

Jóvenes peruanos conversos a la ortodoxia: autodidaxia y resignificación de la tradición en Lima

Renzo Ramírez Roca

 <https://orcid.org/0000-0001-7962-5502>

Pontificia Universidad Católica del Perú

renzo.ramirezr@pucp.edu.pe

RESUMEN

Este artículo examina las trayectorias de jóvenes varones peruanos conversos a la Iglesia Ortodoxa Santísima Trinidad, adscrita al Patriarcado de Antioquía, en Lima, con el objetivo de comprender cómo construyen su identidad religiosa en un contexto urbano y no étnico. Se adopta un enfoque etnográfico basado en entrevistas en profundidad, observación participante y análisis de materiales digitales. Los resultados evidencian que, en ausencia de una tradición ortodoxa heredada, estos jóvenes desarrollan una espiritualidad autodidacta, normativamente rigurosa y profundamente personalizada. A través de la autodidaxia doctrinal, la apropiación digital de contenidos y la disciplina ritual, resignifican tanto la tradición religiosa como la masculinidad, inspirándose en modelos de santidad y reconfigurando su lugar en la comunidad. Se concluye que la conversión no constituye un evento puntual, sino un proceso prolongado de discernimiento, reorganización simbólica y búsqueda de autenticidad. El estudio aporta nuevas perspectivas a los debates sobre religión, juventud y tradición en América Latina, mostrando cómo la ortodoxia se adapta y se transforma en los márgenes urbanos peruanos.

Palabras clave: Iglesia Ortodoxa, Conversión religiosa, Juventud, Masculinidad, América Latina



Young Peruvians Converted to Orthodoxy: Autodidaxy and the Resignification of Tradition in Lima

ABSTRACT

This article examines the trajectories of young Peruvian men who have converted to the Holy Trinity Orthodox Church, affiliated with the Patriarchate of Antioch, in Lima, aiming to understand how they construct their religious identity in an urban, non-ethnic context. An ethnographic approach was adopted, based on in-depth interviews, participant observation, and analysis of digital materials. The findings show that, in the absence of an inherited Orthodox tradition, these young men develop a highly personalized yet normatively rigorous spirituality. Through doctrinal autodidaxy, digital appropriation of religious content, and ritual discipline, they resignify both religious tradition and masculinity, drawing inspiration from models of sanctity and redefining their place in the community. The study concludes that conversion is not a singular event, but rather a prolonged process of discernment, symbolic reorganization, and search for authenticity. This research offers new perspectives on debates about religion, youth, and tradition in Latin America, demonstrating how Orthodoxy adapts and is transformed in the urban margins of Peru.

Keywords: *Orthodox Church, Religious Conversion, Youth, Masculinity, Latin America*

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, la Iglesia Ortodoxa ha acogido a jóvenes conversos en contextos no tradicionales para esta fe, como el peruano. En Lima, un grupo reducido de jóvenes sin antecedentes familiares ortodoxos ha encontrado en esta tradición religiosa una vía espiritual, orden moral y experiencia corporal transformadora, con trayectorias marcadas por rupturas biográficas, autodidaxia digital y un deseo de autenticidad en medio de un entorno percibido como fragmentado. La presente investigación se centra en este grupo de jóvenes que, en el marco de la Iglesia Ortodoxa Santísima Trinidad de Pueblo Libre en Lima (comunidad del Patriarcado de Antioquía), han asumido una ortodoxia autodidacta, de corte tradicional pero reconfigurada activamente, que se diferencia de la ortodoxia institucional plural de la parroquia y de la ortodoxia vivida más laxa, de quienes tienen la fe de herencia. Este caso dialoga con tendencias en otros contextos no étnicos, como el de Europa Occidental, donde la conversión hacia tradiciones históricas ortodoxas responde a una búsqueda de arraigo identitario y certidumbre ritual frente a la modernidad fragmentada (Hämmerli & Mayer, 2014).

Esta comunidad, como parte de la ortodoxia, en su autocomprensión, se entiende como continuidad de la Iglesia apostólica y de la fe del Credo niceno-constantinopolitano, así como de la autoridad de los concilios ecuménicos. Su vida religiosa se organiza en torno a la Divina Liturgia y se orienta por la tradición patrística. La salvación es comprendida como la participación en la vida divina (*theosis*), un encuadre que da sentido a la disciplina ritual descrita en el artículo.

Los jóvenes articulan su fe a partir de referentes litúrgicos, discursos ascéticos y modelos de santidad, a los que asumen como inspiración desde su propia experiencia. Se involucran en la vida parroquial, pero también cuestionan ciertas prácticas, elaborando una ortodoxia vivida, corporal y autodidacta que no siempre coincide con los lineamientos institucionales generales. Este caso, aunque marginal en términos estadísticos y ajeno a los grandes bloques confesionales,

permite explorar dinámicas simbólicas emergentes vinculadas a la masculinidad, la espiritualidad digital y la búsqueda de autenticidad religiosa. La ubicación institucional de la comunidad dentro del Patriarcado de Antioquía, contribuye a una mayor apertura pastoral y a una liturgia más plural, lo que ofrece un marco más acogedor para estos conversos sin herencia étnico-religiosa. Esto a diferencia de otras ortodoxias parcialmente presentes en el país, como la rusa o la serbia, asociadas a diásporas o intereses geopolíticos cuya labor pastoral itinerante se concentra en preservar la identidad de sus comunidades.

La pregunta que orienta este estudio busca comprender cómo se articula la identidad religiosa de estos jóvenes peruanos conversos en torno a una ortodoxia intensamente apropiada y corporalizada dentro de su comunidad ortodoxa en Lima. Se parte del supuesto de que la ortodoxia, lejos de ser una tradición monolítica, se transforma y resignifica al ser negociada y encarnada en las prácticas cotidianas de estos jóvenes. La investigación cualitativa, de carácter etnográfico, analiza sus procesos de construcción identitaria y espiritual, las motivaciones que los condujeron a la ortodoxia, los referentes doctrinales y simbólicos que movilizan, y las formas en que experimentan su fe, con especial atención a las discrepancias con otras formas de vivir la ortodoxia y al papel del género y la autodidaxia en estas configuraciones.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

En un primer acercamiento al estudio de la conversión a la ortodoxia en Occidente, Winchester (2015) muestra que muchos conversos en Estados Unidos narran su proceso como continuidad espiritual más que como ruptura (p. 439). No reniegan de su pasado católico, sino que lo resignifican como una etapa cumplida. Slagle (2009) señala que muchos conversos llegan a la ortodoxia tras una trayectoria de búsqueda espiritual, en la que su elección se presenta como una forma de canalizar su individualismo religioso a través de una estructura tradicional (p. 5). Ambos autores resaltan el papel de la agencia individual y el estudio autodidacta en los procesos de conversión (Slagle, 2009, p. 5; Winchester, 2015, pp. 445-446). Estos trabajos presentan una perspectiva para entender la conversión como una experiencia vivencial intensamente autodiseñada. Sin embargo, al centrarse en el ámbito estadounidense, dejan sin explorar las especificidades de las iglesias ortodoxas que emergen en otros territorios, como América Latina.

En esta región, los trabajos académicos sobre la tradición ortodoxa son aún escasos. Si bien la literatura latinoamericana ha explorado la religiosidad juvenil,

evidenciando cómo los jóvenes construyen sus identidades creyentes desde la autonomía y la búsqueda de comunidades emocionales (Baeza, 2022), se han enfocado casi exclusivamente en el mundo pentecostal o la desafección católica. Martínez (2022) ofrece un primer mapeo de las jurisdicciones ortodoxas en la región, mostrando que históricamente han estado ligadas a comunidades de inmigrantes, aunque reconoce que la conversión de latinoamericanos no descendientes de inmigrantes está en aumento (p. 276); su análisis, sin embargo, deja abierta la dimensión subjetiva y experiencial de las conversiones (pp. 279-281). De forma complementaria, Rodea (2021) estudia la Iglesia Ortodoxa Antioquena en México mediante etnografía, y muestra cómo la comunidad se adapta a un contexto de pluralismo religioso para acoger a conversos locales, siendo el ritual el espacio donde se produce esa apropiación simbólica (pp. 35-69). Por su parte, Rykova (2023) documenta la presencia de la Iglesia Ortodoxa Rusa en Argentina, señalando que las conversiones son escasas —atribuibles a matrimonios mixtos, a la atmósfera acogedora de los templos y a la influencia de la cultura rusa— y que la iglesia prioriza el acompañamiento pastoral de su diáspora antes que el proselitismo (pp. 95-96). Rodea (2021) es el único de los estudios mencionados que aborda directamente la experiencia de conversos locales, señalando la vía que esta investigación busca profundizar.

El caso peruano representa un campo aún más desatendido: no existen referencias desde la academia. Utilizado como fuente secundaria de carácter descriptivo, el portal web Orthodox World (2025) reporta cinco espacios de ortodoxia canónica¹ en el país, repartidos entre Lima, Cusco y Ayacucho. El Patriarcado Serbio tiene presencia en estas tres ciudades; el de Moscú, en Lima (Maler, 2016; Patriarcado Serbio, 2024). Estas comunidades, surgidas en torno a iniciativas clericales extranjeras, han carecido en general de continuidad institucional. Por ejemplo, la comunidad rusa de Santa Matrona ha funcionado en diversas sedes prestadas y no posee clérigo estable. Esto manifiesta una ortodoxia de bajo perfil público, escasa institucionalización y visibilidad limitada. Más allá del registro estadístico,

¹ Se denominan Iglesias ortodoxas canónicas a aquellas reconocidas por el conjunto de las Iglesias ortodoxas autocéfalas históricas y que forman parte de la comunión ortodoxa mundial, aun cuando existan rupturas de comunión temporales entre algunos patriarcados (como la actualmente vigente entre Moscú y Constantinopla). En Perú, existen otras iglesias ortodoxas minoritarias, sin reconocimiento amplio ni vínculo con la comunión ortodoxa. Estas tienen un carácter sectario, regional y están ubicadas en zonas periféricas de Lima. Al menos dos han sido identificadas: la Iglesia Ortodoxa Bielorrusa Eslava en el Extranjero (IOBE) y la Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa del Perú (ICAOP), sin relación con las demás iglesias ortodoxas en el país.

lo que busca la presente es contribuir a la falta de comprensión respecto a cómo se viven estas comunidades desde dentro.

En este escenario, cobra relevancia que la única parroquia activa con vida litúrgica continua y sacerdote permanente en el país sea la Iglesia Ortodoxa Santísima Trinidad de Pueblo Libre, adscrita al Patriarcado de Antioquía. Eclesiológicamente, su modelo pastoral funciona como un espacio aglutinador panortodoxo para múltiples diásporas a la vez. Esta convivencia descentralizada es la que, paradójicamente, rompe el cerco étnico exclusivo y permite que los locales conversos entren. La comunidad acoge a fieles de distintos orígenes. Su liturgia localizada (con ritos en español), y su apertura pastoral facilitan la inclusión de nuevos creyentes sin herencia ortodoxa, permitiendo observar formas de apropiación activa. La presencia de un único clérigo para toda la comunidad refuerza estas dinámicas, generando escenarios que facilitan las expresiones de ortodoxia individualizada que escapan al control institucional y permiten prácticas formativas autodirigidas.

La propia comunidad de la Santísima Trinidad ha intentado narrar su historia. En su cincuentenario publicó un libro conmemorativo basado en testimonios y artículos doctrinales que intentan expresar «la esencia de nuestra fe basada en la revelación» (Consejo Directivo, 2005, p. 19). Complementariamente, se documenta los orígenes de esta iglesia, remontándolos a la llegada del padre Serafín, sacerdote ruso que se estableció en Lima a mediados del siglo XX (Orrego, 2009). Estas fuentes, aunque institucionales, permiten comprender mejor los marcos comunitarios en los que se insertan hoy los nuevos conversos, aportando un trasfondo indispensable para situar esta investigación en el contexto concreto de la única parroquia ortodoxa estable del país.

MARCO TEÓRICO

Este estudio articula teorías sobre la conversión, tradición ortodoxa, religiosidad individualizada, antropología del cuerpo y el ritual. Se busca analizar la conversión como un proceso situado que entrelaza agencia, autoridad simbólica y búsqueda de autenticidad en contextos de pluralización religiosa y precariedad institucional. Estas dimensiones dialogan íntimamente, pues la conversión exige apropiarse de una tradición, lo que se materializa mediante disciplinas rituales y corporales que, a su vez, reconfiguran la identidad de género y pertenencia de estos sujetos.

Desde esta perspectiva, la conversión puede interpretarse como una respuesta ante el malestar existencial, lo que invita a replantear los modelos clásicos de

análisis. El modelo procesual de Rambo (1993), con sus etapas de contexto, crisis, búsqueda, encuentro, compromiso y consecuencias (pp. 16-17), es útil como marco general, aunque requiere ser matizado. En una revisión posterior, Rambo y Farhadian (2014) destacan que numerosos procesos de conversión no siguen trayectorias rígidas, configurando más bien una conversión fragmentaria y no lineal, que implica una negociación por parte de los sujetos, cuyas motivaciones son múltiples y contingentes al desarrollo del proceso (p. 7). Snow y Machalek (1983) precisan que la conversión consiste en el desplazamiento de un universo de discurso por otro, es decir, la sustitución del marco interpretativo desde el cual el sujeto organiza su experiencia (p. 266). Esto se expresa en la reconstrucción biográfica, mediante la cual el converso relea su pasado a la luz de un nuevo sentido, dando coherencia a experiencias que antes le resultaban problemáticas (pp. 267-268). Esto encuentra resonancia en la noción de «religión invisible» de Luckmann (1973), quien observa que muchas trayectorias contemporáneas se configuran al margen de instituciones religiosas fuertes, sin que ello implique una pérdida de profundidad. Por el contrario, esta religiosidad individualizada da lugar a la construcción de sistemas de sentido último (Luckmann, 1973, pp. 108-110). En consonancia, Bezzerides y Prodromou (2017) señalan que algunos creyentes reconfiguran la tradición desde una apropiación que evita tanto el eclecticismo como la reproducción pasiva, y apuestan por una «renarración» interdisciplinaria de la ortodoxia (p. 28). Así, la autodidaxia religiosa —el aprendizaje autónomo y personalizado de la doctrina y prácticas sin formación institucional o familiar estructurada— puede leerse como una recomposición de pertenencia cuando se debilita la transmisión de la «cadena de memoria» (Hervieu-Léger, 2000), articulada en narrativas y prácticas cotidianas que circulan por límites institucionales porosos (Ammerman, 2013).

Ahora bien, esta reelaboración individual ocurre en medio de divergencias dentro de la tradición ortodoxa, lo que obliga al converso a un posicionamiento frente a ella. En contextos de diáspora, globalización y desafección institucional, se intensifican las tensiones en torno a la legitimidad de linajes y formas rituales. Papanikolaou (2012) critica los esencialismos en la teología ortodoxa y propone una tradición como práctica vivencial orientada a la comunión (p. 11). En sus trabajos conjuntos, Papanikolaou y Demacopoulos critican cómo ciertos sectores ortodoxos se autodenominan como «ortodoxia tradicional» para marcar distancia frente al ecumenismo, el modernismo o el diálogo con Occidente, produciendo una noción cerrada y excluyente de la tradición (2020, p. 9). En cambio, proponen una aproximación más abierta a la *theosis*, que integre las voces de los marginados

y evite que la tradición se convierta en instrumento de opresión (Papanikolaou & Demacopoulos, 2023, p. 9). También analizan la construcción de «Occidente» como alteridad simbólica, en oposición a una «pureza oriental», y sostienen que esta diferencia ha sido constitutiva de la identidad ortodoxa moderna (Demacopoulos & Papanikolaou, 2013, pp. 1-2). Esta dicotomía se entrecruza con matrices geopolíticas y disputas sobre el lugar de la ortodoxia en el mundo contemporáneo. Papanikolaou (2012) sostiene que la política no puede ser ajena a la vida espiritual cristiana, ya que «no puede ser irrelevante para una ascética de la comunión divino-humana» (p. 4), planteando que toda construcción de lo sagrado implica un posicionamiento ético y social. Además, en ecosistemas digitales, el acceso ampliado a textos y voces genera múltiples fuentes de autoridad (bloggers, foros, moderadores), que pueden reforzar jerarquías al definir «tradición» frente al tradicionalismo (Cheong, 2012).

Para anclar su conversión frente a estas tensiones de autoridad y tradición, el cuerpo del creyente ocupa un lugar importante como espacio de aprendizaje y validación. La antropología del ritual y del cuerpo ofrece herramientas para entender cómo se encarna materialmente lo religioso. Bell (2009) propone que el ritual no solo simboliza el orden, sino que lo produce performativamente a través de gestos y repeticiones (pp. xv, 8). Csordas (1994) define el yo como «una capacidad indeterminada para involucrarse o llegar a orientarse en el mundo, caracterizada por el esfuerzo y la reflexividad» (p. 5), enraizada en la experiencia corporal. Desde otra perspectiva, Asad (1993) plantea que la fe no se genera espontáneamente en el ritual, sino que se encarna mediante prácticas disciplinarias que «forman y sostienen disposiciones» corporales y cognitivas (p. 50). Estas aproximaciones permiten pensar la ritualidad ortodoxa como un conjunto de prácticas que comunican sentido y lo moldean en lo sensorial. El cuerpo se vuelve el terreno central donde se inscribe la transformación de la conversión, y donde se negocia la tradición ortodoxa misma.

Finalmente, esta disciplina corporal, ritual y doctrinal de la conversión responde directamente a crisis más amplias de género y sentido. A partir del enfoque de masculinidades religiosas (Inhorn, 2012), este estudio sostiene que, frente a la crisis de la masculinidad hegemónica (Connell, 2005) y el conflicto de roles (O'Neil, 2015), la ortodoxia ofrece a los jóvenes limeños un marco normativo donde reinscribir su masculinidad como vocación espiritual. Winchester (2015) describe cómo el converso vive este proceso como «una experiencia de finalmente descubrir dónde siempre se suponía que debía estar y quién era, en lo profundo, todo el tiempo» (p. 440). Rakic (2025) interpreta el fenómeno de la conversión

a la ortodoxia como una respuesta simbólica a la crisis de masculinidad en sociedades occidentales desinstitucionalizadas. La ortodoxia ofrece estructura, silencio, pecado y redención, «inspirando a jóvenes [...] que enfrentan una crisis de masculinidad a encontrar consuelo en el conservadurismo [...] La ortodoxia, en este contexto, ha emergido como la menos susceptible a reinterpretaciones modernistas» (Rakic, 2025, § 9). Esta reapropiación implica reconstruir a nivel corporal y ético los ideales del carácter, la humildad y el sacrificio dentro de un marco religioso exigente. Así, el entramado entre conversión, tradición y ritual disciplina al sujeto y le ofrece coordenadas estructuradas para redefinir su lugar en el mundo desde una narrativa de vocación.

METODOLOGÍA

Esta investigación adopta un enfoque cualitativo y etnográfico, orientado a comprender de manera situada esta experiencia religiosa (Ameigeiras, 2018, pp. 210-211). Se buscó captar relatos y prácticas dentro de este contexto diaspórico del cristianismo ortodoxo. El trabajo de campo se desarrolló durante siete semanas (junio–julio 2025) en la Iglesia Ortodoxa Santísima Trinidad, en Pueblo Libre, Lima. Esta duración respondió tanto a exigencias académicas como a la necesidad de una inmersión suficiente para identificar patrones, relaciones y tensiones, logrando la saturación en este periodo dado el tamaño reducido de la comunidad estudiada. Se asistió sistemáticamente a las actividades de la parroquia (ver Tabla 1).

Tabla 1. *Espacios de participación juvenil y litúrgica en la Iglesia*

Actividad	Día	Horario
Reunión catequética juvenil	Jueves	19:00 a 20:30
Rezo de Vísperas	Sábado	18:00 a 19:00
Rezo del Matutino	Domingo	10:00 a 11:00
Divina Liturgia	Domingo	11:00 a 13:00

La técnica principal fue la observación participante con inmersión sostenida (Sanjuán, 2019, pp. 16–17) en la vida comunitaria, así como la participación activa y el apoyo logístico. Las notas de campo plasmadas después de cada jornada fueron fundamentales para construir los hallazgos.

Se realizaron 11 entrevistas semiestructuradas (Díaz-Bravo *et al.*, 2013, p. 163) en profundidad (ver Tabla 2), con un muestreo intencional (Izcara, 2007, p. 12). Se priorizó a los miembros activos de la Juventud Ortodoxa de Lima (MJOL), ya que esta agrupa a la mayoría de los jóvenes que asisten regularmente a la liturgia, lo que, además, dio disponibilidad. Se entrevistó a todos los varones, conformando un casi censo. Por factores de horario, no fue posible entrevistar a la única mujer joven integrante de la MJOL al momento del estudio. La ausencia de mujeres jóvenes es, además de una limitación empírica por el sesgo de género que introduce, un hallazgo analítico en sí mismo que evidencia una profunda masculinización de este espacio de conversión.

Tabla 2. *Distribución de entrevistas por segmento de interlocutores*

Segmento	Número	Filiación
Jóvenes peruanos conversos	9	Miembro de Juventud Ortodoxa de Lima (MJOL)
Jóvenes ortodoxos de familia	1	Miembro de Juventud Ortodoxa de Lima (MJOL)
Sacerdote ortodoxo	1	Párroco

Aunque en un primer momento se entrevistó al sacerdote a cargo de la parroquia, su rol no fue central en las narrativas compartidas por los jóvenes conversos. Más que un guía espiritual, fue percibido como un facilitador litúrgico. Por ello, su figura se menciona de forma tangencial en el análisis, en concordancia con la baja incidencia testimonial.

Las entrevistas se realizaron tanto en la iglesia como por medios virtuales, y duraron entre 30 y 90 minutos, con una pauta flexible adaptada a cada caso. Se llegó a una saturación temática cuando, en las entrevistas, se repetían los mismos sentidos sin aportar nuevas categorías, indicando que la evidencia empírica era suficiente (Glaser & Strauss, 1967, p. 61), lo que dio el aviso para dar por terminada la entrevista. Además, se integraron conversaciones informales (Swain & King, 2022, p. 2) tras reuniones y celebraciones, lo que permitió captar emociones, dudas y discursos no institucionalizados.

Desde el aspecto ético, se implementó una devolución situada como parte del compromiso etnográfico (Álvarez, 2022, pp. 47-51), mediante la colaboración de materiales gráficos con la comunidad. Esto reforzó los vínculos construidos y el reconocimiento simbólico de la iglesia en el espacio público.

En cuanto a la posicionalidad, el autor comparte vínculos con la fe cristiana católica, de crianza y poca práctica, pero no mantenía vínculos directos con la ortodoxia. La investigación comenzó como trabajo final de curso en la Pontificia Universidad Católica del Perú, con un equipo de observación²; posteriormente, el autor asumió la recolección de datos, entrevistas, análisis y redacción para esta publicación. La recepción tanto del investigador como de sus colaboradores fue, en general, positiva, aunque hubo tensiones puntuales manejadas con respeto. Esta implicancia favoreció una comprensión profunda de los sentidos, con efectos concretos que trascendieron la sola neutralidad del observador externo.

Se obtuvo consentimiento previo en todas las entrevistas y se garantizó la confidencialidad mediante seudónimos (Meo, 2010, pp. 11-14). El sacerdote entrevistado se menciona solo como «sacerdote» o «clérigo». Los participantes pertenecen a sectores socioeconómicos medios y altos de Lima Metropolitana, con acceso a educación superior, redes digitales y movilidad urbana. Este patrón condiciona los hallazgos, que reflejan una vivencia ortodoxa urbana, universitaria y conectada (ver Tabla 3).

Tabla 3. *Variables sociodemográficas de los jóvenes participantes*

Seudónimo	Edad	Carrera/Ocupación	Distrito
Andrés	19	Administración de Empresas	San Borja
Felipe	19	Derecho	Surquillo
Tomás	19	Comunicación Audiovisual	Surco
Matías	31	Negocios Internacionales	Lima
Simón	34	Ingeniería Industrial	Callao
Mateo	24	Administración y Marketing	San Borja
Lucas	26	Música	San Borja
Santiago	28	Arquitectura	No especificado
Rafael	38	Negocios Internacionales	Surco
Tadeo	21	Geología	Breña

El enfoque de análisis fue hermenéutico y fenomenológico, centrado en los significados atribuidos por los propios actores (Fuster, 2019, pp. 217-218). Aunque no se aplicaron técnicas de codificación formal, los datos se sistemati-

² El trabajo de campo inicial contó con la colaboración de Jesús Quispe, Giacomo Saenz y Ana Paola Goñi en tareas de observación durante la etapa exploratoria del proyecto.

zaron mediante matrices analíticas organizadas por ejes temáticos emergentes, priorizándose una lectura hermenéutica centrada en el sentido vivido. El análisis fue iterativo, en diálogo constante con los ejes teóricos, lo que permitió descubrir matices y significados que iban surgiendo a lo largo del proceso.

La combinación de observación participante, entrevistas, análisis situado y conversaciones espontáneas permitió construir una mirada densa sobre las experiencias de conversión de los jóvenes. Estas técnicas ofrecieron diversos registros y favorecieron un involucramiento ético-reflexivo. A partir de estas herramientas, se exponen los hallazgos, organizados en torno a ejes que se presentaron directamente durante el trabajo de campo.

HALLAZGOS

Jóvenes conversos, formación autodidacta y apropiación digital de la ortodoxia

La conversión a la ortodoxia entre los jóvenes entrevistados muestra trayectorias heterogéneas. Si bien, a menudo es un camino autodidacta nacido del dolor y la atención a una necesidad espiritual urgente, esta experiencia no es universal. «Fue el dolor lo que me trajo a creer en Dios, porque era mi última opción», dice Felipe, de diecinueve años. No es una excepción, ya que varios testimonios coinciden con que el punto de inflexión fue un quiebre interior. «Lo más difícil fue dejar de lado todo lo que yo pensaba que era Dios», recuerda Santiago, de veintiocho. No hay una sola trayectoria, aunque sí una experiencia compartida, en la que la fe fue construida a contracorriente y en tensión con sus formas previas de religión institucionalizada.

Algunos (como Andrés, Mateo o el propio Santiago) recuerdan una infancia católica formal. Mateo recuerda que «de niño siempre rezaba con mamá», aunque luego adoptó una postura nihilista. Otros (como Felipe y Lucas) crecieron ajenos o despreocupados por la fe. Para Felipe, «Dios era una idea más». Lucas afirma que pensar en Dios «retaba lo imposible», por lo que le era irrelevante. En la adolescencia, muchos se alejaron de toda práctica religiosa. Tomás dejó de ir a misa tras su primera comunión. Mateo cuenta que esa voz interior que le decía «hay algo más grande» siempre «estuvo allí», aunque decidía no escucharla.

El giro vino a veces como búsqueda consciente frente a una sensación de vacío y otras como respuesta a un malestar vital. Felipe se acercó a la fe cuando todo se derrumbaba. Andrés, comentó: «Todo era pecado o no pecado, pero eso no basta cuando enfrentas el mundo». Santiago deseaba volver a la «verdadera»

fe apostólica y buscó en fuentes antiguas. Simón habla de una carencia interior y dice: «Lo que me faltaba era la plenitud de la fe».

En este tránsito, el primer contacto con la liturgia ortodoxa funcionó como un parteaguas transformador. Felipe llegó con el corazón roto y ganas de sanar; Andrés sintió una reverencia indescriptible al oír los cantos; Santiago experimentó alegría al entrar en «la casa que tanto buscó». Mateo confiesa: «al comienzo me aburría», pero con perseverancia, descubrió que la liturgia era indispensable. En la mayoría de los casos, la experiencia fue corporal, estética y emotiva. Y aunque cada proceso fue distinto, gran parte atravesó este camino en soledad. Ninguno recibió catequesis formal, aunque las rutas de aprendizaje mantuvieron matices personales. Con el tiempo, algunos se hallaron acompañados en la Iglesia o el MJOL (a través de reuniones de formación doctrinal), como Rafael, para quien «estar en el grupo es tener una familia espiritual».

La falta de guía pastoral fue una constante, y ningún testimonio muestra al sacerdote como figura formativa central, a pesar de tenerlo en gran estima espiritual. Él mismo asegura: «los ortodoxos no somos proselitistas». Aunque muchos habrían querido más acompañamiento, reconocen que la soledad fue parte necesaria del proceso. «La única manera es formarte por tu cuenta», dice Matías. Al sacerdote, Tomás lo llama «amigo y compañero de fe», lo que contrasta con la percepción de Santiago, quien comenta: «No somos cercanos... no tuve a nadie con quien dialogar sobre la fe». Esta distancia, debida en parte a la existencia de un solo clérigo en la iglesia y a la llegada a la ortodoxia a través de medios virtuales, llevó a los jóvenes a volverse sus propios formadores. A diferencia del eclecticismo o la flexibilización dogmática de otras autodidaxias contemporáneas, aquí se autoexige un rigor tradicional. La autodidaxia opera como una tecnología de sí, mediante la cual eligen textos y configuran prácticas para construir una ortodoxia propia.

Los medios digitales fueron recurrentemente mencionados en estos procesos, evidenciando una apropiación digital diversa. Si bien casi todos conocieron la ortodoxia por internet, como Andrés, quien menciona haber descubierto textos patrísticos a través del canal «Harmony» en YouTube, el acercamiento a estas herramientas no sucedió de la misma manera para todos. Gracias a la web, comenzó a practicar la «Oración de Jesús»³. «Cuando esa oración se hace bien,

³ La «oración de Jesús» —«Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador»— es una plegaria de la espiritualidad ortodoxa, repetida de forma continua y rítmica, casi como un mantra, con el fin de invocar el nombre de Jesús y alcanzar la *hesychia* (silencio interior).

la paz interior es uno de sus efectos», explica. Su camino, solitario pero meticuroso, se sostuvo en lecturas de San Antonio el Grande.

Tomás llegó gracias a un amigo y, aunque no atravesaba una crisis, quedó atrapado por la liturgia. Adoptó rápidamente prácticas como la oración, el ayuno y la lectura del Evangelio. Le marcó una frase que escuchó al llegar: «De nada sirve hacer ayuno si devoras a tu hermano». Matías pasó un tiempo en la Sociedad de San Pío X —un grupo católico ultraconservador de corte sectario— y encontró en la ortodoxia otra forma de vivir la fe. Se apoyó en San Nicolás Velimirovic y foros web. «La única manera es formarte por tu cuenta», insiste. Santiago, que pasó por diversas denominaciones protestantes, recurrió a YouTube. Renunció tanto al racionalismo como a la emocionalidad, confiando en una intuición espiritual más profunda.

Sin embargo, en este paisaje virtual no todo es claridad. La experiencia digital está marcada por la necesidad de filtrar voces. «Hay que tener cuidado... hay páginas ortodoxas que parecen ortodoxas, pero no lo son. Algunas son muy políticas o contradictorias», advirtió Andrés. La sobrecarga informativa puede ser tan instructiva como peligrosa. Felipe, en otro extremo de la ciudad, comparte una tensión similar: «Buscaba cualquier información sobre la ortodoxia, pero me aseguraba de que realmente fuera ortodoxa (no siríaca, no copta, ni católica)», menciona. Para él, seguir a la Iglesia correcta equivale a caminar hacia la salvación.

Las discrepancias también se manifiestan en las prácticas. Algunos oran de forma constante, se signan, tocan el suelo y ayunan en silencio, mientras que otros lo hacen de manera más intermitente. En más de una ocasión se observaron divisiones simbólicas entre quienes seguían las indicaciones del sacerdote y se saltaban el ayuno en contextos de convivencia comunitaria, y aquellos que, a pesar de la dispensa, mantenían la privación incluso durante celebraciones. Igualmente, se observó cómo, al terminar las liturgias, se formaban pequeños grupos casi recurrentes: los más ascetas, por un lado, y los más abiertos a la pluralidad por el otro, aunque sin divisiones rígidas.

Rafael, criado en la ortodoxia, no se detiene en marcar diferencias. Cuando le pregunto si nota alguna diferencia entre los nacidos en la ortodoxia y los conversos, responde: «No me he percatado de eso» y añade con tranquilidad: «Se encargarán de profesar la fe ortodoxa a donde vayan». En su confianza hay una fe

Surgida en el monacato oriental y sistematizada por la tradición hesicasta (siglos XIII–XIV), busca la purificación del corazón y la unión con Dios (*theosis*).

que parece menos ansiosa, aunque no necesariamente más segura. La convivencia entre tradición heredada y ortodoxia descubierta no está exenta de roces. En una conversación informal, Matías señaló que muchos de los que van intermitentemente a la iglesia, aun habiendo recibido la fe por herencia, no son «ortodoxos de verdad». Aquí fija una distinción entre ortodoxia laxa y «verdadera».

Lucas encarna una posición ambivalente. No se considera totalmente ortodoxo; aún quiere conocer más del catolicismo, aunque sigue canales como *Roots of Orthodoxy* y al padre Spyridon. Fue influenciado por una amiga siria y un familiar obispo. Reconoce que «uno no se forma solo; siempre lees a alguien más», aunque esas lecturas no hayan sido un guía real. En su experiencia, la ortodoxia aparece como un camino exigente, ambiguo, desafiante. La figura del pecador atraviesa estos relatos. Matías se nombra a sí mismo como «un pecador de lo más bajo». Santiago reflexiona sobre los límites de su antigua idea de Dios: «Me hice un ídolo de un Dios todo amoroso». Persiste en todos ellos una tensión entre la humildad ética y el deseo de certeza doctrinal. Nadie se siente del todo salvo ni completamente en lo correcto. Pero quizás sea precisamente en esa incertidumbre donde se cifra el valor de su fe.

La dimensión corporal de la conversión ortodoxa

Más allá de la búsqueda doctrinal y del discernimiento personal, la ortodoxia se vuelve una experiencia corporizada. Se trata de aprender a estar de pie por horas, prosternarse en ciertos momentos, besar íconos con devoción, cantar sin entender del todo y callar cuando se debe ayunar. En los relatos, el cuerpo es tanto recipiente como vía de acceso de la fe.

«La primera vez que asistí... me desconcertó. Nunca había visto una liturgia así... me impresionó la reverencia de todos», recuerda Tadeo al evocar su primer contacto con el rito ortodoxo. La ortodoxia se vive en el cuerpo. Andrés lo expresa con honestidad: al principio todo le parecía extraño (el incienso, los cantos, los movimientos); sin embargo, algo se activó en él. «Sentí una reverencia que no sabía que tenía», dice.

El contacto con los íconos genera también un tipo particular de conciencia. Mateo explica que persignarse y besar íconos le recordaba dónde estaba: «Es como recordarme que estoy delante de Dios», dice. Simón es aún más tajante y afirma que lo vivido en la liturgia «no se puede describir con palabras». Muchos no sabían cómo persignarse correctamente al inicio; uno cuenta que lo hacía «medio chueco». Felipe admite que iba forzándose a asistir, no por obligación,

sino por una necesidad que no sabía nombrar. Algo lo empujaba hacia ese espacio, aunque su cuerpo aún no supiera moverse.

La persignación es un acto profundamente arraigado en estos jóvenes. Y es que, siendo este un gesto libre, practicable en cualquier momento, pareciera que quienes buscan vivir su ortodoxia de forma más intensa y tradicional tienden a persignarse con mayor frecuencia, incluso más que aquellos que han heredado la fe. Para el converso, este rigor ritual compensa la carencia de herencia cultural y funciona como un marcador de autenticidad que legitima su pertenencia.

El ayuno también ocupa un lugar importante. Tomás menciona que debe hacerse sin ser fariseo y «con el alma». Felipe lo usa para «ayunar» de malos hábitos digitales. «Fue una forma de ser violento conmigo mismo, pero en buen sentido», explica. Cuenta que eliminó contenido banal de redes: «Reemplacé lo jocosos de Instagram por contenido santo... Era como si me hablara Dios». Romper la pereza, dejar el teléfono, recuperar el silencio: el cuerpo se vuelve un campo de batalla y oración. También el canto es vivido como forma de corporeización. Andrés cuenta que un himno⁴ lo atravesó y sintió que su cuerpo «se llenaba de una verdad que no podía explicar». El sonido no pasaba por su razón, sino por sus huesos.

No todos se sintieron cómodos desde el inicio. Santiago confiesa que al principio se sentía observado; no sabía si hacía bien las cosas y miraba de reojo para copiar los gestos. Esa ansiedad fue transformándose. Ahora dice sentir solemnidad y alegría al participar. Rafael, criado en la ortodoxia, admira a los conversos; le asombra el respeto con que asumen los gestos. Ve en ellos entrega y no torpeza.

No todos saben por qué se inclinan, por qué se recibe la bendición con la estola en la cabeza, por qué se les unge con aceite ciertos días o por qué se canta en las diferentes tonalidades que existen. Pero la repetición moldea un *habitus* (cf. Bourdieu, 1980/2007) donde el cuerpo aprende antes que la mente. La fe es también una forma de estar en el mundo. Se entrena, se respira y se repite, interiorizando disposiciones prácticas, aunque el entendimiento llegue después. De esta manera, el cuerpo actúa como un mediador epistemológico dentro del proceso conversivo, ya que la praxis litúrgica genera un conocimiento somático que precede a la asimilación intelectual.

⁴ El himno al que Andrés se refiere se canta durante la comunión, cada domingo: «Acéptame, hoy, partícipe de tu Mística Cena. Pues no revelaré tu secreto a tus enemigos. Ni te daré un beso traidor como Judas. Sino como el Buen Ladrón, te busco y te digo: acuérdate de mí, Señor, en tu Reino».

Masculinidad, santidad y vida espiritual en jóvenes ortodoxos

La transformación que experimentan los jóvenes conversos afecta sus creencias, prácticas y su modo de entender el género, la vocación y la santidad. Las cuestiones sobre qué significa ser hombre, así como los roles e ideales, atraviesan muchos de sus relatos. En ellos, en el contexto específico de esta comunidad limeña, la espiritualidad se entrelaza con modelos tradicionales de virtud. «Antes ser hombre era tener más mujeres, más dinero, más poder. Hoy sin Dios no puedo ser un hombre», expresa Lucas, de veintiséis años, al compartir cómo la ortodoxia transformó su idea de masculinidad. Sus palabras marcan una ruptura con el imaginario secular que antes asociaba con el éxito. En su lugar, emerge una noción de hombría centrada en la humildad y el arrepentimiento. «El poder corrompe... un hombre de verdad cumple lo que Dios le encomienda», comenta.

Estas ideas no surgen en el vacío. Varios jóvenes nombraron a santos que, para ellos, encarnan modelos de virtud y liderazgo espiritual. San Paisios del Monte Athos fue el más citado, muchas veces en tono de admiración silenciosa. Santiago dijo que su biografía fue decisiva para su conversión. También aparecieron Santa María «Madre de Dios», San Nectario, Juan Crisóstomo, Porfirios de Kavsokalyvia, Efraín de Arizona, junto con Nicolás Velimirović, Gregorio el Grande e Ignacio de Antioquía. La lista varía entre una mayoría de santos modernos y algunos antiguos, pero los motivos de admiración se repiten (al igual que su género: la mayoría son hombres). Mateo destaca su resiliencia y capacidad de guiar hacia el bien, mientras que Santiago asegura: «su testimonio se refleja en los frutos». La intercesión de los santos es fundamental para estos jóvenes.

Una imagen recurrente es la del varón como cabeza espiritual del hogar, lo cual se entiende como vocación. Santiago sostiene que el hombre debe ejercer autoridad moral y cuidar la vida espiritual de su familia. Mateo halla en los santos que admira una mezcla de sabiduría, firmeza en la fe y capacidad de sostener a otros. En estos relatos, la autoridad se asocia con servicio y discernimiento.

La mujer también aparece, aunque desde otro lugar. Es vista como compañera espiritual y guía afectiva. Por ejemplo, Mateo resalta el juicio femenino dentro del matrimonio: «Es ella quien, cuando el sacerdote le pregunta si su esposo merece ser ordenado (sacerdote), puede cambiar su rumbo». Lucas reconoce que hombres y mujeres viven la fe con igual profundidad, aunque en roles distintos: «Ninguno puede ser despreciado», afirma. Santiago describe a la mujer como el pilar que sostiene la familia desde dentro. Estas imágenes, aunque no homogéneas, comparten la idea de una complementariedad espiritual siempre en la vida familiar y espiritual.

La vocación es otro tema fuerte. Varios se imaginan formando una familia ortodoxa. Lucas comenta que el matrimonio es su camino, aunque no cierra otras puertas. Simón, en cambio, ya había decidido: quiere ser sacerdote casado, no monje (célibe). Y lo dice con convicción tranquila. La vocación, en estos relatos, es una respuesta.

La castidad y el pudor son considerados pilares espirituales de orden interior. Lucas los define como «parte esencial del camino»; con naturalidad, se trata de enfocar el deseo. La castidad aparece como una forma de entrega. En todos estos relatos, el género no se piensa en abstracto. Se vive en el cuerpo, en las decisiones, en las prácticas y en los referentes espirituales. Los jóvenes reconfiguran su masculinidad desde modelos tradicionales de santidad, a los que se acercan con asombro, deseo de imitación y sentido de responsabilidad.

Se observó cómo, muchas veces, el papel de la mujer en la ortodoxia de estos jóvenes se piensa —con mayor o menor apertura— desde la oposición a lo masculino. Si bien no se menciona en voz alta, la realidad es palpable: en este grupo concreto de conversos limeños, la juventud ortodoxa se experimenta como un espacio altamente generizado hacia la masculinidad. Dicha masculinización no puede leerse solo como efecto del proceso conversivo. Varios testimonios sugieren que algunos ya traían consigo disposiciones hacia modelos de masculinidad más tradicionales, así como malestares frente a imaginarios progresistas percibidos como relativizantes. La ortodoxia puede estar funcionando como un espacio de afinidad que ofrece parámetros más claros de orden y vocación masculina. Una vez dentro, ese mismo marco intensifica y legitima tales disposiciones, consolidándolas con el componente espiritual. Más que una causa o consecuencia, la masculinización opera como una dinámica recursiva, predisponiendo y, a la vez, reforzando. Esta configuración puede estar restringiendo y, en cierta medida, invisibilizando las formas femeninas de participación. Así, en medio de los cambios culturales contemporáneos, muchos de estos jóvenes encuentran en la espiritualidad un modo de reinscribir el género.

DISCUSIÓN

Complejizar la conversión: trayectorias fragmentadas y ortodoxia autoensamblada

Las trayectorias de conversión documentadas dejan ver que los jóvenes ortodoxos limeños ensamblan una ortodoxia intensamente personalizada desde

condiciones de precariedad institucional. Este fenómeno desborda los modelos clásicos de conversión, como el de Rambo (1993), basado en etapas lineales de crisis, búsqueda y compromiso (pp. 16-17). En contraste, lo que se observa son irrupciones, inicios marcados por el dolor, búsquedas autodidactas y apropiaciones doctrinales desde márgenes e incertidumbres.

Como lo muestra el corpus testimonial, la ausencia de una guía pastoral sostenida deriva en una autodidaxia fervorosa. Esta paradoja cuestiona nociones como la «religión invisible» propuesta por Luckmann (1973, p. 112), ya que lo religioso no se esconde del plano público, sino que se visibiliza en una disciplina intensa, con búsqueda de fuentes confiables, asimilación de contenidos patristicos y apropiación ritual.

Lo que emerge es una ortodoxia en modalidad autoensamblada, entendida como una forma de apropiación religiosa en la que el creyente, ante la debilidad de mediaciones institucionales, articula de manera selectiva y reflexiva fuentes doctrinales, prácticas rituales y autoridades digitales, buscando coherencia interna y rigor devocional. Como indican Bezzerides y Prodromou (2017), tomarse en serio la tradición ortodoxa puede generar «visiones de la erudición cristiana que difieren del modelo dominante» (p. 6). La fidelidad es construida activamente al seleccionar qué leer, a quién seguir, cómo orar, a qué renunciar. Así, los conversos se convierten en administradores reflexivos de su propia ortodoxia, ejerciendo una vigilancia teológica cotidiana sobre sí mismos y sobre las fuentes que consumen.

Esta modalidad de conversión desafía también la noción de transmisión vertical. En lugar de reproducir una doctrina recibida, se observa un movimiento de reconstrucción desde los márgenes. Aquí, la pregunta ya no es cómo se hereda la fe, sino cómo se fabrica un sentido religioso desde la carencia de estructuras.

Además, esta forma de conversión produce una tensión fundamental entre deseo de certeza y conciencia de insuficiencia. La ansiedad por seguir siempre «la verdad» es palpable. La fe es tanto tarea como responsabilidad, ya que exige discernimiento constante y compromiso sin garantías. Como advierten Rambo y Farhadian (2014), muchas conversiones actuales se dan sin mediaciones estables (pp. 5-6), pero lo que este caso sugiere es que tal condición no debilita la experiencia religiosa, sino que la potencia.

Por tanto, más que hablar de conversión como tránsito espiritual individual, cabe entenderla como una operación de autodiseño normativo, anclada en una corporalidad ritualizada, un *ethos* ascético y una lucha epistemológica. Esta ortodoxia es un *habitus* autodirigido que conjuga fe y conocimiento, «en el modo de vida como en la vida de la mente» (Bezzarides & Prodromou, 2017, p. 13).

Tradición, autoridad y discernimiento en un paisaje digital fragmentado

Los relatos recogidos permiten comprender la conversión ortodoxa como un campo simbólico donde tradición y autoridad se encuentran descentralizadas. Aun así, la autoridad eclesial no desaparece, porque la adscripción canónica al Patriarcado de Antioquía y el sacerdote como garante litúrgico acotan lo legítimamente «ortodoxo», aunque su peso formativo sea marginal en los testimonios. La relación con la ortodoxia se funda en una vigilancia activa que los propios creyentes asumen como su responsabilidad espiritual. Esto se agudiza en un ecosistema digital saturado de voces que invocan la tradición o la disputan. La autodidaxia religiosa es aquí la condición estructural de la experiencia creyente. El proceso de selección de fuentes patrísticas, sitios y canales implica una curaduría doctrinal intensa, que combina criterios internos, afinidades afectivas y afinamiento algorítmico. Como proponen Papanikolaou y Demacopoulos (2020), la distinción entre tradición ortodoxa y tradicionalismo no es trivial, pues este último «contiene una autocontradicción inherente» al absolutizar formas particulares de ortodoxia (p. 9). Varios de los jóvenes entrevistados simbolizan esta tensión, esforzándose por filtrar lo que consideran «ortodoxo verdadero» frente a discursos contaminados de ecumenismo, catolicismo, relativismo u otras formas de «herejía».

En este proceso, la autoridad se vuelve una operación subjetiva de lectura, selección y desconfianza. El mundo digital permite que la autoridad religiosa pueda entenderse como discursiva, relacional y emergente, incluso «distribuida» o «espectral», en tanto se co-construye performativamente en interacciones mediadas y no depende exclusivamente de una jerarquía presencial (Cheong, 2016). Como bien señala Riccardi-Swartz (en Rakic, 2025, p. 26), la digitalización de la fe ha alterado el acceso al conocimiento religioso y ha politizado sus bordes, reconfigurando el locus de autoridad hacia comunidades de interpretación no siempre visibles ni institucionales. La ortodoxia se convierte en una red de disputas y afectos, donde cada elección teológica es también una toma de posición ética.

Esta configuración produce un doble efecto. Por un lado, permite una apropiación rigurosa de la tradición, sostenida por el deseo de fidelidad. Por otro, genera un entorno donde el error es temido como un desvío espiritual irreversible. La *ansiedad doctrinal* que se observa en varios testimonios debe leerse como síntoma de una subjetividad que se forma en la intemperie, sin guías estables, pero con una sobreoferta de voces en disputa digital. Esta condición refuerza la figura del converso como censor de sí mismo, tanto frente a internet como ante algunas prácticas de ortodoxos «de cuna» que perciben como laxas. Como describen

Snow y Machalek (1983), el converso tiende a rechazar cualquier equivalencia, resistiendo toda comparación que iguale su tradición con otras formas religiosas, pues tal equiparación amenazaría la autenticidad e incomparabilidad de lo que ha abrazado (pp. 273-274). Esta resistencia es la expresión de un universo de discurso que blindo su verdad ante cualquier intento de relativización.

En ese marco, «Occidente» aparece como una alteridad simbólica útil para delimitar lo que no se quiere ser. Demacopoulos y Papanikolaou (2013) mencionan que esa figura funciona como «marcador absoluto de diferencia respecto a la esencia de la ortodoxia» (p. 2). Lo occidental es tematizado como relativismo, modernismo, secularismo o deformación espiritual. Se trata de una operación identitaria que permite estabilizar el lugar del creyente dentro de una tradición que él mismo reconstruye.

Disciplina corporizada y transformación ritual

La conversión ortodoxa se juega en el plano cognitivo, doctrinal y además se realiza en y desde el cuerpo. Esta dimensión corporizada debe considerarse como la forma privilegiada de apropiación. Lo corporal funciona como una mediación epistemológica y afectiva, donde la liturgia se aprende por la repetición, el asombro y la resistencia del propio cuerpo. En este sentido, la conversión se vuelve un proceso de inscripción performativa que transforma la percepción, el deseo y la temporalidad del sujeto creyente.

Los testimonios analizados muestran cómo los gestos rituales —estar de pie, prosternarse, persignarse, cantar— generan una disciplina tácita que educa la sensibilidad espiritual. Tal como sostiene Bell (2009), el ritual establece un «contraste privilegiado» (p. 90), una gramática del gesto que produce jerarquías y subjetividades diferenciadas. Estos gestos, al no ser ensayados de antemano, se improvisan, se ensayan con torpeza, se internalizan con lentitud.

Esta pedagogía sensorial convierte a la liturgia en un espacio de entrenamiento ético. Se trata de dejarse moldear por las normas sugeridas desde fuera hasta que operen desde dentro. Como propone Csordas (1994), la experiencia corporal no es reflejo de lo sagrado, sino «fundamento existencial» de su vivencia (p. ix). La reverencia que emerge en los relatos, como el de Andrés, es activada por la inmersión sostenida en la ritualidad. El gesto repetido produce una nueva forma de habitar la comunidad.

La autodisciplina ritual se extiende más allá del templo hacia dimensiones contemporáneas del cuidado de sí. La decisión de Felipe de «ayunar de malos

hábitos digitales» ilustra cómo las tecnologías de la subjetividad tradicionales pueden ser reactivadas en un entorno secular para generar formas renovadas de autogobierno espiritual. Como sugiere Asad (1993), someterse a disciplinas no anula la agencia, sino que posibilita una forma específica de ella (p. 127). En este caso, el ascetismo aparece como la estructura de sentido que ancla al sujeto en una tradición sin requerir una transmisión directa.

Este trabajo del cuerpo —consciente, esforzado— configura una estética del carácter. La práctica precede a la comprensión, y el rito moldea incluso a quienes aún no pueden explicarlo. La ortodoxia se habita, y en ese habitar se transforma la relación con el yo, con los otros y con lo sagrado. La conversión, por tanto, se perpetúa en el cuerpo como una forma de vida.

Masculinidad ascética y orden simbólico

En los relatos, el género aparece como un eje de reorganización ética y simbólica. Lo masculino se reconfigura como una vocación que exige humildad, liderazgo moral silencioso y autodisciplina. Este tránsito responde a una búsqueda activa de sentido. Como sugiere Winchester (2015), la conversión inaugura una «subjetividad ortodoxa continua» donde pasado, presente y futuro se alinean en un ideal de restauración interior (p. 448), con la masculinidad como proyecto de orden espiritual.

Figuras como san Paisios operan como arquetipos de esa virilidad regenerada: severos, abnegados, sacrificados. Esta orientación conecta con lo que Rakic (2025) identifica como una búsqueda masculina de estabilidad espiritual en medio del desencanto social (p. 23). La liturgia, el ayuno o el silencio configuran el carácter y se convierten en espacios de afirmación ética frente a una modernidad «vacía» o «corruptora». Como plantea Lecaros (2016), «el proceso de reconocimiento transforma la persona» (p. 90). Y esta transformación reconocedora se vive aquí como un llamado sacramental que resignifica también el cuerpo y el deseo.

Esta reconfiguración no se produce en el vacío. La comunidad ortodoxa proporciona un marco de contención simbólica donde los varones negocian sus posiciones en torno a modelos ideales. Una masculinidad que no es totalitaria ni plenamente normativa, pero sí aspiracional y reforzada comunitariamente. En palabras de Lecaros (2016), participar de una comunidad implica participar de «un proyecto axiológico compartido» (p. 16), que otorga pertenencia, incluso cuando invisibiliza disensos internos. El silencio emocional, la vigilancia sobre el propio cuerpo o la discreción afectiva son parte de una disciplina masculina

que configura pertenencia y tensión. Esta configuración organiza jerarquías internas y define los límites de legitimidad dentro del espacio parroquial. La escasa presencia femenina adquiere importancia analítica en la medida en que la masculinidad funciona como el campo normativo que distribuye autoridad, visibilidad y modos legítimos de habitar la ortodoxia (cf. Connell, 2005).

Esta ética de género no se articula de forma aislada. Discursos globales sobre una virilidad restauradora, que exaltan el orden frente a la «disolución liberal», circulan en entornos digitales y parroquiales. Aunque los jóvenes entrevistados evitan pronunciamientos explícitos, la mayoría de los conversos peruanos consultados toleran o simpatizan con figuras como Vladimir Putin o Bashar al-Ásad en tanto «defensores» de la fe. Otras figuras, como Volodímir Zelensky, en contraste, son percibidas por varios de los entrevistados como «instrumento de Occidente». Incluso el patriarca Kirill fue defendido por varios interlocutores con frases como «él sabe lo que hace», mientras que emergen simpatías hacia la causa palestina como contrapunto a Israel, entendido como emblema del liberalismo global.

El atentado del 22 de junio de 2025 contra la iglesia de San Elías en Damasco reavivó sensibilidades. Durante la Divina Liturgia en Lima posterior al evento, se rezó por las víctimas y, según lo expresado por el sacerdote y varios asistentes, se denunció el «azote islámico», así como el rol de EE. UU. y su posible asociación con el actual gobierno sirio post-al-Ásad, como amenaza al cristianismo desde Occidente. En este entramado, lo masculino se vincula con la defensa del orden espiritual y la fidelidad ante el martirio. No obstante, estas lecturas geopolíticas emergen de un número acotado de testimonios y deben entenderse como posicionamientos situados más que como una orientación del conjunto de la comunidad. La ortodoxia se convierte en un escenario donde lo masculino se resignifica desde lo ascético y heroico, en sintonía con ciertas corrientes transnacionales de religiosidad conservadora. Esta figura del varón creyente articula lo íntimo con lo geopolítico, proyectando un ideal de masculinidad georreligiosa que conjuga ascetismo, orden y sacrificio como respuesta a una crisis identitaria que trasciende lo local.

CONCLUSIONES

En términos empíricos, esta investigación ha explorado las trayectorias de jóvenes conversos a la ortodoxia en Lima, Perú, desde una perspectiva etnográfica situada. Ha revelado cómo una tradición ancestral y minoritaria se resignifica en los márgenes urbanos latinoamericanos como respuesta espiritual a un mundo

percibido como incierto y carente de modelos éticos estables. La conversión aparece como un proceso fragmentario, autodirigido y afectivamente cargado, en el que el dolor, la búsqueda y la agencia personal marcan el inicio de una transformación profunda.

La ortodoxia, para estos jóvenes, no se impone ni se hereda, sino que se construye. Estos jóvenes no se limitan a recibir una fe establecida, sino que participan activamente en su configuración mediante lecturas patrísticas, prácticas rituales, consumo digital y discernimiento ético. No diluyen la tradición; la intensifican. En su apropiación autodidacta, surgen nuevas formas de autoridad espiritual. El clérigo deja de ser el único mediador legítimo y la comunidad se amplía simbólicamente a través de redes sociales, textos devocionales y resonancias afectivas compartidas.

El cuerpo emerge como el lugar central de esta inscripción espiritual. Las posturas, gestos, ayunos y repeticiones no solo expresan la fe, también la producen. Lo sagrado se aprende mediante el cansancio, la reverencia, la incomodidad y el deseo de pertenecer. Este trabajo corporal transforma la experiencia religiosa en una disciplina encarnada donde el gesto, al inicio torpe, moldea subjetividades. La liturgia enseña qué creer y también cómo habitar el tiempo, el espacio y el silencio.

La conversión implica también una resignificación del género. En particular, la masculinidad se reconfigura como vocación espiritual y proyecto ético, en tensión con modelos previos centrados en el éxito, la autonomía o el dominio. Figuras como san Paisios o san Efraín de Arizona son invocadas como arquetipos del varón creyente (casto, asceta, humilde, protector). Esta restauración simbólica de la masculinidad se da en diálogo implícito con imaginarios políticos y civilizatorios donde lo espiritual se entrelaza con narrativas de orden frente al caos moderno.

Lo que emerge, en suma, es una forma de espiritualidad contemporánea que no se opone necesariamente al mundo, aunque sí lo interroga desde otro lugar. La ortodoxia, en este contexto, es una apuesta exigente por la coherencia y el sentido. A través de una pequeña parroquia, redes digitales y cuerpos dispuestos, estos jóvenes construyen una ortodoxia vivida que reactiva el pasado como un horizonte transformador.

En términos analíticos, estos hallazgos permiten proponer que, en esa tensión entre herencia y autodiseño, entre rigor y deseo, se juega algo más que una conversión religiosa: se gesta una manera de rehacerse a sí mismos en medio de un presente inestable.

En términos disciplinarios, este estudio contribuye a los estudios religiosos y antropológicos al mostrar cómo una tradición antigua, minoritaria y transnacional como la ortodoxia se reconstituye en los márgenes urbanos latinoamericanos mediante experiencias juveniles complejas. Este grupo, aunque extremadamente minoritario, permite vislumbrar dinámicas religiosas emergentes que se articulan con discursos de género y tecnologías digitales, fundamentales para comprender nuevas formas de subjetividad religiosa en América Latina. Como limitación, el trabajo se basa en un campo acotado y en pocas entrevistas, centradas en varones activos de la única parroquia ortodoxa limeña con participación sostenida; por ello, los hallazgos no pretenden generalizar. Metodológicamente, conviene sumar etnografía longitudinal y digital, e incorporar mujeres, familias y otras jurisdicciones que, aunque de forma limitada, también están presentes la ciudad. Futuras investigaciones podrán profundizar en las dimensiones políticas, de género o de clase que atraviesan estos procesos, y explorar su potencial comparativo con otras expresiones contemporáneas en la región.

En última instancia, estas trayectorias de conversión muestran una reconfiguración íntima de la fe, al tiempo que una reapropiación crítica de la tradición como forma de resistencia simbólica frente a un mundo inestable y desacralizado. La ortodoxia opera aquí como un acto vivo de autodiseño espiritual que interpela los marcos contemporáneos de subjetividad, autoridad y pertenencia.

REFERENCIAS

- Álvarez, L. (2022). La devolución etnográfica como dispositivo metodológico: la producción simultánea de un documental etnográfico y un video promocional en etnoempresas turísticas en la selva central peruana. *Anthropologica*, 40(48), 37–66. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.202201.002>
- Ameigeiras, A. (2018). Investigación cualitativa y etnografía. Perspectivas y desafíos: el caso del fenómeno religioso. *Estudos de Religião*, 32(3), 195–217. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7433559.pdf>
- Ammerman, N. (2013). *Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199896448.001.0001>
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press. <https://doi.org/10.1353/book.16014>

- Baeza, J. (2022). Jóvenes y religión: una revisión sistemática cualitativa de datos disponibles en algunos países de América Latina. *Revista Temas Sociológicos*, 31, 205-234. <https://doi.org/10.29344/07196458.31.3183>
- Bell, C. (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press. (Obra original publicada en 1992).
- Bezzerides, A., & Prodromou, E. (Eds.). (2017). *Eastern Orthodox Christianity and American higher education: Theological, historical, and contemporary reflections*. University of Notre Dame Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj76z9>
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico* (A. Dilon, Trad.). Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1980).
- Cheong, P. (2012). *Authority*. En H. A. Campbell (Ed.), *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds* (pp. 72-87). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203084861>
- Cheong, P. (2016). Religious authority and social media branding in a culture of religious celebration. En S. Hoover (Ed.), *The Media and Religious Authority* (pp. 81-104). Penn State University Press. <https://doi.org/10.5325/j.ctv14gplzt>
- Connell, R. (2005). *Masculinities* (2nd ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003116479>
- Consejo Directivo de la Asociación Cultural Ortodoxa Cristiana. (2005). La Iglesia de la Santísima Trinidad en Lima. En D. Babatsias & A. Murussias (Eds.), *La Iglesia Ortodoxa de la Santísima Trinidad: Lima 1955-2005* (pp. 19-40). Asociación Cultural Ortodoxa Cristiana.
- Csordas, T. (1994). *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. University of California Press.
- Demacopoulos, G., & Papanikolaou, A. (Eds.). (2013). *Orthodox Constructions of the West*. Fordham University Press. <https://doi.org/10.1515/9780823252107>
- Díaz-Bravo, L., Torruco-García, U., Martínez-Hernández, M., & Varela-Ruiz, M. (2013). La entrevista, recurso flexible y dinámico. *Investigación en Educación Médica*, 2(7), 162-167. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=349733228009>
- Fuster, D. (2019). Investigación cualitativa: Método fenomenológico hermenéutico. *Propósitos y Representaciones*, 7(1), 201-229. <https://doi.org/10.20511/pyr2019.v7n1.267>
- Glaser, B. G., & Strauss, A. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Aldine Publishing Company.
- Hämmerli, M., & Mayer, J. (Eds.). (2014). *Orthodox identities in Western Europe: Migration, settlement and innovation*. Ashgate. <https://doi.org/10.4324/9781315599144>

- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a chain of memory* (S. Lee, Trad.). Polity Press. (Obra original publicado en 1993).
- Inhorn, M. (2012). *The new Arab man: Emergent masculinities, technologies, and Islam in the Middle East*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400842629>
- Izcarra, S. P. (2007). *Introducción al muestreo*. Editorial Miguel Ángel Porrúa. <https://riuat.uat.edu.mx/bitstream/123456789/1553/1/1553.pdf>
- Lecaros, V. (2016). *La conversión al evangelismo* (G. Martínez Sánquiz, Trad.). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. (Obra original publicada en 2013). <https://doi.org/10.18800/9786123171568>
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible* (M. Bermejo, Trad.). Ediciones Sígueme. (Obra original publicada en 1967).
- Maler, E. (2016). Renacimiento de la comunidad ortodoxa rusa en el Perú: Entrevista con el sacerdote Igor Terentyev. *Revista de Internet Ortodoxa Feligrés*. <https://prihozhnin.msdm.ru/home/pogovorit/1427-vozrozhdenie-russkoj-pravoslavnoj-obshchiny-v-peru.html>
- Martínez, A. (2022). Orthodox. En K. R. Ross, A. M. Bidegain & T. M. Johnson (Eds.), *Christianity in Latin America and the Caribbean* (pp. 275–284). Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781474492164-032>
- Meo, A. (2010). Consentimiento informado, anonimato y confidencialidad en investigación social: La experiencia internacional y el caso de la sociología en Argentina. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 44, 1–30. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=495950240001>
- O’Neil, J. (2015). *Men’s gender role conflict: Psychological costs, consequences, and an agenda for change*. American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/14501-000>
- Orrego, J. (21 de mayo de 2009). La iglesia ortodoxa de la Santísima Trinidad (Lima). *Blog PUCP*. <https://web.archive.org/web/20250526231213/https://blog.pucp.edu.pe/blog/juanluisorrego/2009/05/21/la-iglesia-ortodoxa-de-la-santisima-trinidad-lima/>
- Papanikolaou, A. (2012). *The mystical as political: Democracy and nonradical orthodoxy*. University of Notre Dame Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj780p>
- Papanikolaou, A., & Demacopoulos, G. (Eds.). (2020). *Fundamentalism or tradition? Christianity after secularism*. Fordham University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvq4bxtt>
- Papanikolaou, A., & Demacopoulos, G. (Eds.). (2023). *Faith, reason, and theosis*. Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9781531503017.001.0001>

- Patriarcado Serbio. (2024). *Directorio de la Diócesis de Buenos Aires, Sur y Centro América*. <https://www.iglesiaortodoxaserbiasca.org/parroquias>
- Rakic, S. (16 de junio de 2025). Why are Americans converting to Orthodoxy: A surprising religious trend in the USA. *Serbian Monitor*. <https://www.serbianmonitor.com/en/why-are-americans-converting-to-orthodoxy-a-surprising-religious-trend-in-the-usa>
- Rambo, L. (1993). *Understanding religious conversion*. Yale University Press.
- Rambo, L., & Farhadian, C. (Eds.). (2014). *The Oxford handbook of religious conversion*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195338522.001.0001>
- Rodea, A. (2021). *La Iglesia Ortodoxa Antioquena: Desarrollo de una comunidad cristiana oriental en la Ciudad y el Estado de México (1998-2020). Un estudio sobre el proceso de relocalización de las diásporas ortodoxas en América Latina* [Tesis de maestría]. Universidad Iberoamericana. <https://ri.iberomx/handle/ibero/6510>
- Roudometof, V. (2013). *Globalization and Orthodox Christianity: The transformations of a religious tradition*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203754160>
- Rykova, D. (2023). Huella rusa en el peculiar mosaico de la identidad argentina. *Cuadernos Iberoamericanos*, 11(1), 81–98. <https://doi.org/10.46272/2409-3416-2023-11-1-81-98>
- Sanjuán, L. (2019). *La observación participante*. Universitat Oberta de Catalunya. <https://openaccess.uoc.edu/server/api/core/bitstreams/b411b55e-b06e-4af1-8c07-e36725f4eff1/content>
- Slagle, A. (2009). «Nostalgia without memory»: A case study of American converts to Eastern Orthodoxy in Pittsburgh, Pennsylvania. [Tesis doctoral]. University of Pittsburgh. <https://d-scholarship.pitt.edu/7327/>
- Snow, D., & Machalek, R. (1983). The convert as a social type. *Sociological Theory*, 1, 259–289. <https://doi.org/10.2307/202053>
- Swain, J., & King, B. (2022). Using informal conversations in qualitative research. *International Journal of Qualitative Methods*, 21, 1–10. <https://doi.org/10.1177/16094069221085056>
- Winchester, D. (2015). Converting to continuity: Temporality and self in Eastern Orthodox conversion narratives. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 54(3), 439–460. <https://doi.org/10.1111/jssr.12211>