistirá en desplazarse hacia otras posiciones, otros espacios y tiempos, con sus posibilidades y sus limitaciones, diferentes a los actualmente existentes (normalización y prohibiciones) para transitar caminos de actualización que “desplaza e inventa otras pues los atajos, desviaciones o improvisaciones del andar, privilegian, cambian o abandonan elementos espaciales”²⁴. Una pastoral que considera la biografía de mutantes creyente (errantes y peregrinos) invita a construir una graffa abierta y sugestiva, capaz de ayudar a comprender una vida en un tiempo y un espacio humano siempre conflictivo y vulnerable, que ayude a leer una historia social de los jóvenes a través de una historia de vida (in) significativa, y de proponer una pastoral mutante acorde a las nuevas formas de creer de los jóvenes.

El lenguaje se expresa tropológicamente para significar mecanismos o estrategias de producción de significado institucionales que prescriben lugares, particularmente para el convertido que privilegia los dispositivos identitarios y de pertenencia. La figura del peregrino reivindica su autonomía respecto de las estructuras religiosas y prefiere la pertenencia a grupos y redes de sociabilidad que privilegian la fluidez de las relaciones y los vínculos que validan sus experiencias religiosas. En cambio, la figura del con-

²³ SERRES, Michel. *Atlas*. Madrid, 1995, p. 64.

²⁴ DE CERTEAU, Michel. *La invención de lo cotidiano. T. 1. Artes de hacer*, op. cit., p. 110.

vertido prefiere formas de organización más rígidas en la que se inscribe los rasgos de una religiosidad estática, pues si bien es un ‘buscador espiritual’ se instala en formas fuertemente reguladas de la identidad creyente. La figura del peregrino, en cambio, es producto de búsquedas en la precariedad del presente, no sujetas a ningún determinismo institucional cuyo recorrido, a menudo largo y sinuoso; se estabiliza, al menos por un tiempo, en una afiliación comunitaria escogida, que vale tanto como identificación personal y social como religiosa. Los roles son lo que son en las instituciones (convertido), ubicarse fuera del rol en el declive de las instituciones inaugura la figura (peregrino): que no “es” sino que “está” en la intemperie de lo instituido, produciendo nuevos significados, abriendo posibilidades alternativas de expresión de las creencias e inaugurando espacios imprevisibles de pertenencias múltiples²⁵.

El sociólogo brasileiro Pedro Ribeiro de Oliveira realiza una descripción del fenómeno de la “desafección” de los fieles de las instituciones religiosas. Fundamentalmente el análisis lo realiza sobre aquellas instituciones comprendidas como agrupamientos de creyentes organizados como comunidades de fe a partir de rituales de ingreso, permanencia y salida, donde los fieles cumplen sus obligaciones religiosas, participan de las celebraciones, rigen sus conductas por los códigos de la moralidad, etc. Pero también la “desafección religiosa” es un fenómeno que reivindica la legitimidad de las creencias por fuera de los límites de las instituciones, de su sistema de regulación y de obligaciones de prácticas. Por eso, es tanto una desafección de las prácticas religiosas institucionalizadas (no ser practicante) como de las formas de comprender la permanencia a una determinada comunidad (sin filiación)²⁶.

²⁵ Sobre la mutabilidad de los roles en función de las interacciones, situaciones o encuentros, me inspiro en GOFFMAN, Erwing. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, 1989, p. 28.

²⁶ RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro. “Pertença/desafeição religiosa: recuperando um antigo conceito para entender o catolicismo hoje”, en: *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 10, n. 28, (2012), p. 1241ss. Y del mismo autor “As religioes no censo 2010: uma reflexao”, en: *Debates do NER*. Porto Alegre, año 14, nº 24 (2013), p. 104.



Los jóvenes son caminantes —al modo del “creyente errante” del Primer Testamento— cuyo estilo de vida es transitar un camino, peregrinar en búsqueda de un sentido (la felicidad, la vida plena, los otros, Dios). En ciertos casos, el peregrinaje aparece como compensación de una pena en búsqueda de redención o también el peregrinaje solo es para ponerse en camino a fin de que pueda ocurrir el cumplimiento de una promesa. La certeza de lo que se busca ya está en el camino y no al final de un recorrido. Por eso, el peregrino, aunque llegue a la meta (el santuario, una montaña, un lugar recóndito), siempre se pondrá nuevamente en camino. El camino es el espacio del encuentro con Dios, huella divina del caminar humano, metáfora de la vida que transcurre, experiencia vital de estar en movimiento.

El sentido religioso siempre valorizó el camino y el caminar, el significado del tránsito y el simbolismo del final. Por lo que el camino no es sólo el lugar físico de la experiencia del peregrinaje, sino que además de geografía física es historia humana, práctica cultural (también cultural) y espacio de sociabilidad de los caminantes. Es, finalmente, simbolismo de encuentros, pero también de entrecruces de itinerarios, de extravíos y de contrariedades.

El camino y el caminante (el peregrino) son figuras del movimiento de la vida, del transitar de las creencias y de las búsquedas de fe. Son figura de los jóvenes de hoy que buscan permanentemente, y hasta con satisfacción/insatisfacción por lo que encuentran, siguen buscando.

3.3. Creencias, horizontes vitales y búsqueda de sentido y trascendencia

Una pastoral para mutantes y creyentes errantes asume una relación de afinidad con los jóvenes. Requiere de nuevos horizontes de comprensión y de interpretación de la realidad. A la vez que supone la prioridad de la inculturación por sobre la evangelización, en tanto que el principio encarnación lo requiere. Porque no se trata de una ausencia de religión o de creencia sino de cierto males-

tar con las formas vigentes de institucionalización de la religión. Da Costa lo dice respecto del Uruguay cuando afirma que

se percibe el crecimiento de una religiosidad difusa o implícita, con cierto grado de indiferencia, que no significa no creencia. También se aprecian grupos de personas para quienes la búsqueda de una relación institucional en la que vivir sus creencias es mínima o inexistente. Nos referimos a los católicos y cristianos sin iglesia²⁷.

Lo que se dice respecto de un cierto país, con determinados matices puede comprenderse para otros sectores sociales en América Latina y El Caribe. Así es como las creencias son asumidas y re comprendidas en la experiencia del creyente, no desde las demandas de las instituciones (como requisitos para pertenecer), sino desde las síntesis vitales, no desde el corpus doctrinal sino desde las experiencias de búsqueda de sentido. Sin embargo, una pastoral que acompañe los procesos juveniles no precisa de la desaparición de las doctrinas sino de la ubicación relativa dentro de la relevancia de las creencias en el contexto de la trayectoria subjetivas.

Así, la pastoral estará con los jóvenes, si siente y percibe con ellos; se mueve a su ritmo y no intenta parar el movimiento, inculcatura el Evangelio en sus lenguajes y estéticas, evangeliza, pero se deja interpelar por sus formas de creer y pertenecer. Porque se produce “ahí” y no en otro lado, la pastoral (es una forma de decir) camina sus espacios, se conmociona con sus realidades, conoce sus penas y frustraciones, lamenta sus golpes y heridas, cree en ellos y cree que Dios habita en su “carne”, se ilusiona con los mínimos de esperanza de sus vidas frágiles y vislumbra un futuro prometedor construido con ellos y no a su costa. Pues no se trata de una recaída en la inmanencia en desmedro de la trascendencia. Al contrario, se trata de recuperar la trascendencia en el interior de la vida misma. En el movimiento de los jóvenes, en sus estilos y formas de creer y pertenecer, en sus rituales y sus formas de sociabilidad es que podemos (y debemos) ver la trascendencia siempre presente.

²⁷ DA COSTA, Néstor. *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo*. Montevideo (Uruguay), 2003, p. 14.



Una pastoral del camino y del peregrinaje (cuyos sujetos son creyentes errantes) tendrá que abrir nuevos espacios para un escenario también mutante donde los sentidos de la vida y la trascendencia son recuperados en el marco de nuevas búsquedas. Ser practicante no se reduce al conocimiento de un manual de doctrinas, o el aprendizaje de normas; o al seguimiento de un vademécum de actividades o a la impostación de relatos de anécdotas insignificantes o narraciones de antigüedades. Menos aún puede reducirse a una propuesta a contrapelo del presente que se empeñe en recordar vivencias significativas de antaño para reproducirlas hoy como si nada hubiera cambiado.

Si son tan importantes las “mediaciones” en la iglesia, por qué no reconocer la mediación de los jóvenes para inculturar el Evangelio. No podrá repensarse, armar y construir nuevas prácticas desde los jóvenes como agentes de la misma pastoral (y no sólo como destinatarios) si la pastoral misma no muta.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Somos una especie en viaje. No tenemos pertenencias sino equipaje. (...) Estamos vivos porque estamos en movimiento. Nunca estamos quietos. Somos trashumantes (...) Si quieres que algo se muera, déjalo quieto”

(Jorge Drexler, Movimiento, 2017)

La globalización, la mundialización, los flujos migratorios y el desplazamiento de poblaciones enteras, los viajes intercontinentales y los movimientos transnacionales, muestran a los jóvenes moviéndose hacia posibilidades inéditas, futuros insospechados. Pero más allá de la movilidad física y el desplazamiento territorial, los jóvenes manifiestan una gran capacidad de flujo y de movilización en las sociedades actuales potenciadas por las nuevas tecnologías de comunicación, de la interfaz y de las redes²⁸.

²⁸ REGUILLO, Rossana. *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*. México, 2017.

Las “nuevas movilidades sociales”²⁹ en la calle y en la red, en la plaza y en el dispositivo, en el contacto con otros jóvenes cuerpo a cuerpo o a través del #hashtag, no admiten lo binario y lo dual: alma y cuerpo, lo real y lo virtual, lo objetivo y subjetivo, la sustancia y el accidente. Los jóvenes están configurando un nuevo mapa en el territorio sea por sus desplazamientos físicos sea por sus movimientos en la red, por la creación de nuevos códigos, lenguajes, estéticas y por las sociabilidades articuladas sin estructuras. Ciertamente tenemos que plantear un nuevo lenguaje para pensar las movilidades juveniles porque estamos acostumbrados a plantearlo en términos de copresencia física, minusvalorando lo virtual como si no fuese real. Se trata de un código institucional que no permite comprender e interpretar lo dado. Para los jóvenes no hay una doble presencia, física o virtual, sino un único espacio/tiempo que entreteje los dispositivos tecnológicos con la organización del encuentro y el intercambio sin distinción de los modos de presencia.

Tenemos que hacer una operación de desenzimización para plantear la movilidad de los jóvenes en relación a la estabilidad de las estructuras. A la destitución de la subjetividad en las instituciones le corresponde, como contrapartida, la desafectación institucional de los sujetos. Es un fenómeno asociado a los sistemas de creencias, a cuestiones identitarias y a las formas de pertenencia. Por eso, la desafectación es un fenómeno ligado al alejamiento de ciertas formas de institucionalización y pugna por nuevas formas de instituir la vida. Las instituciones tienen que acompañar el movimiento de los jóvenes o entrarán en un declive sin precedentes (como ya se está percibiendo). Porque las estructuras -que en su época fueron favorables a la misión- ahora comienzan a estorbar. Especialmente, tienen que integrar propuestas de construcciones plurales que incorporen lo emocional y lo afectivo, la fluidez de los intercambios y el radical cambio de la experiencia de estar sin pertenecer, las nuevas

²⁹ GAGO, Verónica y SZTULWARK, Diego, “Disidencia: hacia una topografía inconclusa”, en: *E-Misférica. Disidencia*, vol. 10, nº 2 (2013) [<http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-102/colectivosituaciones>]



gramáticas juveniles y la transformación del código; más allá de lo racional y las normas, la pertenencia y la identidad, las propuestas y las respuestas, la estructura y la organización.

Para hacer las mutaciones de lenguajes e instituciones y la construcción de prácticas plurales, que requiere la situación actual, no podemos dejar atada la experiencia juvenil a modelos de instituciones desfasados, que se repliegan sobre seguridades o que permanecen aletargadas en la añoranza de épocas gloriosas, pero de antaño. Porque los jóvenes requieren de “construcciones plurales, expresándose en esas prácticas de contrabando que corporeizan al espíritu y espiritualizan al cuerpo. Lo emocional, lo afectivo, trabajado en las diversas formas de protesta, en las múltiples rebeliones de los jóvenes, que los hacen inaprehensibles por las instituciones y los teóricos”³⁰.

Las subjetividades se desarrollan en el marco de la globalización y de la exclusión que caracteriza el orden neoliberal y postmoderno, resistiendo o siendo subyugadas. Con las nuevas movildades juveniles, las instituciones se ven desafiadas. Si las instituciones eclesiales quieren estar en el mundo de los jóvenes mutantes y de los creyentes errantes, pues, tienen que desplazarse con ellos. ¡O entrarán en declive y estarán destinadas a desaparecer!

154

medellín 170 / Enero - Abril (2018)

BIBLIOGRAFÍA

BARICCO, Alessandro. *Los Bárbaros. Ensayo sobre la mutación*. Barcelona, 2009.

BENEDICT, Ruth. “Continuidades y discontinuidades en el condicionamiento cultural”, en: PÉREZ ISLAS, José Antonio; VALDEZ GONZÁLEZ, Mónica y SUÁREZ ZOZAYA, María Herlinda (coords.). *Teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos*. México, 2008.

³⁰ MAFFESOLLI, Michel. “Nomadismo juvenil”, en: *Revista Nómadas*, n° 13, Universidad Central. Bogotá (2000), p. 158.

- BERGER, Peter. "Pluralismo global y religión", en: *Estudios Públicos*, nº 98. Santiago de Chile (2005).
- BERGER, Peter. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca, 2016.
- BERGER, Peter. *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona, 1975.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loic. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires, 2005.
- CHAVES, Mariana. "Juventud negada y negativizada. Representaciones y formaciones discursivas vigentes en la Argentina contemporánea", *Revista Última Década*, nº 23 Santiago de Chile (2005).
- CHAVES, Mariana (con la colaboración de RODRÍGUEZ, María Graciela y FAUR, Eleonor). "Investigaciones sobre juventudes en Argentina: estado del arte en las ciencias sociales". Informe para el Proyecto: Estudio Nacional sobre Juventud en la Argentina, *Papeles de Trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín*, año 2, nº 5. Buenos Aires, 2009.
- COLECTIVO BARRILETE CÓSMICO. *Pedagogía mutante. Territorio, encuentro y tiempo desquiciado*. Buenos Aires, 2011.
- DA COSTA, Néstor. *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo*, Montevideo (Uruguay), 2003.
- DE CERTEAU, Michel. *La invención de lo cotidiano. T. 1. Artes de hacer*. México, 2000.
- DUSCHATZKY, Silvia. *Tutelados y Asistidos. Programas sociales, Políticas públicas y Subjetividad*. Buenos Aires, 2000.
- FEIXA, Carles. "Antropología de las edades", en: COLOBRANS, Jordi, MARTÍNEZ, Ángel y PRAT, Joan (eds.). *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona, 1996.



- FEIXA, Carles. "De las culturas juveniles al estilo", en: *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, nº 50 (1996).
- FEIXA, Carles. "Generación XX. Teorías sobre la juventud en la era contemporánea", en: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Vol. 4, nº 2 (2006).
- FRESIA, Iván Ariel. *Jóvenes errantes y declive de la pastoral. Hacia nuevas perspectivas de pastoral con jóvenes*. Buenos Aires, 2016.
- GAGO, Verónica y SZTULWARK, Diego. "Disidencia: hacia una topografía inconclusa", en: *E-Misférica. Disidencia*, Vol. 10, nº 2 (2013) [<http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-102/colectivosituaciones>]
- GOFFMAN, Erwing. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, 1989.
- HALL, Stanley. "Subcultura, culturas y clase", en: PÉREZ ISLAS, José Antonio; VALDEZ GONZÁLEZ, Mónica y SUÁREZ ZOZAYA, María Herlinda (coords.) *Teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos*. México, 2008.
- HERVIEU-LÉGER, Danielle. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México, 2004.
- KUSCH, Rodolfo. "Geocultura del hombre americano", en: KUSCH, Rodolfo. *Obras completas, Tomo 3*. Rosario (Argentina), 2000.
- MAFFESOLLI, Michel. "Nomadismo juvenil", en: *Revista Nómadas*, nº 13. Universidad Central, Bogotá (2000).
- MALLIMACI, Fortunato; ESQUIVEL, Juan Cruz y GIMENEZ BELIVEAU, Verónica. "Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI", en: *Boletín de la BCN*, nº 124 (2009).
- MEAD, Margaret. "Introducción", en: *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona, 1985.
- ORTÍZ, Renato. "Diversidad cultural y cosmopolitismo", en: MARTÍN BARBERO, Jesús; LÓPEZ de la ROCHE, FABIO y JARAMILLO, Jaime (eds.) *Cultura y Globalización*. Bogotá, 1999.

- REGUILLO, Rossana. “Jóvenes imaginados. La disputa por la representación (contra la esencialización)”, en: *Punto Cero*, vol. 13, n° 16 (2008).
- REGUILLO, Rossana. “La performatividad de las culturas juveniles”, en *Revista de Estudios de Juventud*, n° 64 (2004).
- REGUILLO, Rossana. *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*. México, 2017.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro. “As religioes no censo 2010: uma reflexao”, en: *Debates do NER*. Porto Alegre, año 14, n° 24 (2013).
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro. “Pertença/desafeição religiosa: recuperando um antigo conceito para entender o catolicismo hoje”, en: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n° 28 (2012).
- SERRES, Michel. *Atlas*. Madrid, 1995.