

# **UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA**

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial  
Del 3 de abril de 1981



**“La Iglesia Ortodoxa Antioqueña: 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**

Que para obtener el grado de

**MAESTRO EN SOCIOLOGÍA**

Presenta

**ALEJANDRO RODEA ARTEAGA**

*DIRECTORA: DRA. MARISOL LÓPEZ MENÉNDEZ*

LECTORAS: DRA. PATRICIA DE LOS RÍOS LOZANO

DRA. Yael SANDRA SIMAN DRUKER

*CDMX, 2021*

## Agradecimientos y Dedicatorias

En este espacio quiero, primeramente, hacer mención de las personas que han sido fundamentales no sólo para la realización de este trabajo académico, sino que con su presencia han iluminado buena parte de la senda llamada vida:

A mi madre Magdalena por su amor incondicional en cualquier época, proyecto, trabajo y adversidades anexas.

A mi hermana Gris, mi cuñado Pablo y mi tía Berta, por conformar un equipo familiar inquebrantable.

A Araceli Mendoza por su amistad, consejos, cuidado y guía en los momentos de turbulencia existencial.

A mis amigos Norma, Claudia, Luis Martín, Mariesta, Brenda, Jana y Ruth por su presencia a lo largo de los años.

En segundo lugar, agradezco el apoyo, la confianza y la bendición de S.E.R. Mons. Ignacio Samaán, Arzobispo Metropolitano de la Iglesia Ortodoxa Antioquena de México, para la realización de esta investigación, habiéndome permitido entrevistar al venerable clero y la feligresía de Antioquía. Anhele que este trabajo académico sea una contribución, modesta pero digna, para un buen entendimiento a la luz de la Ciencia Social de nuestra amada Iglesia Antioquena. ¡Shoukran Sayedna!

A los sacerdotes y hermanos feligreses de las Catedrales de San Jorge y San Pedro y San Pablo que durante el tiempo de pandemia atendieron mi petición y, con fraternal amabilidad, me permitieron ahondar en sus “subjetividades”, dejando que las emociones, memorias y percepciones desde el fondo de sus corazones sean el dato cualitativo que sostiene este trabajo.

En un tercer momento, expreso mi total gratitud a la Dra. Marisol López Menéndez quien me ha brindado su sólida experiencia en el saber sociológico junto con su evidente pasión por el estudio del fenómeno religioso, pero sobre todo, por su atención, confianza y paciencia para la buena terminación de este proyecto.

Desde luego, la pluma y defensa de este trabajo han sido guiadas por los sapientes comentarios, correcciones, observaciones y gratificante interés de la Dra. Patricia de los Ríos y de la Dra. Yael Siman. Gracias por su atenta y amable lectura.

A mi papá José Antonio y mi abuela Carmen.  
*In Memoriam.*

Esta tesis se realizó con los auspicios del Programa de Becas para Posgrado perteneciente al Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) para el programa de Maestría en Sociología de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, en el ciclo 2019-2021.

## Resumen

La presente investigación es un estudio sociológico que emplea el método etnográfico para el análisis de la Iglesia Ortodoxa Antioquina en calidad de sistema religioso trasplantado y relocalizado en la Ciudad de México y el Estado de México desde su lugar de origen en Líbano y Siria, conformando una comunidad ubicada en tales puntos geográficos. La Iglesia Ortodoxa a nivel global está conformada por varias iglesias autónomas independientes unas de otras. En México ha entrado por medio de las olas migratorias procedentes del Levante desde finales del siglo XIX, siendo por ello la Antioquina la primera jurisdicción ortodoxa que se establece en el país donde, a la fecha, permanece como un sistema de escasa visibilidad en el panorama religioso. El análisis tiene como objetivo dilucidar los elementos de interacción religiosa que le permiten, como estructura social, ejercer la función del contacto con la trascendencia, proveer de sentido y visión del mundo y generar cohesión social en un contexto societal diferente. A partir de lo anterior se establece la hipótesis de que la Ortodoxia Antioquina debe pasar por un proceso de adaptación para hacer asequible la experiencia religiosa, siendo susceptible para valorar su grado de operatividad entre la feligresía local de características diferentes a las de contexto original. Nuestro marco teórico parte para describir como una unidad mínima de análisis por medio de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, la comunicación religiosa propia de Líbano como una sociedad donde la religión funciona como un sistema cerrado desde la secularización. Se identifican al ritual y la doctrina como los elementos operativos. Se plantea que en el contexto anfitrión se requiere de un enfoque teórico diferente, dado que la secularización se manifiesta como un espectro de pluralidad religiosa, tomando para ello el pensamiento de Peter Berger. Se señala el ritual como *locus* de la experiencia religiosa, donde se produce la asimilación de elementos simbólicos locales, se gesta la visión del mundo para la construcción de la realidad social, y desde lo cual se elaboran las identidades religiosas ortodoxas de nacimiento y conversos, siendo también a partir de donde se producen asimetrías para la cohesión comunitaria. La etnografía emplea la observación participante y las entrevistas semiestructuradas para dos perfiles de feligreses: ortodoxos por herencia de origen árabe y conversos mexicanos.

**Palabras clave:** Iglesias Ortodoxa, Iglesia Antioquina, Relocalización, Diásporas, Medio Oriente, Líbano, Siria, Árabes, Secularización, Pluralismo, Trascendencia, Experiencia religiosa, Niklas Luhmann, Peter Berger.

“Fue en Antioquía donde por primera vez se les dio a los discípulos el nombre de cristianos.”

Hechos de los Apóstoles 11:26

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>1</b>
Metodología .....	5
El periodo de recolección de datos .....	6
Población y muestra .....	7
Instrumentos de recolección y análisis de datos .....	8
La investigación como experiencia personal .....	10

### **CAPÍTULO PRIMERO**

#### **Revisión de los elementos conformativos de la Iglesia Ortodoxa Antioquena**

1.1 Introducción panorámica al Cristianismo Ortodoxo.....	13
1.1.1. Sinopsis de la Iglesia Ortodoxa de Antioquía .....	18
1.2 Encuadre del Cristianismo Ortodoxo Antioqueno en su contexto original .....	20
1.3 Movilidad religiosa: la diáspora ortodoxa en el marco de la inmigración sirio-libanesa a México .....	23
1.4. Síntesis histórica de la Comunidad Ortodoxa Antioquena de México .....	27

### **CAPÍTULO SEGUNDO**

#### **Estudios en las Ciencias Sociales sobre los procesos de movilidad y trasplante de las diásporas ortodoxas**

Introducción .....	35
2.1 El Cristianismo Ortodoxo en los estudios de Ciencias Sociales.....	35
2.2 El Cristianismo Ortodoxo en sus procesos de relocalización: Movilidad, diásporas y dinámicas de adaptación .....	39
2.3 Investigaciones sobre la relocalización de la Ortodoxia Antioquena .....	61
Consideraciones finales .....	69

## CAPÍTULO TERCERO

### **Enfoques teóricos para el análisis de la Ortodoxia Antioquena como sistema religioso en proceso de relocalización**

Preliminares .....	71
3.1 Propuesta de enfoque sociológico para la valoración del contexto original del Cristianismo Ortodoxo Antioqueno. ....	71
3.2 Enfoque teórico para el análisis de la Iglesia Ortodoxa Antioquena en México como contexto anfitrión.....	81
3.2.1 Diáspora y relocalización de la Iglesia Ortodoxa Antioquena .....	86
3.3 Elementos operativos de la Ortodoxia Antioquena como sistema religioso en proceso de relocalización .....	89
3.3.1 La Liturgia como espacio de la experiencia religiosa .....	89
3.3.2 Consideraciones sobre el proceso de adaptación de aspectos del aparato litúrgico y simbólico al contexto anfitrión.....	94
3.3.3 Sacralidad y eficacia simbólica .....	97
3.3.4 Visión del mundo .....	100
3.3.5 Las columnas de soporte social: comunidad e institución .....	102
3.3.6 Elaboración de identidades religiosas en la dinámica de cohesión y socialización .....	107
A) Elementos para la elaboración identitaria de los ortodoxos antioquenos de origen sirio-libanés .....	108
B) Individualismo en la experiencia espiritual .....	110
C) Elementos para la elaboración identitaria para los ortodoxos antioquenos por conversión .....	112

## CAPÍTULO CUARTO

### **Tradición, sacralidad y actualidad social de la Iglesia Ortodoxa Antioquena en la Ciudad y el Estado de México**

4.1 Del país de los Cedros al Valle de Anáhuac: actualidad de una religión que emigró .....	115
---	-----

4.2 La Divina Liturgia como la experiencia del “Reino de los Cielos sobre la tierra” .....	130
4.2.1 Lenguaje, música e imágenes celestiales .....	143
4.2.2 “Lo Santo para los Santos” .....	152
4.2.3 <i>Metanoia</i> : Predicación y enseñanza para la transformación de la persona .....	156
4.3 Rostros, encuentros e identidades .....	160
4.3.1 Las memorias del <i>Bled</i> para una devoción actual .....	161
4.3.2 El hallazgo de lo divino en la correcta senda espiritual .....	173
4.4 Un solo cuerpo, una sola fe, un solo Pastor .....	185
4.4.1 “Para que todos sean uno” (Jn 17:21) .....	186
4.4.2 Sacerdotes de la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica.....	200
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>217</b>
<b>GLOSARIO .....</b>	<b>220</b>
<b>FUENTES CONSULTADAS.....</b>	<b>222</b>
<b>APÉNDICE 1.....</b>	<b>234</b>
<b>APÉNDICE 2.....</b>	<b>238</b>
<b>APÉNDICE DE FOTOGRAFÍAS.....</b>	<b>242</b>

## Introducción

Esta tesis se presenta como un estudio sociológico que emplea el método etnográfico para analizar el funcionamiento de la Iglesia Ortodoxa Antioquena la cual, como un sistema religioso de características diaspóricas proveniente de Líbano y Siria por medio de las diversas olas migratorias, se ha establecido y se encuentra en desarrollo en la Ciudad y el Estado de México, conformando de una de las minorías religiosas con menos visibilidad, pero de una presencia significativa en el país.

El interés de este trabajo estriba en aportar una contribución a las investigaciones sobre el creciente panorama plurireligioso de México en el cual los sistemas de creencias, las prácticas rituales, las conversiones y la elaboración de identidades religiosas de credos diferentes al hegemónico catolicismo romano, han significado en las últimas décadas una activa producción académica en las ciencias sociales que han atendido al fenómeno desde diversos planteamientos teórico-metodológicos.

Puesto que el cristianismo ortodoxo oriental posee escasa o nula visibilidad en el contexto latinoamericano siendo por ello, hasta la fecha, una de las religiones menos exploradas científicamente en sus dinámicas de movilidad de sus lugares de origen, Europa del Este y Medio Oriente, a los países de tal orbe. Más aún, hemos encontrado en la revisión de la literatura que a pesar de que las investigaciones sobre el proceso de trasplante y adaptación a los territorios anfitriones de Europa Occidental, Oceanía y América del Norte han sido pocas, ya se han venido dando formulaciones epistemológicas sobre los marcos y enfoques más adecuados para su análisis. Así pues, nuestro patrón de descubrimiento se constituye desde un primer momento a partir de configurar un estudio precursor, proponiendo enfoques analíticos en un marco teórico conceptual vinculados a una respectiva exploración empírica que pongan de manifiesto la operatividad de la Ortodoxia Antioquena -la numéricamente más grande en México- como un punto de referencia para trabajos posteriores.

Las olas de migrantes sirio-libaneses comenzaron a llegar a México desde finales del siglo XIX. Tales colectivos, requirieron servicios religiosos de su propia denominación: el cristianismo ortodoxo griego. Sería en la Ciudad de México donde, hacia mediados del siglo XX, con la llegada de clérigos de Estados Unidos, se estructuró una comunidad parroquial formada por dichas familias levantinas, reunidas en torno a la construcción del primer templo ortodoxo.

Posteriormente, en la década de los noventa, el Patriarcado Ortodoxo Griego de Antioquía elevó el vicariato conformado en la década de los años sesenta al rango de arquidiócesis, cuya jurisdicción abarcó los países de Centroamérica, el Caribe y Venezuela con sede en Ciudad de México. Con el paso del tiempo, se han venido adhiriendo a la asistencia del culto mexicanos quienes, sin ser de origen sirio libanés, paulatinamente se han convertido al cristianismo ortodoxo. Así, la arquidiócesis en su calidad de institución religiosa debe atender en sus templos de la Ciudad y el Estado de México, a una feligresía mixta étnicamente.

De la situación descrita derivamos la pregunta científica sobre la que se construye la investigación: *¿Cuáles son y cómo operan los elementos del sistema de interacción religiosa de la Iglesia Ortodoxa Antioquena en su relocalización a la Ciudad y el Estado de México que le permiten, como estructura social, ejercer la función de contacto con la trascendencia, proveer de sentido y visión del mundo y generar cohesión social?* De la cual se deriva la segunda cuestión: *¿De qué manera se puede valorar la operatividad de la Iglesia Ortodoxa Antioquena como sistema religioso relocalizado para la feligresía local?*

A partir de nuestras preguntas científicas planteamos la hipótesis que la Iglesia Ortodoxa Antioquena, como sistema religioso –que afirma universalidad– en una situación de diáspora, debe ajustarse a un nuevo contexto societal para la realización de la experiencia religiosa, en un contexto donde los elementos para ello deben seguir siendo operativos para una feligresía con características diferentes a las del contexto original. Por lo tanto, a partir de la práctica de dichos elementos, debe de proveer de una visión del mundo que devenga en cohesión social.

De esta manera, esta tesis se elabora sobre un estudio empírico que muestra la manera en la que el cristianismo ortodoxo antioqueno permanece funcionando como un sistema religioso en proceso de trasplante geográfico, el cual, operando a través de una institución social, reafirma su universalidad para proveer de sentido de trascendencia, realidades últimas, visión del mundo y cohesión social en un contexto societal diferente, enfrentando el desafío de adaptación de sus elementos de interacción religiosa de orden ritual, étnico-lingüístico y cultural.

Por otra parte, cabe hacer hincapié en la pertinencia de realizar un estudio sobre la comunidad antioquena por ser la primera jurisdicción ortodoxa en establecerse en México y, como tal, la primera congregación de este sistema religioso del cual no se tienen estudios de largo aliento hasta el momento.

Así, el objetivo de esta investigación radica en analizar los elementos que conforman el sistema de interacción religiosa de la Iglesia Ortodoxa Antioquena en su proceso de relocalización al contexto anfitrión, para comprender su práctica por parte de los diferentes tipos de feligreses de las comunidades de la Ciudad de México y el Estado de México y, con ello, valorar la experiencia religiosa como contacto con la trascendencia, de la cual se deriva una visión del mundo que pudiese objetivarse en cohesión comunitaria e institucional.

Expuesto lo anterior presentaremos en el capítulo primero una síntesis de tipo descriptivo e histórico. Proporcionamos una revisión panorámica del cristianismo ortodoxo como sistema religioso para pasar a los aspectos históricos particulares de la Ortodoxia Antioquena. Incluimos también una descripción de la conformación del Estado libanés moderno y el rol que los sistemas religiosos -en su diversidad- poseen con respecto a la conformación de la identidad nacional libanesa. De aquí encuadramos la diáspora ortodoxa antioquena en el marco de la inmigración sirio libanesa a México con una síntesis de su establecimiento y desarrollo hasta su elevación al rango de arquidiócesis.

En el capítulo segundo, el estado del arte, veremos que la imagen más común del cristianismo ortodoxo en los territorios donde se ha insertado como un sistema religioso de trasplante comienza por la de las comunidades de inmigrantes. Las Iglesias Ortodoxas en los países anfitriones y los “nichos” que ocupan en el cambiante panorama religioso de los mismos dependen de su capacidad para articular políticas y estrategias claras con respecto a problemas principales identificados por casi todos los autores: la etnicidad de los feligreses originales y la incorporación de conversos locales. Asimismo, el lento pero inevitable proceso de integración de los cristianos ortodoxos en las tierras anfitrionas, y la proporción creciente entre sus miembros de la tercera y cuarta generaciones nacidas, combinado con un número creciente de conversos locales que fueron criados en diferentes tradiciones religiosas, han desafiado este vínculo. En consecuencia, hoy, incluso para los teólogos ortodoxos, el uso del término “diáspora” parece inadecuado y pernicioso cuando se usa en referencia a la Iglesia Ortodoxa de los países anfitriones.

El capítulo tercero comprende nuestro marco teórico. Para estructurar la operatividad de la Ortodoxia Antioquena acudimos al concepto de comunicación religiosa de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, con el cual señalamos que el Líbano es un país que se autodefine como un estado moderno con una sociedad donde la religión funciona como un sistema cerrado

en su tránsito por la secularización. Esto nos permite presentar el contexto de origen en una unidad mínima de contraste y referencia con respecto al análisis que se hace de la Ortodoxia Antioqueña ya relocalizada. Así, esta sección constituye una reflexión teórica con cierta independencia, ya que carece de la correspondiente exploración etnográfica. El término “relocalización” que empleamos desde el título de la tesis lo esclarecemos aquí como el más adecuado a la luz de los postulados sobre la globalización y transnacionalización.

El contexto anfitrión requiere de un enfoque teórico diferente dado que nos encontramos ante un problema de investigación de carácter microsociológico. Para tratar el hecho y aplicar una estrategia de investigación extraída de la identidad del propio sujeto analizado, debemos marcar la diferencia en el tránsito del espacio macrosocial para el que la teoría luhmaniana nos ha servido para explicar la función de la Ortodoxia como sistema religioso, a un esquema microsociológico de una minoría religiosa donde se analizan las situaciones en sus aspectos más individuales por medio de la interacción social y el imaginario simbólico de los individuos. Además, la secularización se manifiesta en el nuevo contexto como un espectro de pluralidad religiosa que provoca una dinámica de “mercado” y libertad de elección con los resabios de un pasado premoderno de hegemonía católica. Se toma para ello el pensamiento de Peter Berger.

Ha sido el vínculo interdisciplinario de Berger entre teoría social y teología lo que hace de su trabajo un referente para ser aplicado a las diferentes expresiones del cristianismo en los ámbitos de modernidad y secularización. Para nuestro contexto cada vez más pluralista, el tratamiento comprensivo de la espiritualidad y la fe de Berger encuentran una correspondencia con la configuración de las estructuras sociales y cómo llegan a conformarse a través de acciones humanas. Así, la realidad, como producto de una construcción social, es donde la experiencia religiosa compartida y la interacción cara a cara constituyen normas y principios de comportamiento y existenciales que son internalizados a través de distintos espacios de socialización comunitaria e institucional.

Con esto procedemos con la identificación del ritual y la doctrina como los elementos operativos básicos de una religión. Se reafirma la liturgia como *locus* de la experiencia con la trascendencia por medio de una mirada fenomenológica para valorarla como el origen donde se produce la asimilación de elementos simbólicos locales, se gesta la visión del mundo para la construcción de la realidad social, y desde lo cual se elaboran las identidades religiosas de

ortodoxos de nacimiento y conversos, siendo esto último a partir de donde se pueden producir asimetrías para la cohesión comunitaria.

En el capítulo cuarto presentamos nuestra exploración empírica con la posibilidad de establecer vínculos analíticos propios de una etnografía interpretativa que describa y valore la unidades de análisis y cuya metodología describimos a continuación.

## **Metodología**

Definimos el trabajo realizado en la investigación como un estudio etnográfico, a través del cual nos integraremos como investigadores en la experiencia religiosa como punto de partida para los procesos sociales, por lo que hemos obtenido una información de primera mano desde la perspectiva del practicante de la Ortodoxia Antioquina con el objetivo de comprender sus estructuras de significación, construcción de la realidad e interacción social. Por tanto, presentamos una reconstrucción analítica de corte descriptivo para identificar, comprender y valorar el funcionamiento de la comunidad ortodoxa antioquina por medio de las categorías establecidas en el marco teórico.

Consideramos necesario reconocer los vínculos establecidos entre nuestro quehacer etnográfico y el marco teórico específico ya que nos ayuda a delimitar el sentido, la intencionalidad y, sobre todo, los límites de nuestro particular modo de “etnografiar”. Por ello, los enfoques reunidos en nuestra propuesta teórica coinciden, entre otras cosas, en el peso otorgado a los significados, al punto de vista de los “otros” y a la intersubjetividad como fundamento de la realidad social. De ahí que puedan integrarse en una base epistemológica común que, por cierto, está lejos de definirse como algo acabado. Esto es importante cuando consideramos que la definición del carácter interpretativo de los estudios cualitativos o etnográficos es cuestión de enfoque y no de los procedimientos utilizados en la recolección de datos. A partir de dicha vinculación se reconoce, a la vez, tanto el porqué de nuestro interés por documentar la interacción de los feligreses a partir de su contexto cultural, como la utilidad específica de los instrumentos, técnicas y procedimientos analíticos que empleamos.

En la mirada interpretativa que estamos proponiendo, que denominamos perspectiva constructivista, el investigador se asume como un observador. Lo que observa son las prácticas, las conductas, las conversaciones, las narrativas de dichos observadores y los contextos en los

que ellas se producen; en otras palabras, observar la interacción de los individuos y los ambientes en que ocurre, con el fin de recrear comprensivamente los significados y sentidos que la experiencia religiosa tiene para los actores indagados.

Desde la lógica que se ha seguido, siendo la etnografía nuestro método cualitativo, supone que el modelo inferencial sea la inducción, sin embargo esta se limita a comprobar si una situación puede o no ser evidencia a favor o en contra de una teoría. Consideramos, por tanto, que es la abducción la estrategia que permite una mejor aproximación a la interpretación de una porción de la realidad, puesto que se puede hacer uso o echar mano a las teorías según la demanda del objeto de investigación.

### **El periodo de recolección de datos**

Los servicios litúrgicos en el periodo comprendido para esta investigación siempre han estado abiertos a todos, siendo completamente públicos. A partir de las condiciones por la emergencia sanitaria generada por la pandemia del virus SARS-CoV2 (COVID-19), a partir del 31 de marzo de 2020, se publicó en el Diario Oficial de la Federación, en el Acuerdo de la Secretaría de Salud, se establecieron acciones extraordinarias para atender la emergencia sanitaria la suspensión del 30 de marzo al 30 de abril de 2020, de las actividades no esenciales, con la finalidad de mitigar la dispersión y transmisión del virus. A partir de estas fechas el control sanitario de la Ciudad de México y área conurbada ha variado de acuerdo a las indicaciones del semáforo epidemiológico determinado por la capacidad hospitalaria. Por ello, las actividades de culto en los templos antioqueños se han visto, hasta la fecha, considerablemente afectadas. Ante dicha situación, el arzobispo metropolitano, Mons. Ignacio Sammán determinó celebrar los servicios dominicales regulares, de Semana Santa (abril de 2020 y mayo de 2021), las Súplicas a la Virgen de entre semana y las fiestas de Navidad, Año Nuevo y Teofanía de 2020 a puerta cerrada. Durante los periodos de semáforo rojo, únicamente podía acceder una mínima cantidad de feligreses (se contaron no más de diez) que tenían conocimiento de la celebración y que a pesar de las restricciones del gobierno, tenían la voluntad de seguir asistiendo a los servicios, en los cuales se hubo observado en todo momento las normas sanitarias estipuladas tales como la “sana distancia”, el uso de cubrebocas, gel antibacterial, tapete desinfectante y toma de la temperatura al ingreso de los templos.

El estudio de campo se circunscribe a dos espacios concretos: la catedral de San Jorge y la catedral de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo. El primer templo se ubica en el número 30 de la colonia Roma Sur en la Ciudad de México, entre la avenida Insurgentes Sur y la avenida Baja California, a media cuadra de la estación Chilpancingo de la Línea 9 del Sistema de Transporte Colectivo Metro y a dos cuadras de la estación del mismo nombre de la Línea 1 del Metrobús.

El segundo templo se localiza en Boulevard Bosque Real S/N, en el Fraccionamiento “Bosque Real Country Club”, en el municipio de Huixquilucan, Estado de México, una zona de desarrollo inmobiliario considerada a alcanzar considerable plusvalía a corto plazo debido a que los terrenos unifamiliares en venta constituye una oferta muy pequeña para la enorme demanda que tiene la zona poniente de la Ciudad de México. Al mismo tiempo sus colindancias con las extensas áreas verdes, los campos de golf y la presencia de la Casa Club, han convertido el lugar en un espacio muy exclusivo, de alta calidad de vida y al que resulta complicado el acceso en transporte público.

## **Población y muestra**

Nuestro problema de investigación delimita la parroquia ortodoxa antioqueña a los templos mencionados. Debemos aclarar que dada su historia, de la que nos ocuparemos en el capítulo primero de este trabajo, podemos afirmar que se trata de una sola comunidad, donde las diferencias entre la población se remiten básicamente a la asistencia al templo más cercano. Aproximadamente la cantidad de familias registradas en el directorio de la arquidiócesis a la fecha es de mil doscientas para el área metropolitana.

De igual manera, en ambas iglesias identificamos cuatro perfiles de feligreses: migrantes levantinos recientes, ortodoxos por herencia, conversos locales y ortodoxos migrantes de otras etnias (rusos, rumanos, griegos, etc). Nos concentramos entonces en las dos construcciones identitarias que hemos considerado las que conforman la mayoría de la feligresía activa: ortodoxos sirio-libaneses por herencia y ortodoxos conversos. Por cuestiones de espacio hemos asimilado a la primera categoría a los migrantes libaneses recientes, a quienes se ha acudido con preguntas extras en razón de darle una cobertura mínima al enfoque teórico sobre la Ortodoxia Antioqueña en su país de origen, y conformar la unidad de contraste correspondiente sin intentar un análisis comparativo a profundidad.

No se tomaron en consideración para el análisis otras características como edad, sexo, grado de escolaridad, rutas de conversión o rango generacional ni de los descendientes de inmigrantes ni de los conversos, sino únicamente la regularidad en la asistencia y participación los servicios litúrgicos.

### **Instrumentos de recolección y análisis de datos**

Nuestra etnografía parte de la realidad del culto ortodoxo en México, la cual, en términos globales, está poco estudiada. Hemos visto que los académicos en otras latitudes han comenzado a adoptar una metodología etnográfica para estudiar las diásporas ortodoxas. Hasta el momento, en México no se han publicado estudios sobre las prácticas litúrgicas ortodoxas. El conocimiento de cómo las personas experimentan la adoración es igualmente escaso. Por otro lado, la Ortodoxia Antioquena en México es especialmente interesante por varias razones, una de las cuales es la evidente biculturalidad étnica de las parroquias. Los cristianos ortodoxos que asisten a los templos, independientemente de su origen, asisten juntos a los mismos servicios. La experiencia religiosa se puede vivir únicamente desde la liturgia. Entonces, ¿cómo podemos estudiar los temas o preguntas afines?

Nuestra elección por la observación participante como instrumento principal es debido a que implica mirar y escuchar, conlleva un contacto personal e intenso entre el sujeto que estudia y el sujeto estudiado, una larga interacción que puede durar incluso años. Por esta razón, dentro de su esquema hemos podido encuadrar la experiencia de años de pertenencia a la comunidad estudiada al recurrir a la memoria, dadas sus potencialidades y su manera de “recortar” los datos, es decir, de dividir el *continuum* de la realidad a partir de las categorías que empleamos para conocerlo y observarlo. Además, le otorga un lugar central a las prácticas de los sujetos, y a los resultados como “espacio de reflexión” confiriéndoles centralidad no sólo en la selección de la teoría para dar cuenta de, sino también en la toma de decisiones acerca de cuestiones como: a qué sujetos, sobre qué temas y cómo entrevistar, cuándo es factible o necesario recurrir a otras herramientas de trabajo, etc.

La observación participante tiene muchas cuestiones éticas inherentes. Cuando uno observa eventos y espacios públicos, a menudo no es posible pedir el consentimiento informado de cada individuo que está siendo observado. Por ello, a pesar de ser un miembro activo y

conocido por la comunidad en ambos templos, se tuvo que solicitar la bendición y permiso del arzobispo metropolitano, S.E.R. Mons. Ignacio Samaán y hacer del conocimiento a los sacerdotes lo que pudo conducir inevitablemente a situaciones en las que, alguien de la iglesia para asistir a un servicio litúrgico se convirtió en un participante del estudio, lo quisiera o no.

La técnica secundaria fueron diecisiete entrevistas semiestructuradas, particularmente convenientes para la creación de situaciones de conversación que facilitaran la expresión natural de percepciones, perspectivas y sobre todo el universo subjetivo por parte de cada uno de los sujetos de investigación. Esta herramienta se ha empleado como el apoyo de la observación participante de haber compartido con los feligreses la experiencia cultural en mucho tiempo, las preguntas descubren sus subjetividades, concepciones del mundo y sus motivaciones al actuar, con el fin de desarrollar esa “visión desde adentro” tan importante para la comprensión. Desde una orientación narrativa, dirigirá su práctica a la búsqueda de los significados, a la forma en la que la experiencia y el espacio es entendido subjetivamente a través de las historias, y a cómo éstas, las narraciones, son poderosas herramientas de trabajo que constituyen el soporte vital de la identidad de las personas al posibilitar interpretar tanto su identidad como la de otras personas. Por tanto se ha procurado en la medida que el espacio lo permite, ofrecer una polifonía que se debele un universo intersubjetivo. Para estos fines, las entrevistas fueron diseñadas y organizadas en bloques temáticos guardando una cercana correspondencia con los apartados del marco teórico (véase apéndices). Se ha optado por usar seudónimos para todos los entrevistados con el fin de resguardar la confidencialidad.

Algunas entrevistas fueron realizadas de manera presencial en los salones parroquiales y otras fueron grabadas como sesiones de aproximadamente hora y media de duración por medio de la plataforma ZOOM. Las transcripciones fueron codificadas con el programa de análisis cualitativo ATLAS.ti.

Sin recurrir estrictamente con todas sus implicaciones teórico-metodológicas al modelo investigativo de una etnografía virtual, una importante fuente de datos fueron las sesiones en la plataforma ZOOM llamadas “Encuentro Pastoral”, cuya fecha de inicio fue el jueves 1 de octubre de 2020, realizándose de manera ininterrumpida en el mismo día cada semana, habiendo surgido como una iniciativa emergente del mismo arzobispo Mons. Samaán para mantener el contacto con la feligresía durante la pandemia. Los temas abordados fueron de instrucción catequética y doctrinal donde predominaron considerablemente los aspectos referentes a los

servicios litúrgicos. La dinámica de las sesiones ha sido una introducción con las vidas de los santos o fiestas del calendario litúrgico, seguidas por la exposición de un tema principal, concluyendo con preguntas y comentarios por parte de los asistentes. El anfitrión de cada sesión ha sido el mismo arzobispo acompañado por los párrocos de ambas catedrales: al Archimandrita Andrés Marcos de San Pedro y San Pablo y el Rev. Pbro. José Sharbak quienes se alternaban la exposición de los temas. La participación regular de entre veintiséis a treinta personas feligreses, conversos o de origen sirio-libanés, pertenecientes a las catedrales locales, y con la asistencia esporádica de alguno de otra región de México o de otro país de la arquidiócesis.

Además, se revisaron los videos de las transmisiones en la red social *Facebook* de los servicios litúrgicos con los respectivos comentarios como narrativas de interacción litúrgica, donde se dio prioridad al contenido de las homilías. También se acudió al canal de *YouTube* de la arquidiócesis que confirman el contenido de instrucción espiritual privilegiando, en una primera línea, todo lo referente al culto ortodoxo. También se recurrió a las entrevistas a Mons. Antonio Chedraoui y Mons. Ignacio Samaán disponibles en la misma red.

### **La investigación como experiencia personal**

El ser sujeto y objeto de investigación no es privativo del trabajo etnográfico sino del campo de las ciencias sociales en general. El sujeto que investiga asume que su propia experiencia social puede ser tratada como un campo de análisis y reflexión, en pocas palabras, como un objeto de investigación. En ciencias sociales, quien investiga el comportamiento de otros se investiga a sí mismo simultáneamente. Se debe tener presente este doble papel y establecer una vigilancia permanente en torno a sus prenociones y supuestos personales y teóricos. Tal actitud no implica la negación de los propios marcos significativos. Para ello se requiere de una formación y experiencia en el campo de la investigación etnográfica donde, más que negarse a la propia subjetividad, se hace de ella un elemento adicional a tomar en consideración en el proceso analítico. Por esta razón voy a proceder a presentar mi perfil como investigador y mi intrínseca relación con el campo y los sujetos de estudio, aspectos que darán coherencia y fluidez a la presentación de la metodología de investigación.

Soy feligrés por conversión desde hace veinte años de la comunidad que estudio. Considero a ambas catedrales como mis propias parroquias de origen, contando también con el

acercamiento de manera regular, a lo largo de los años, al Monasterio de San Antonio el Grande en el municipio de Jilotepec, Estado de México.<sup>1</sup> Entre el año de 2005 al de 2010 realicé mis estudios de licenciatura en Teología en el Instituto de San Juan de Damasco de la Universidad de Balamand en Líbano. En los años previos a ser enviado como seminarista a dicha institución, Mons. Antonio Chedraoui me confirió las órdenes menores de lector y subdiácono, los cuales me facultan para servir como laico en los actos litúrgicos, función que he desempeñado tanto en San Jorge como en San Pedro y San Pablo en diferentes periodos. Para la recolección de datos de esta investigación he alternado mi servicio litúrgico dominical regular entre ambos recintos.

Como resultado de mi experiencia, he conocido a una considerable cantidad de feligreses, tanto los de origen sirio-libanés como los conversos que han asistido de manera regular a lo largo del tiempo, así como a prácticamente todo el clero local y a los que han visitado provenientes de las parroquias de la arquidiócesis. Ciertamente, me presento como conocedor del lenguaje utilizado por los miembros de la comunidad, lo que ha facilitado acceder a propias interpretaciones más fluidamente. También me resulta coherente compartir los resultados y beneficios de este trabajo con la comunidad investigada.

Sin embargo, ante tal panorama de facilidades y comodidad para el proceso de investigación, existen los desafíos obvios de la etnografía interna. ¿Puedo escuchar al feligrés con nuevos oídos? ¿Puedo rastrear todas mis suposiciones, ideas preconcebidas y prejuicios y manejarlos de manera abierta y honesta? ¿Puedo equilibrar éticamente la privacidad de ciertas conversaciones y el interés de la información que obtengo de ellas? Cuando presente mis resultados, ¿habrá conflictos de lealtad?

Para dar respuesta a dichas cuestiones he tenido que ser consciente de mis diferentes roles en el campo, o más bien, las diferentes formas en que las personas me posicionan y yo me posiciono. Conozco a algunos de los feligreses desde hace mucho tiempo; por ejemplo, pudimos haber cantado en el coro o servido en el altar juntos. Estas situaciones requirieron de la

---

<sup>1</sup> A pesar de que no fue incluido como espacio para el estudio de campo para este trabajo de investigación, no puede omitirse la mención del Monasterio de San Antonio el Grande en el municipio de Jilotepec, en el Estado de México. Hubo dos razones que se consideraron para no acudir a este sitio: la primera fue por la situación de contingencia sanitaria ya mencionada, y la segunda fue porque valdría la pena hacer un estudio particular para este espacio, el cual posee características que lo hacen diferente a los templos donde se ha venido congregando la feligresía con los perfiles indentitarios contemplados para conformar una unidad de análisis. Asimismo, desde su origen se pretendió que este sitio fuera no sólo una comunidad parroquial en el área urbana, sino un lugar para el desarrollo de la vida monástica tal y como existe en Siria y Líbano y en el que se pudieran formar, al mismo tiempo, los aspirantes al sacerdocio. Tales características hacen de este espacio un caso que debe ser estudiado con criterios teórico-metodológicos particulares.

capacidad de interpretar la subjetividad del otro con empatía y reconocimiento de verse reflejado en las propias situaciones estudiadas. De esta forma, y a pesar del recurso a la memoria y la evocación de datos como ya se ha mencionado, el acudir a otras técnicas de investigación no coloca a este trabajo como una autoetnografía sino que toma de dicho método la oportunidad para construir textos analíticos e interpretativos más accesibles, y el conceder voz a quienes no se les ha otorgado en la investigación, al propio autor como protagonista o a los informantes.

Así pues, como una fuente de datos no registrada para esta investigación, pero no por ello menos digna de ser contemplada, se encuentran las entrevistas informales y las numerosas conversaciones en los salones parroquiales de ambas catedrales y otros tantos momentos de interacción a los largos de varios años.

## **Capítulo Primero**

### **Revisión de los elementos conformativos de la Iglesia Ortodoxa Antioquena**

En el capítulo primero proporcionamos una revisión panorámica del cristianismo ortodoxo como sistema religioso para pasar a los aspectos históricos particulares de la Ortodoxia Antioquena. Incluimos también una descripción de la conformación del Estado libanés moderno y el rol que los sistemas religiosos -en su diversidad- poseen con respecto a la conformación de la identidad nacional libanesa. De aquí encuadramos la diáspora ortodoxa antioquena en el marco de la inmigración sirio libanesa a México con una síntesis de su establecimiento y desarrollo hasta su elevación al rango de arquidiócesis.

#### **1.1 Introducción panorámica al Cristianismo Ortodoxo**

Considerada numéricamente como el segundo bloque más grande del cristianismo después del catolicismo romano, la cristiandad ortodoxa aparece como una religión global contemporánea geográfica e históricamente asociada los territorios de Europa Oriental, Medio Oriente y África, de donde recientemente y gracias a las diversas olas migratorias de tales zonas, se ha hecho posible ubicarla en Europa Occidental, Oceanía y en cada vez más países del continente americano. Su primer rostro es el de una de las tres ramas principales del cristianismo junto con el Protestantismo y el Catolicismo Romano, en tanto que la Ortodoxia comparte con sus parientes occidentales un núcleo doctrinal general basado en la creencia en la Encarnación y la Trinidad que llegó a articularse en los credos fundamentales del cristianismo primitivo (como el niceno-constantinopolitano del siglo IV) y se desarrolló en una serie de concilios eclesiásticos que determinaron los primeros mil años de la historia cristiana. Aunque los adherentes de estas diferentes variedades del cristianismo conceptualizan las estructuras y constituye la “Iglesia” de diversas maneras, casi todos la consideran la continuación de la obra de Cristo en la tierra y a menudo trazan o comparan la suya propia con la descrita en el Nuevo Testamento (Binns, 2010, pp. 20-21).

Si bien los ortodoxos generalmente se identifican a sí mismos como cristianos en el sentido más simple, remontando su experiencia fundadora a los primeros apóstoles y al mismo Jesús histórico, los organizadores concretos de estas iglesias, poseen una base histórica y cultural

única gestada en el imperio romano oriental o bizantino, que abarcó desde el siglo IV hasta el XV y contó con la gran ciudad de Constantinopla como su centro cultural, político y espiritual. A lo largo de los siglos, los búlgaros, serbios y rusos, entre otros pueblos, abrazaron el cristianismo ortodoxo, siendo herederos de lo que el teólogo John Meyendorff (1982) se refirió a la “riqueza común bizantina” (p.9). Mucho después de que los turcos otomanos capturaran Constantinopla en 1453 y los Balcanes quedaran bajo el dominio islámico, la ortodoxia continuó prosperando y desarrollándose en Rusia, que se cubrió con el manto del lenguaje y el simbolismo imperial bizantino y diseñó su Moscú como una “Tercera Roma”, sucediendo a “Nueva Roma” de la propia Constantinopla.

En muchos aspectos, esta trayectoria histórica explica lo que a muchos occidentales les parece una de las características más desconcertantes de la Iglesia Ortodoxa: su segmentación organizativa en jurisdicciones gobernadas independientemente divididas en gran parte a lo largo de líneas nacionales y geográficas. Además de los cuatro antiguos patriarcados de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, ciudades que ostentaron una posición honorífica en la cristiandad temprana (junto con Roma, que se convirtió en la sede del catolicismo romano) y continúan haciéndolo dentro del mundo ortodoxo, actualmente hay once iglesias autónomas o autocéfalas ubicadas en Rusia, Rumania, Serbia, Grecia, Bulgaria, Georgia, Chipre, Polonia, Albania, República Checa y Eslovaquia, así como el Monasterio de Santa Catalina en el monte Sinaí. Significativamente, esta multiplicidad de Iglesias Ortodoxas nacionales se encuentra doctrinal y litúrgicamente unida, y sus feligresías comparten una comunión completa los unos con los otros (Binns, 2010:26).

Como señala Timothy Ware (2006) en su estudio clásico, *La Iglesia Ortodoxa*, los occidentales tienden a centrarse en el catolicismo romano y el protestantismo como “extremos opuestos”, mientras que los cristianos ortodoxos son más propensos a considerarlos “como las dos caras de la misma moneda”, dado la profundidad de su experiencia histórica compartida con el mundo ortodoxo (p.6). Más aún, podríamos enfatizar que el espíritu del cristianismo que se alimentaba en Oriente tenía una identidad particular. Era distinto, aunque no necesariamente opuesto, al que se desarrolló en la parte occidental del imperio romano y los reinos medievales posteriores en Occidente. Mientras que el cristianismo en Occidente se desarrolló en tierras que conocían la filosofía legal y moral de la antigua Roma, el cristianismo oriental se desarrolló en tierras que conocían las culturas semítica y helenística. Mientras que Occidente se preocupó por

la Pasión de Cristo y el pecado del hombre, Oriente enfatizó la Resurrección de Cristo y la deificación del hombre. Mientras que Occidente se inclinó hacia una visión legalista de la religión, Oriente abrazó una teología de la experiencia mística.<sup>1</sup> Dado que la Iglesia de los primeros siglos no era monolítica, las dos grandes tradiciones existieron juntas durante más de mil años hasta que el gran cisma dividió a la Iglesia (Evdokimov, 1968, pp. 16-19).

Oficialmente, la Iglesia Ortodoxa y la Iglesia Católica Romana se separan con el cisma de 1054.<sup>2</sup> Esta ruptura, resultado de un distanciamiento progresivo de las tradiciones teológicas y las ideologías políticas de la cristiandad occidental y oriental, se profundizó con las invasiones normandas de las posesiones bizantinas en Italia (1040-1185) y las aspiraciones a la supremacía de un papado reformado en el siglo XI, antes de alcanzar su punto álgido con el trágico saqueo de Constantinopla por los cruzados en 1204 (Binns, 2010, pp. 231-233). Sin embargo, Timothy Ware (2006, p. 39) y otros teólogos ortodoxos (Evdokimov, 1968, p. 11; Meyendorff, 1982, pp. 27-28) señalan que mucho antes, los dos idiomas utilizados por los Padres de la Iglesia —el

---

<sup>1</sup> Así, los católicos romanos y protestantes se erigen como herederos directos del escolasticismo, el Renacimiento, la Reforma (junto con su respuesta católica, la Contrarreforma) y la Ilustración, eventos y movimientos que apenas o sólo indirectamente impactaron las tierras tradicionalmente ortodoxas. Al mismo tiempo, los teólogos católicos y protestantes a menudo recurrieron a pensadores como Agustín de Hipona (siglos IV-V), Anselmo (siglo XI) y Tomás de Aquino (siglo XIII) en su producción teológica durante siglos. Dichas figuras han tenido poca importancia para la teología ortodoxa de la misma manera que muchos de los grandes padres de la Iglesia del Oriente ortodoxo, incluidos Máximo el Confesor (siglos VI-VII), Juan de Damasco (siglos VII-VIII) y Gregory Palamas (siglo XIV) entre otros, permanecieron durante siglos, prácticamente desconocidos en Occidente. Formulado en un espacio profundamente penetrado por la cultura helénica, el cristianismo oriental emana de la tradición de los padres griegos; y aunque estas figuras son reconocidas por la Iglesia Católica y han influido en ella, su enseñanza ha constituido un enfoque particular sobre lo divino y su relación con el universo creado (Evdokimov, 1968, pp. 61-67; Ware, 2006, pp. 57-59)

<sup>2</sup> Indefectiblemente, la palabra católica también se usa para aludir y describir a la Iglesia Ortodoxa. Esta descripción, que data del siglo II, está incorporada en el Credo de Nicea, que reconoce a “la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica”. Sin embargo desde la perspectiva ortodoxa, “católico” (del adjetivo griego καθολικός, *katholikos*, que significa “universal”) significa que la Iglesia es universal y también que incluye a personas de todas las razas y culturas, de manera que el adjetivo “romana” vendría justamente a poner un limitación de la catolicidad de la Iglesia, circunscribiéndola y sometiéndola al orbe de la jerarquía de tal sede eclesiástica. Por otra parte, no es inusual que se usen términos étnicos como griego, ruso, rumano, serbio y antioqueno para aludir a determinada jurisdicción. Así, estos términos se refieren a las raíces culturales o nacionales de una parroquia, diócesis o arquidiócesis en particular, o bien se pueden utilizar los términos “ortodoxa griega” para designar a todas las iglesias de tradición dogmática, teológica y litúrgica emanadas de Bizancio, en una primera línea al Patriarcado de Constantinopla, el Patriarcado de Antioquía, el Patriarcado de Jerusalén, el Patriarcado de Alejandría, la Arquidiócesis de Chipre, la Arquidiócesis del Sinaí, la Arquidiócesis de Grecia y la Arquidiócesis de Albania. Aunque al resto de los patriarcados como los de Rumania y Georgia se les puede designar como griegos o bizantinos, es más específico hacerlo con el adjetivo propio de su nación, y muy particularmente a las sedes que orbitan en torno al Patriarcado de Moscú, como Serbia, Bulgaria y Polonia cuya tradición litúrgica a pesar de ser bizantina adquirió con el paso de los siglos características muy particulares en cada una, pudiendo ser estas iglesias designadas como eslavas. Pero con quienes en definitiva se debe marcar un contraste es con las Iglesias Ortodoxas Orientales que ya hemos mencionado.

griego y el latín— habían determinado dos tradiciones y sensibilidades religiosas diferentes: las de los Padres griegos y latinos.

Como punto de contraste, los cristianos ortodoxos suelen citar con frecuencia la inclusión eventual por parte de las iglesias occidentales del *filioque* (en latín “y el Hijo”, que denota que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo y no del Padre solamente) en el credo Niceno-Constantinopolitano, la doctrina decimonónica de la infalibilidad papal, y la multiplicidad de iglesias y enseñanzas cristianas que surgieron a raíz de la Reforma protestante como evidencia de la naturaleza fragmentada e inestable del cristianismo en Occidente. De hecho, entre los cristianos ortodoxos se consideran estas cuestiones sintomáticas de la distinción subyacente que separa a la Ortodoxia oriental de sus contrapartes occidentales: la supuesta adhesión y reverencia de la primera a las normas y formas del pasado (a las varias nociones de Tradición) y el supuesto afán de este último por abrazar y fusionarse con las nuevas tendencias y desarrollos culturales a lo largo del tiempo (Binns, 2010, pp. 238-240).

En términos administrativos, se puede describir a la Iglesia Ortodoxa como un cuerpo de iglesias patriarcales, autocéfalas y autónomas de extensión internacional. Cada una es independiente en su organización interna y sigue sus propias costumbres particulares. Sin embargo, todas las iglesias están unidas por la misma fe y orden. Con ello, la Ortodoxia reconoce que unidad no significa uniformidad. Algunas iglesias son ricas en historia, como la Iglesia de Constantinopla, mientras que otras son relativamente jóvenes, como la Iglesia de Finlandia. Algunas son grandes, como la Iglesia de Rusia, mientras que otros son pequeños, como la Iglesia del Sinaí. Cada Iglesia está dirigida por un sínodo de obispos. Al presidente del sínodo se le confiere el título de Patriarca, Arzobispo o Metropolitano, dependiendo de la sede para la que sea elegido. Entre los diversos patriarcas, al Patriarca Ecuménico de Constantinopla se le concede un “lugar de honor” y se le considera “el primero entre iguales”. En América y Europa occidental, donde la Ortodoxia ha llegado con las diferentes olas migratorias y es relativamente joven, se han establecido varias diócesis y arquidiócesis que están directamente vinculadas a una de estas iglesias autocéfalas. Si bien las arquidiócesis disfrutaban de una buena medida de autonomía interna siendo dirigidas por un arzobispo o metropolitano, deben su lealtad espiritual a una de las respectivas sedes patriarcales o autocéfalas (Binns, 2002, pp. 26-29).

Además de mantener inalterada su Tradición, los cristianos ortodoxos emplean una diversidad de formas externas —escritas, orales, visuales y cinestésicas— para expresarla y

transmitirla. Si bien las escrituras, los credos y los escritos de los Padres de la Iglesia representan los elementos más textualizados de la Tradición, los ricos servicios litúrgicos y la iconografía de las iglesias no son menos importantes para encarnar y visibilizar las historias y enseñanzas básicas de la fe cristiana. De esta manera, en la Iglesia Ortodoxa, el culto no es un apéndice ni una ocurrencia tardía a la especulación teológica; es la propia representación sensorial y corporal de la teología misma: “El misticismo tanto especulativo como contemplativo, e inseparable de su fuente litúrgica, arte cultivado en extremos en los conventos. La Liturgia se establece en “canon” de la piedad y forma pujantemente en tipo mismo de la ortodoxia, espiritualmente litúrgica” (Evdokimov, 1968, p. 26). Incluso en las tierras receptoras de las diásporas, los templos ortodoxos presentan una complejidad sensorial ritual que tiene pocos paralelos en el mundo protestante o católico romano posterior al Vaticano II. El incienso, el continuo canto sacerdotal y coral, las vestiduras y estandartes brocados, y los íconos de inspiración antigua se unen para transportar a los fieles más allá de lo mundano y proporcionar una sensación de estar físicamente presente en una realidad celestial:

Para la Iglesia Ortodoxa, el culto no es ni más ni menos que ‘el cielo en la tierra’. La Santa Liturgia es cosa que ampara a los dos mundos simultáneamente, ya que en el cielo así como en la tierra no hay más que una Liturgia, sola y única - un solo altar, un solo sacrificio, una sola presencia. En todos los lugares del culto, por humildes que sean en las apariencias, los fieles congregados para la celebración de la Eucaristía son asumidos a ‘los lugares celestes’; en todos los lugares del culto, cuando es ofrendado el Santo Sacrificio, lo presencia no solamente la congregación local, sino la Iglesia universal –los santos, los ángeles, la Madre de Dios, y el mismo Cristo-. ‘Ahora están presentes con nosotros las potestades celestiales, invisibles, ofreciendo alabanzas’ *Confiamos, únicamente, en que Dios reside allí entre los hombres.* (Ware, 2006, pp. 238-239).

Si bien la enseñanza doctrinal y moral de la Iglesia Ortodoxa se mantiene como esencialmente inmutable, existe un reconocimiento entre los cristianos ortodoxos de que los elementos de sus prácticas rituales (los cuales Paul Evdokimov (1968, pp. 214-215) identifica como “el orden de los servicios, himnos, vestimentas litúrgicas”) están determinados culturalmente y pueden cambiar con el tiempo. Estas variaciones de acuerdo con las costumbres y normas locales se denominan con frecuencia en español “pequeñas tradiciones” para distinguirlas de la “Tradición” históricamente conservada de la doctrina y prácticas ortodoxas.

Sobre las diversas aristas históricas, teológicas y litúrgicas se fundamenta la totalidad de la experiencia de la Ortodoxia como sistema religioso. Para los fines de la presente investigación deberemos atender cómo permanecen operativas en un panorama religioso pluralista, como el del

contexto que estudiaremos. Además de su firme adhesión a los fundamentos de la doctrina cristiana del primer milenio, la Iglesia Ortodoxa presenta a sus feligreses del territorio anfitrión, la oportunidad de situarse dentro de un amplio marco narrativo que se remonta a través de la historia hasta los primeros apóstoles a través de los esplendores del Bizancio imperial y alcanza hasta la realidad celestial por medio de la seriedad sensorial de sus actos litúrgicos. En un contexto nacional contemporáneo tan a menudo impulsado por la pura adrenalina de la novedad, la Ortodoxia oriental puede aparecer como una especie de refugio, un último bastión del cristianismo conservador, que protege a sus seguidores del hastío y la angustia de la vida moderna tardía. Ciertamente, este será el halo que se perciba de los puntos de vista de sus feligreses, como veremos en la presente investigación.

### **1.1.1 Sinopsis de la Iglesia Ortodoxa de Antioquía**

Después de esta revisión general del cristianismo ortodoxo como religión en el contexto global, ahora dirigiremos nuestra atención a la Iglesia de Antioquía en particular. Esta ciudad fue la capital de la provincia romana de Siria desde el 64 a.C., y la cuarta urbe más importante del imperio romano. En la actualidad pertenece el territorio de Turquía. Dicha sede ha sido considerada en la historia de la cristiandad temprana como la continuación de la comunidad fundada en la ciudad de Antioquía por los apóstoles Pedro y Pablo: “Y los discípulos fueron llamados cristianos por primera vez en Antioquia” (Hch, 11:26), lo que confiere a las Iglesias del orbe antioqueno un origen fuertemente enraizado en el universo bíblico. Posteriormente, en la época del imperio bizantino fue considerada como uno de los cinco patriarcados (pentarquía) o sedes apostólicas donde, en términos de orden jerárquico de precedencia, adquirió el tercer lugar entre las iglesias ortodoxas del mundo, detrás de Constantinopla y Alejandría. Desde el año 1342, por los múltiples vicisitudes que la ciudad tuvo que enfrentar -sismos, cruzadas, otomanos,- la sede patriarcal fue trasladada a Damasco, Siria, pero el patriarcado conservó el título de “Antioquía” (Ware, 2006, pp. 24-25).

Hacer una síntesis histórica de esta sede eclesiástica rebasa por mucho las dimensiones de este trabajo. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar que para entender la experiencia religiosa de sus fieles en el contexto estudiado, debemos tomar en cuenta su posición en la conciencia colectiva de los cristianos ortodoxos. De esta manera, el entendimiento que de

Antioquía se tiene en el mundo ortodoxo –e incluso en el cristiano en general– implica remontarse a su origen apostólico durante el imperio romano, al ubicarla como un centro de pensamiento teológico en la era bizantina, al verla como el escenario de debates doctrinales y dogmáticos cristológicos, el no olvidar sus adversidades ante el poder del Islam bajo los califatos omeya, abasida y otomano, en cuya orbita geográfica, étnica y cultural se desarrollaron tradiciones litúrgicas diversas que se consolidaron en las diferentes iglesias que llevan hoy el título de Iglesia de Antioquía. Asimismo, los cristianos bizantinos antioquenos, como continuación del imperio romano, se han llamado a sí mismos Ρωμαίοι (*rhomaioi*), de ahí que los árabes, por lo tanto, los llamaran “los rûm”, (en árabe الرُّومُ) apelativo que los cristianos ortodoxos y greco-melquitas han conservado hasta la época actual (Kiriakos, 2014).

Siguiendo al Rev. Protopresbítero Michael Najim (sin fecha, pp. 49-53) de la Arquidiócesis Antioquena de Norteamérica, en su *Breve Historia del Patriarcado de Antioquía*, encontramos que en las traducciones a las lenguas occidentales modernas, la Iglesia de Antioquía se refiere a sí misma oficialmente como el Patriarcado Griego Ortodoxo de Antioquía y Todo el Oriente. Como ya se mencionó, el santo sínodo es el organismo gobernante de cada sede ortodoxa y el de Antioquía está presidido por Su Beatitud, Juan X (Yazigi), quien fue elegido el 17 de diciembre de 2012. El sínodo antioqueno, como cuerpo conciliar general, se reúne dos veces al año para ocuparse de los asuntos financieros, educativos, judiciales y administrativos concernientes a todo el patriarcado. Cuando se va a elegir un nuevo patriarca, este cuerpo selecciona a tres candidatos para la votación. Actualmente, está conformado por los veintidós arzobispos metropolitanos que gobiernan las correspondientes arquidiócesis o metrópolis, de las cuales trece se encuentran en los territorios asignados canónicamente al patriarcado. De esta manera pertenecen a Siria las arquidiócesis de Damasco, Aleppo, Bosra y Hauran, Hama, Homs y Latakia; mientras que en Líbano se hallan las arquidiócesis de Akkar, Beirut, Monte Líbano, Trípoli y Al Koura, Zahle y Baalbek. Fuera del Levante, hallamos la arquidiócesis de Bagdad y Kuwait. Por otro lado, en el territorio no canónico del patriarcado se ubican las arquidiócesis que surgieron en los países en Europa Occidental, el continente americano y Oceanía, los cuales fueron receptores de las diversas olas migratorias sirio-libanesas. Por tanto, hemos de mencionar las arquidiócesis de Francia y Europa Occidental; Alemania y Europa Central; Islas Británicas e Irlanda, Australia, Nueva Zelanda y Filipinas; Santiago y todo Chile; São Paulo y todo Brasil; México, Venezuela, Centroamérica y el Caribe.

Finalmente, no podemos pasar por alto al Instituto Patriarcal de Teología de San Juan de Damasco localizado en Al Kourah, Líbano. Fue establecido por el sínodo en 1970, incorporándose en 1988 en calidad de Facultad de Teología a la Universidad de Balamand, la cual es la universidad del patriarcado y una de las instituciones privadas más importantes del país. El instituto funciona como el seminario primario para la educación teológica del clero del patriarcado y los líderes laicos. (Najim, sin fecha, p. 44)

## **1.2 Encuadre del Cristianismo Ortodoxo Antioqueno en su contexto original**

Ya hemos identificado y descrito las características principales del cristianismo ortodoxo antioqueno como religión hasta colocarlas en sus soportes institucionales. Ahora debemos proceder a hacer un encuadre del mismo en su contexto cultural, social y político en la época contemporánea, ya que esto es un paso indispensable para analizar al mismo desde un enfoque teórico sociológico, al que habremos de acudir en el capítulo tercero de esta investigación, para enmarcarlo en una unidad de referencia respecto a la operatividad de la religión en su contexto de origen y para plantear, a partir de ese, un enfoque teórico adecuado para analizar su desarrollo a partir de su relocalización en México.

El análisis sobre el rol de la religión en el Medio Oriente en general, y en Siria y Líbano en particular, resulta en verdad complejo, constituyendo un hecho bien establecido en lo que respecta a la historia y la estructura política actual de su cultura. Antes del siglo XIX, las comunidades del Líbano se basaban tanto en distinciones religiosas como en políticas jerárquicas de notoriedad que atravesaban las líneas religiosas. Aquí, el sistema de “naciones” o *millet*, el armazón administrativo del imperio otomano conformado por las reglas islámicas relativas a las minorías no-musulmanas que algunos especialistas consideran un sistema pluralista pre-moderno, posee particular importancia en el recorrido histórico del cristianismo ortodoxo antioqueno, dadas las facultades que concedió a los *rum* a gobernarse con sus propias leyes, derivadas de sus cánones eclesiásticos. (Najim, sin fecha, pp. 33-38)

El término otomano se refiere a los tribunales separados pertinentes a la ley personal (matrimonios, herencias, etc.) en las que a las minorías se les permitía organizarse en este aspecto por sí mismas con casi ninguna interferencia del gobierno otomano, siempre y cuando ningún musulmán estuviera involucrado. Las personas estaban sujetas a su *millet* según su

religión o sus comunidades confesionales, en lugar de sus orígenes étnicos, de acuerdo con el concepto de *millet*. El líder de un *millet*, la mayoría de las veces un jerarca religioso, reportaba al sultán otomano. Actualmente, este tipo de “Derecho administrativo eclesiástico” sigue funcionando en la sociedad libanesa, al punto que en el Instituto de San Juan de Damasco, se enseña como materia en la formación teológica a la par del derecho canónico general de las Iglesias Ortodoxas. (Najim, sin fecha, p. 38)

Apoyándonos en el artículo de Tania Haddad “Religious Welfare Organizations, Citizenship, and the State in Lebanon” (2020), encontramos que con la creación de la república libanesa en 1926, que dio a las élites maronitas del Líbano la mayor parte del poder, fue complementada en 1943 por un “Pacto Nacional” que inició la era de la independencia formal de Francia. Dicho Pacto Nacional, fue un resultado de los compromisos de las élites, y esencialmente legitimó un sistema de patrocinio y una división entre las élites del nuevo Estado-nación, dando lugar a la incapacidad de ubicar un país genuinamente nacional. A las élites maronitas se les garantizó la presidencia, a los sunitas el cargo de primer ministro y a los chiitas la presidencia del Parlamento. Por lo tanto, la conformación de la política nacionalista en el orden social de herencia otomana creó un nacionalismo sectario y la política del elitismo nacionalista. El problema de cómo integrar a las masas en la nueva nación sin abrir el ámbito de la política de trastienda se convirtió en la preocupación central de las élites. Así pues, las leyes sobre el estatuto personal y electoral estaban reguladas por la afiliación religiosa, de modo que ser libanés significaba definirse según la afiliación religiosa. No puede haber ciudadano libanés que no sea al mismo tiempo miembro de una determinada comunidad religiosa. “Como libanés, su religión y su pertenencia sectaria [de uno] decidirán el lugar en el que vive, los medios de comunicación que sigue y la diferente ocupación que tendrá. Además, cualquier vínculo entre usted y el estado debe pasar por su propia comunidad” (Khalaf, 2010).

En este sentido, el sectarismo, que socava el ideal nacional secular y crea lealtades religiosas subversivas, está ligado al Pacto Nacional de 1943 que institucionalizó el Estado libanés moderno e independiente. Aquí, debemos señalar, siguiendo el texto de Ussama Makdisi *Modernity of sectarianism in Lebanon*, que aunque se construye como el reverso oscuro y desviado de la narrativa nacionalista, el sectarismo es una creación nacionalista que no se remonta más allá de los comienzos de la era moderna, cuando las potencias europeas y las élites locales forjaron una política de religión en medio del emergente sistema de Estado-nación. “Su remedio

[...] es reflexionar sobre el significado del sectarismo en un país donde el ciudadano tiene pocas opciones entre la política excluyente de las élites o una gratificación autodestructiva nacida de rebelión contra el orden social confesional resucitado.” (Makdisi, 1996)

Aunado a lo anterior, el gobierno libanés a partir de Rafiq Al Hariri ha afirmado que está decidido a forjar una nueva era de “unidad nacional”. Quizás su proyecto más ambicioso de todos es un nuevo libro de texto de historia nacional, reorientando al ciudadano hacia un pasado nacional común y desplazando las narrativas sectarias que prosperaron durante la guerra civil. El objetivo aparente es instar a los libaneses a que abandonen sus lealtades “premodernas” a la religión que, según se dice, inhibieron el crecimiento de una sociedad democrática, civil y secular. Un aspecto central de este esfuerzo es la dicotomía entre desarrollo y progreso nacionalistas, por un lado, y lealtades religiosas supuestamente premodernas, por el otro. De esta forma:

*Ta'ifiyya* o sectarismo se refiere a esta tendencia entre las diversas comunidades religiosas del Líbano que socava el *wataniyya* o patriotismo; así, las masacres entre comunidades de 1860 y, por supuesto, las que ocurrieron entre 1975 y 1990, se citan a menudo como ejemplos destacados de sectarismo. En la nación reconstruida moderna, el sectarismo sirve como metáfora del pasado no deseado[...] El “sectarismo”, sin embargo, es un neologismo nacido en la era del nacionalismo para significar la antítesis de la nación; su significado se basa y se construye contra un Estado-nación liberal delimitado territorialmente. En el Líbano, el sectarismo es tan moderno y auténtico como el estado-nación. De hecho, los dos no se pueden disociar (Makdisi, 1996).

Por lo tanto, será este contexto sociopolítico actual –y ya no desde el modelo otomano de la primeras olas migratorias– desde donde habremos de dilucidar la función y la operatividad del cristianismo ortodoxo antioqueno (al igual que el de cualquier otro sistema religioso en activo en el mismo territorio) y por lo tanto, elegir un paradigma teórico adecuado para tenerlo presente como unidad de referencia con respecto al contexto mexicano en donde analizaremos su instalación. Para completar una imagen más acabada del sistema religioso analizado podemos agregar: “También [...] que el Patriarcado Ortodoxo Griego de Antioquía, tal como surgió como la ‘Iglesia de los árabes’ desde finales del siglo XIX en adelante y durante el período moderno, ha experimentado un tremendo despertar de la renovación teológica y eclesial, con importantes

implicaciones para relaciones ortodoxas con los católicos orientales y el mundo islámico del Medio Oriente.” (Miller, & O’Mahony, 2010, p. 83)<sup>3</sup>

### **1.3 Movilidad religiosa: la diáspora ortodoxa en el marco de la inmigración sirio- libanesa a México.**

La literatura sobre la emigración árabe en general, y la sirio-libanesa en particular, es abundante y precisa en señalar que se trata de un fenómeno reciente que puede ubicarse a partir de la segunda mitad del siglo XIX.<sup>4</sup> A lo largo de la historia moderna, se identifican cuatro olas

---

<sup>3</sup> Las diferencias entre los cristianos, tanto en materia doctrinal como en controversias jurisdiccionales, a lo largo del tiempo provocaron que actualmente existan cinco patriarcas en Antioquía, dos de Iglesias ortodoxas: la Iglesia Ortodoxa siriana y la Iglesia Ortodoxa griega; y tres Iglesias bajo la jurisdicción de la Iglesia Católica Romana: la Iglesia Católica siriana, la Iglesia Católica Greco-melquita y la Iglesia Católica Maronita. Hasta 1964 también había habido un patriarca de rito latino, llamado Patriarca Latino de Antioquía. (Hazim, 2006, pp. 30-31)

<sup>4</sup> En su artículo *Lebanon: A country of Emigration and Immigration*, Paul Tabar nos proporciona un conciso recuento de las diferentes olas migratorias del Líbano y sus causas. La primera ola de emigración se dio por la desintegración del sistema *Muqata`aji* (una forma específica de feudalismo centralizado) en el Monte Líbano entre 1840 y 1860, y la creciente integración de la economía en el mercado capitalista británico y francés en expansión fueron dos factores importantes que marcaron el comienzo de la emigración.

Una segunda ola migratoria se produjo como resultado de la emancipación de los campesinos en 1860 y la integración de la economía local en el mercado capitalista europeo. Esta fase se caracterizó por un importante crecimiento de la población. Sin embargo, varios historiadores argumentan que la creciente urbanización del Monte Líbano, el surgimiento de una clase media y el miedo a ser reclutados en el ejército otomano llevaron a muchos cristianos a emigrar. Para la Primera Guerra Mundial, un tercio de la población del Monte Líbano se había ido. La mayoría eran cristianos y terminaron en Norte y Sudamérica. En varias fuentes sobre migraciones tempranas, los migrantes de la Siria otomana se fueron para Estados Unidos se encontraron en Canadá, América del Sur, Australia, África Occidental, Europa, Nueva Zelanda cuando no eran admitidos en dicho país.

Debido a la grave depresión que afectó a la economía mundial en 1929, la emigración libanesa disminuyó. Sin embargo, se reanudó después de 1945, aumentó considerablemente en la década de 1960 y repuntó aún más después del estallido de la guerra árabe-israelí en junio de 1967. El período que comenzó en 1945 y terminó en abril de 1975 constituyó una tercera ola de emigración del Líbano. Durante la Guerra Civil Libanesa (1975-1989), se estima que el 40% de la población total abandonó el país. Los combates que asolaron el Líbano durante catorce años dieron como resultado la destrucción a gran escala de la economía y dejaron inoperantes a grandes sectores de la economía. En la década de 1980, hubo episodios de reanudación de los combates en los que participaron fuerzas políticas regionales y nacionales, incluida una invasión israelí a gran escala del Líbano en 1982 seguido de una retirada parcial en 1983, enfrentamientos entre el ejército sirio y los comandos palestinos (1984-85), seguidos de conflictos chiitas y palestinos (1986). Los acontecimientos que ocurrieron entre 1975 y 1990: la guerra civil, los conflictos árabe-israelíes, las invasiones israelíes del Líbano en 1978 y la ocupación israelí del sur del Líbano, las guerras entre comunidades e intracomunitarias, etc., crearon un desplazamiento interno de personas, una interrupción total de las actividades económicas y sentimientos de inseguridad. Como resultado, un gran número de personas de todas las comunidades libanesas provenientes de diversos orígenes económicos emigraron.

Desde 1990, Líbano ha sido testigo de un aumento de los enfrentamientos con Israel, que culminó con la guerra de julio de 2006, además de un período de inestabilidad política marcado por una serie de asesinatos políticos y disturbios civiles, tendencia que se ha reforzado desde 1990 como resultado del compromiso de los sucesivos gobiernos con las políticas económicas neoliberales, lo que ha llevado a un mercado laboral limitado caracterizado por salarios bajos. Además, el Líbano se estructura políticamente en torno a los intereses de varios grupos religiosos.

de emigración desde el Líbano, por lo que durante más de siglo y medio, el país de los cedros ha enviado habitantes al extranjero en busca de mejores fortunas. Es importante señalar que el fenómeno migratorio ha sido en gran parte el resultado de una combinación de desarrollo económico desigual y políticas comunales antidemocráticas. Además, la ubicación geográfica del Líbano, en una región plagada de conflictos nacionales e internacionales, ha contribuido a la emigración a lo largo de la historia moderna.

Con respecto al continente americano, encontramos que en las primeras memorias del proceso de migración e integración de sirios, libaneses y palestinos se remontan a finales del siglo XIX. Debido a que todos ellos eran provenientes del protectorado del imperio otomano conocido como la Gran Siria,<sup>5</sup> razón por la cual en varios países latinoamericanos fueron llamados “sirios”. Por otra parte, el apelativo de “turcos” provino de los pasaportes y papeles de identidad expedidos por dicho protectorado, y el de “árabes”, como también son denominados, se relaciona con el idioma que hablaban. (Díaz de Kuri, 1995, pp. 257-258)

No podemos pasar por el alto el aspecto del apelativo para designar la nacionalidad de los inmigrantes. Dado que el establecimiento de fronteras en el Medio Oriente que daría como resultado el origen de los estados modernos de Siria y Líbano no existía con las primeras dos olas migratorias, hacia 1985 los sirios y libaneses residentes en México se presentaban como turcos. Todavía hasta 1950 no se contaba con un criterio preciso para definir la nacionalidad (Zeraoui, 1997, pp. 269-270, 273) A la luz de esto, resulta importante subrayar que los inmigrantes que llegaron al país provenían principalmente de diversas partes del Líbano por

---

Las crisis políticas frecuentes tienden a surgir debido a los intentos de los líderes comunales de obtener más control mediante la reorganización de la estructura de poder. Desde 1967, Líbano no ha podido detener el creciente número de emigrantes que buscan un mejor futuro para ellos y sus familias.

(Tabar, P. (s. f.). “Lebanon: A country of emigration and immigration”. *Aucegypt.Edu*. Recuperado 29 de marzo de 2021, de [https://www.academia.edu/31369352/Lebanon\\_A\\_Country\\_of\\_Emigration\\_and\\_Immigration](https://www.academia.edu/31369352/Lebanon_A_Country_of_Emigration_and_Immigration))

<sup>5</sup> Este término refiere a la región que comprende los estados actuales de Siria, Líbano, Israel y Jordania así como los territorios palestinos. Dicho espacio geográfico correspondía en el pasado a la Diócesis del Este según la división dada por el Imperio Romano, y más tarde a partir del siglo VII, con la conquista árabe, se convirtió en la provincia de Bilad Al-Sham. Durante los años de la migración (hasta el fin de la Primera Guerra Mundial) los países actuales no existían y sus territorios estuvieron bajo la gestión del Imperio Otomano durante cuatro siglos (Martínez Assad, (2015) “Confabulario: 1945: Relaciones México-Líbano y los inmigrantes libaneses”. *El Universal*. Recuperado de: <http://confabulario.eluniversal.com.mx/1945-relaciones-mexico-libano-y-los-inmigrantes-libaneses/>). Con las definiciones de fronteras en el Levante y con ello el nacimiento de Siria y Líbano como estados nacionales modernos la diferenciación entre sirios y libaneses -particularmente por cuestiones políticas- tendrá una repercusión en la comunidad sirio-libanesa de México, aspecto que no se contempla en este trabajo. El apelativo “sirio-libanés” que utilizamos se refiere a los inmigrantes o su progenie sin hacer distinción de nación y únicamente para señalar su perfil étnico al interior de la comunidad ortodoxa antioquena.

sobre los que arribaron de zonas pertenecientes a territorio sirio, destacándose la procedencia de Beirut. Después, en los registros aparecen lugares como Monte Líbano, señalando que la fecha de entrada al país de la mayoría de quienes se registraron así es anterior a 1923. Le siguen ciudades como Trípoli, Zgharta y el resto de diversas localidades libanesas, como Zahle, Duma, Bratroum, Bekaa, Akkar que bien podrían ser la misma en muchas ocasiones pero cuyo nombre original fue alterado por quienes escribían las fichas de registro.

Los inicios de los inmigrantes sirio libaneses en México fueron modestos y los “turcos” empezaron a laborar como sencillos comerciantes, al igual que en todos los otros países de América Latina a donde se establecieron. Las comunidades libanesas de Puebla, Yucatán y la Ciudad de México fueron de las primeras en formarse siendo sus integrantes parte de la primera generación de turcos o libaneses que llegaron al país con la intención y capital para crear una empresa. Debido al éxito, pronto se vieron integradas a la élite local en la que en ambos estados, durante el porfiriato, poco interactuaron con la sociedad mexicana. Ramírez (1994) señala que la comunidad libanesa en Puebla, pero principalmente en Yucatán, conformaron una minoría endogámica. En ambos lugares, mantuvieron relaciones con la sociedad mexicana, sobre todo de índole económica; sin embargo, buscaron conservar sus costumbres casándose entre ellos, haciendo asociaciones culturales y económicas, así como resguardándose como comunidad (pp. 190-191).

Por otro lado, la inmigración libanesa a la Ciudad de México aumentó en los años veinte y a diferencia de las comunidades de Puebla o Yucatán, la de la capital fue de mayor cantidad y con pocos personajes notorios, aunque destacados. Su participación económica, si bien era importante y reconocida, estaba a la par de los empresarios de otras nacionalidades con mayor estatus social, como eran los franceses, alemanes o estadounidenses. Con el tiempo, gracias al arduo trabajo, a su solidaridad étnica y a sus redes de parentesco, muchos de ellos han podido acumular grandes fortunas, alcanzando una destacada visibilidad pública. Más aún, pese a su poco peso demográfico, los sirio-libaneses se han abierto brechas en varios de los sectores claves del poder económico y político. Particularmente en el caso de los libaneses, Martínez Assad señala que “su asimilación no ha sido un proceso sencillo, pero su versatilidad cultural, su vitalidad laboral y su estatuto de europeos honorarios les han ayudado a ganarse un espacio dentro de la sociedad mexicana” (Martínez Assad, como se citó en Agar Corbinos, 2009, p. 99).

Conviene hacer hincapié en el hecho de que la comunidad sirio libanesa se ha posicionado en los punteros empresariales, políticos y sociales del país, hecho que nos remitirá al factor de la clase o nicho social en el que la feligresía de la Iglesia Ortodoxa Antioquena se ha colocado y se ha desarrollado y que será un aspecto importante para ser considerado en nuestra exploración etnográfica. No obstante, ante el hecho del gran dinamismo en términos de movilidad política, económica y social de la colonia sirio-libanesa, la dimensión religiosa aparece, cierta y significativamente, con una visibilidad discreta. Los estudios sobre los sistemas religiosos que llegaron con los inmigrantes del Líbano y Siria a México no es tan abundante en comparación con la literatura sobre los aspectos ya mencionados sobre esta colonia árabe en el acontecer nacional.

Resulta evidente que el cristianismo ortodoxo antioqueno, como sistema religioso, hizo su arribo a México por medio de las olas de inmigración de los árabes del Levante. Como ya hemos apuntado, las diferentes olas migratorias respondieron a una serie de factores de índole político, económico y, desde luego, religioso, siendo desde este último del que destacamos la extrema pobreza de los cristianos como uno de los principales propulsores de la emigración, y el cual se debía a una severa lucha interna entre musulmanes y cristianos:

(...) que incitó a estos últimos a plantear reivindicaciones nacionalistas en 1857, mismas que fueron aplastadas. Esto llevó al gobierno otomano a concentrar a la población cristiana en el Monte Líbano, la zona más pobre y con menos tierras cultivables del Gran Líbano, reservando los puertos y las zonas feraces para los musulmanes [...] A lo anterior se sumó una prolongada inestabilidad política, provocada por el movimiento nacionalista libanés, que se mantuvo con vida promoviendo la liberación de toda la tierra libanesa del dominio turco. Por consiguiente, las primeras olas de inmigrantes estaban conformadas “en su mayoría [por] cristianos maronitas, greco-melkitas y algunos ortodoxos, procedentes del Mutassarifat... y de algunos puertos del Mediterráneo como Trípoli y el Batroum” (Ramírez, 1994, p. 177).

De esta manera, la entrada de los sirio-libaneses cristianos al país inició a partir de las últimas décadas del siglo XIX, y se acentuó durante el primer decenio del siglo xx. Tras la Revolución Mexicana, las nuevas condiciones políticas del país con la estabilización de la década de los años veinte atraería los flujos migratorios más significativos. Así, en 1878 es el año en el que se encuentra el primer registro de ingreso de un libanés al territorio nacional por el puerto de Veracruz que la tradición de la comunidad sirio-libanesa ha querido que sea el sacerdote maronita Boutros Raffoul (Martínez Assad, 2008-2009, p. 93) aunque otras fuentes señalan otros varios nombres como Antonio Freiha El-Bechelani, Yacoub Sauma Aoued,

Alexandre Attié o Kassam Selman (Zeraoui, 1997, p. 265) siendo por tanto un dato impreciso, aunque lo que se debe destacar es que se trata de personajes cristianos.

Liz Hamuti (Rein & Molina, 2012, p. 90) señala que los maronitas establecieron que sería su iglesia catedral de Nuestra Señora de Balvanera en el centro de la Ciudad de México, en la calle de Correo Mayor 65, durante la década de los veinte. En este periodo fue conformada la Iglesia Católica Maronita Antioquena, cuyo clero fue enviado por el patriarca desde Líbano, así como la Unión Maronita de México, en el que las mujeres y los comités de juventud realizaban servicios caritativos. Por su parte, Zeraoui (1997) afirma con respecto a los ortodoxos que “su entrada al país fue tardía. No fue sino hasta 1928 cuando comenzó a acelerarse el flujo migratorio de ortodoxos, llegando a su punto máximo en 1929, que registró 20.1% de inmigrantes de este credo” (p. 277).

Con respecto a las dinámicas de inserción en la sociedad receptora, las cuales irían configurando y matizando la identidad de los colectivos, para los libaneses el factor religioso operó como un elemento de inclusión en la sociedad receptora:

El hecho de que las formas de culto libanesas fueran similares a las del catolicismo facilitó su incorporación a la sociedad mexicana. Los principios y los ritos de maronitas, melquitas y griegos ortodoxos no sólo no se contraponían a los de la Iglesia Católica mexicana sino, por el contrario, se complementaban con ellos. Antes de que tuvieran sus propios templos, los libaneses adoptaron fácilmente los rituales locales, y en ocasiones especiales, utilizaron las iglesias católicas para realizar los servicios al estilo oriental. (Hamuti, 2012, p. 91)

#### **1.4 Síntesis histórica de la Comunidad Ortodoxa Antioquena de México**

Ciertamente, el cristianismo ortodoxo no es una religión de lo abstracto. La “Iglesia una, Santa, Católica y Apostólica” es tangible, existe en el tiempo y el espacio mundanos y se vive en parroquias de ladrillo y cemento. Por lo tanto, para explorar debidamente el proceso de relocalización de este sistema a partir de la experiencia religiosa vivida por sus feligreses a través de sus elementos de interacción, habremos de recorrer previamente los momentos principales de la historia de su establecimiento y desarrollo en el contexto anfitrión.

Los primeros registros de las actividades de atención pastoral para los ortodoxos antioquenos dan cuenta de su inicio en la Ciudad de México con sacerdotes procedentes de los Estados Unidos. Uno de los primeros misioneros fue el archimandrita Rafael Hawaweeny,

personaje de gran relevancia en la historia de la Iglesias Antioquena y Rusa en la Unión Americana. (Najim, sin fecha, pp. 45-47)<sup>6</sup> Durante esta temprana etapa las familias se reunían en sus casas a rezar y a convivir y, cuando eran visitados por sacerdotes antioquenos americanos, pedían permiso para utilizar templos católicos o anglicanos. Debemos destacar que en dicho periodo los servicios litúrgicos eran completamente celebrados en árabe y la presencia de fieles ajenos a la comunidad siro-libanesa fue nula.

En la capital mexicana, la misión fue iniciada oficialmente por el Rev. Padre Simón Issa hacia finales de la década de los treinta, “clérigo de origen palestino quien murió a la edad de 105 años [...] Antonio Chedraoui menciona que ‘era muy pobre y se dedicaba a elaborar quesos para sobrevivir’.” (Savarino et al., 2014, p. 424). Su labor fue continuada por los sacerdotes José Chalhub y Zacarías Antonio Zacarías. Cuando el obispo Samuel David de Toledo, Ohio, visitó México a finales de la década de los treinta, se llevó al padre Zacarías durante todo un año para darle una formación clerical básica.<sup>7</sup> En marzo de 1940 regresaron tanto el Obispo Samuel David como el señor Zacarías quien fue ordenado sacerdote en la catedral anglicana de San José de Gracia en la calle de Mesones, en el centro de la Ciudad de México. De esta manera, el padre

---

<sup>6</sup> En los Estados Unidos la atención pastoral de los ortodoxos antioquenos estaba a cargo de la Misión Siria de la Iglesia Rusa, fundada en 1892. En 1895 el obispo Nicolás llevó al archimandrita Rafael Hawaweeny de origen libanés quien se había formado en la Academia Teológica de Kazán, Rusia, para trabajar la pastoral de los fieles árabes. Mientras servía a su propia comunidad árabe, se acercó igualmente a los griegos y rusos en sus propias lenguas. Profundizó en la lengua inglesa y alentó a que se usara en los oficios de la iglesia y los programas educativos. Fue consagrado obispo de Brooklyn como vicario del arzobispo ruso. Fue el primer obispo ortodoxo de cualquier nacionalidad en ser consagrado en el continente americano. Falleció el 27 de febrero de 1915 y fue canonizado por la Iglesia Ortodoxa de América (Orthodox Church of America, O.C.A.) en marzo del año 2000 como San Rafael de Brooklyn. (Upson, 1997, pp. 137-138)

<sup>7</sup> El Obispo Samuel David era el titular de una diócesis de parroquias de feligresía siria que fue denominada Arquidiócesis Ortodoxa Antioquena de Toledo y dependencias, la cual funcionó como tal de la mitad de los años treinta a los tardíos cincuenta. Este periodo está marcado como caótico en la historia de la Iglesia Ortodoxa de Estados Unidos ya que después del colapso de la Misión de la Iglesia Rusa con la revolución bolchevique, algunas de las parroquias de feligresía antioquena que había organizado el obispo Rafael de Brooklyn quisieron seguir bajo la atención pastoral de la Iglesia rusa mientras que otras buscaron la guía del Patriarcado de Antioquía. El Sínodo del patriarcado antioqueno había elegido al archimandrita Anthony Bashir como arzobispo metropolitano de Nueva York y al archimandrita Samuel David como su obispo auxiliar. Las inconformidades con la elección condujeron a que el archimandrita Samuel David fuera consagrado obispo de Toledo por prelados de la Metrópolis rusa –como un intento de recuperar a los fieles árabes para la misma– en tanto que el archimandrita Bashir fue consagrado en Nueva York bajo la jurisdicción del patriarca de Antioquía por el Metropolitano Teodosio de Tiro y Sidón. Así Toledo y Nueva York permanecieron como arquidiócesis paralelas de feligresía antioquena. El obispo Samuel David fue excomulgado por el patriarcado antioqueno y readmitido a la comunión en 1941 permitiendo que su arquidiócesis formara parte del mismo patriarcado con el título mencionado. En 1975 el grupo de Toledo bajo la guía del nuevo arzobispo Michael Shaheen se alineó bajo la guía pastoral del metropolitano Philip Saliba de Nueva York formando la Arquidiócesis Ortodoxa Antioquena de Norteamérica. (*Metropolitan Samuel (David)—Canadian orthodox history project.* (s. f.). Recuperado 29 de marzo de 2021, de [http://orthodoxcanada.ca/Metropolitan\\_Samuel\\_\(David\)](http://orthodoxcanada.ca/Metropolitan_Samuel_(David)))

Zacarías asumió la responsabilidad de encabezar la comunidad de Ciudad de México con el cargo de exarca oficiando los servicios litúrgicos en el templo de La Soledad, la cual había sido la sede de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana dirigida por José Joaquín Pérez y Budar. (Savarino, et al., 2014, p. 424)

Bajo las órdenes del obispo Samuel y con la colaboración de las nacientes sociedades ortodoxas (de las que haremos mención más adelante) se adquirió en diciembre de 1943 un predio en la calle de Tuxpan en la Colonia Roma de la Ciudad de México, donado por la Sra. Juana Aboumrad. El terreno fue escriturado el 17 de marzo de 1944. La primera piedra se colocó el día 16 de diciembre de 1944 y a partir de diciembre de 1945 se comenzó a construir el primer templo ortodoxo en todo México por medio del comité pro-edificación bajo la presidencia del señor Amín Aboumrad. Los constructores fueron los señores Alexis, Víctor y Afif Mobayed. En 1945 se le da el número oficial a la iglesia, mismo que conserva hasta hoy: Tuxpan 30. La iglesia catedral fue consagrada por el obispo David con la asistencia del padre Zacarías y el padre George Patrides bajo el patronazgo de san Jorge el 14 de septiembre de 1947, fecha a partir de la cual se inició la celebración de los servicios religiosos. El padre Zacarías, quien fuera el exarca y párroco, atendía a una feligresía conformada casi en su totalidad por las familias sirio-libanesas, así como por fieles de otras etnias ortodoxas, siendo los griegos los más numerosos. Poco tiempo después se construyó en el mismo terreno el Centro Social Ortodoxo “con lo cual se logró unificar a las familias ortodoxas no sólo en lo religioso sino también en lo social.” (Mayo de 1985) “La Comunidad Ortodoxa de México. El día de San Jorge se celebró solemne misa y el banquete tradicional” *Al Gurbal*, “*La Criba*” *Publicación Mexicano-Árabe e internacional*. pp. 49-51. Disponible en: <http://www.centrolibanes.org.mx/Al-Gurbal/inicio.html>).

En 1959 llegó a México el archimandrita español Pablo de Ballester en calidad de vicario del arzobispo griego de Norteamérica del Patriarcado de Constantinopla para atender a la feligresía griega de México, América Central, el Caribe, Bahamas, Venezuela, Colombia y Ecuador. Concelebró los servicios litúrgicos en la misma catedral de san Jorge con el clero antioqueno hasta que en 1969 fue construida la catedral de Santa Sofía en la calle de Agua Caliente, en la colonia Lomas Hipódromo en Naucalpan, Estado de México, para la feligresía griega, convirtiéndose en el segundo templo ortodoxo del país.<sup>8</sup> En 1970 fue consagrado y

---

<sup>8</sup> Actualmente, existen en México cinco jurisdicciones ortodoxas canónicas las cuales mencionamos en orden de establecimiento oficial: Arquidiócesis de México, Venezuela, América Central, e Islas del Mar Caribe del

nombrado obispo para los países citados, con el título de obispo de Nacianzo,<sup>9</sup> bajo la jurisdicción de la arquidiócesis griega de Norteamérica. Murió trágicamente asesinado el 31 de enero de 1984. Su labor pastoral, académica y de difusión dejó una profunda huella en la memoria de la colectividad ortodoxa en general y del ámbito académico e intelectual de la Ciudad de México donde llegó a ser muy conocido. (Savarino, et al., 2014, pp. 427-428)

Por su parte en la comunidad ortodoxa antioqueña, el padre Zacarías falleció en julio de 1963. Así, en septiembre de 1966 el sínodo conformó un vicariato con sede en la Ciudad de México para Centroamérica, Venezuela, Colombia e Islas del Caribe, países en los que la presencia de familias migrantes de Siria, Líbano y Palestina había conducido a la conformación de comunidades de feligreses antioqueños.<sup>10</sup> En diciembre de ese mismo año llegó el obispo Antonio Chedraoui Tannous con el título de obispo de Cesarea siendo así el primer obispo ortodoxo designado propiamente para México.<sup>11</sup> El obispo Antonio de inmediato reorganizó a la feligresía ortodoxa y, con el paso del tiempo, se habría de convertir en un líder de opinión de la comunidad no sólo ortodoxa, sino en un portavoz de la comunidad sirio-libanesa y de las comunidades árabes en general en la esfera pública del país. Por su invitación, en agosto de 1985, su Beatitud el Patriarca Ignacio IV (Hazim) realizó la que fue la primera visita de un patriarca ortodoxo a tierras mexicanas, incluyendo en su agenda una visita a la Basílica de

---

Patriarcado Ortodoxo Griego de Antioquía y todo el Oriente, Sacro Arzobispado Ortodoxo Griego de México del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, Representación del Patriarcado de Moscú en América del Norte, Arquidiócesis de México de la Iglesia Ortodoxa de América (Orthodox Church of America, OCA) y Diócesis Occidental de América del Norte de la Iglesia Ortodoxa Rusa del Extranjero/Patriarcado de Moscú. Cabe mencionar a la comunidad no-calcedoniana de la Iglesia Copta Ortodoxa de Santa María y San Marcos en Tlayacapan, en el estado de Morelos bajo la Arquidiócesis Copta Ortodoxa de Norteamérica. (Savarino, et al., 2014, p. 423)

<sup>9</sup> En las Iglesias Ortodoxas, cuando un obispo no tiene una diócesis contemporánea asignada se le confiere el título de alguna diócesis histórica dentro de los territorios que canónicamente se hayan establecido en su patriarcado.

<sup>10</sup> Las mayores concentraciones de ortodoxos antioqueños fuera de México se dieron en Honduras, Venezuela, Trinidad, República Dominicana, Islas de Martinica, Islas de Guadalupe, Haití y Puerto Rico. En 1997 el vicariato contaba con aproximadamente con unos 70,000 feligreses dispersados en estos países, teniendo en la República Mexicana alrededor de 15,000, según los datos dados a conocer por el mismo vicariato en esa época. (Upson, 1997, p. 140)

<sup>11</sup> Antonio Chedraoui Tannous nació en la Ciudad de Trípoli, Líbano, el 17 de enero de 1932. Realizó sus estudios, hasta el Bachillerato en Líbano; y posteriormente, en la Universidad de Atenas, Grecia, los de Licenciatura en Teología y Filosofía. El 20 de julio de 1952 fue ordenado diácono y sacerdote el 29 de agosto de 1958. Entre los diversos puestos que ha ocupado: secretario particular del Arzobispo de Trípoli y Presidente del Juzgado Espiritual, desde 1957 hasta 1959. Fue superior de un monasterio y secretario particular del patriarca de 1959 a 1962. Publicó una revista religiosa de 1962 hasta 1966 y, al mismo tiempo, fue vicario general del Arzobispado de Monte Líbano y presidente del Juzgado Espiritual. (Antonio Chedraoui. (2020). En *Wikipedia, la enciclopedia libre*. [https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Antonio\\_Chedraoui&oldid=130149079](https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Antonio_Chedraoui&oldid=130149079))

Guadalupe (Agosto-Septiembre de 1985), “El máximo dignatario de la Iglesia Antioqueña y todo el Oriente, su Beatitud el Patriarca Ignacio IV visitó México” *Al Gurbal, “La Criba” Publicación Mexicano-Árabe e internacional*, pp. 35-39. Disponible en: <http://www.centrolibanes.org.mx/Al-Gurbal/inicio.html>).

Como ya hemos mencionado, por ser uno de los estados del país donde se dio una de las mayores concentraciones de inmigrantes libaneses, Yucatán fue el segundo estado en el que se edificó un templo ortodoxo antioqueno, y desde luego como dependencia del ya establecido vicariato.<sup>12</sup> El 10 de noviembre de 1991 la misión en Mérida fue puesta en marcha con la celebración de la Divina Liturgia, en la capilla del asilo de ancianos “Brunet Celarain”, celebrada por el obispo Chedraoui y el padre Cosme Andrade, quien ha sido el primer sacerdote mexicano sin origen sirio-libanés que se integró a la comunidad antioquena. El Sr. Jacobo Xacur Eljure fue quien donó el predio para la construcción de un templo. La ayuda de las colectas organizadas por las Damas Ortodoxas de San Jorge fue de gran apoyo. De esta forma, el 5 de junio de 1994 la iglesia, bajo el patronazgo de la Dormición de la Madre de Dios, fue consagrada por el obispo Chedraoui contando con la concelebración del padre Cosme, siendo este último nombrado párroco para la comunidad antioquena de Mérida y Yucatán en general. (*La Iglesia Ortodoxa Antioqueña en Mérida* (s.f.). Recuperado el 3 de septiembre de 2020 de: <http://www.ortodoxosyucatan.org/>)

El registro constitutivo como asociación religiosa (No. SGAR/4/93) ante la Secretaría de Gobernación fue otorgado con fecha del 19 de febrero de 1993. Fue en 1996 que el sínodo del patriarcado elevó al obispo Chedraoui al rango de arzobispo metropolitano y con ello el vicariato se convirtió en la Arquidiócesis Ortodoxa Antioquena de México, Venezuela, América Central e Islas del Mar Caribe, que con sede en la Ciudad de México pasaría a ser una de las cuatro arquidiócesis ortodoxas antioqueñas de América Latina.<sup>13</sup> De esta manera, la labor del jerarca

---

<sup>12</sup> Las comunidades libanesas se conformaron en muchas de las entidades federativas del país, pero se ubican las mayores concentraciones en Veracruz, Yucatán, Puebla y la parte norte del país, principalmente en los estados de Baja California, Nuevo León, Sinaloa, Chihuahua, Coahuila y Durango, así como la ciudad de Tampico y Guadalajara, las que serían comunidades incluso más grandes que la de la Ciudad de México. (Ramírez, 1994b, pp. 457-459; Upson, 1997, pp.140-141)

<sup>13</sup> En América Latina existen tres arquidiócesis aparte de la de México del patriarcado antioqueno: Arquidiócesis de São Paulo y todo Brasil, Arquidiócesis de Santiago y todo Chile y Arquidiócesis de Buenos Aires y toda la Argentina. Las cuatro arquidiócesis fueron establecidas relativamente por los mismos años. (*Iglesia Ortodoxa Antioquena*. (s. f.). Recuperado 29 de marzo de 2021, de [http://www.iglesiaortodoxa.org.mx/Categorias/Patriarcado\\_antioquia](http://www.iglesiaortodoxa.org.mx/Categorias/Patriarcado_antioquia))

continuaría para consolidar la arquidiócesis. Por ello, el tercer templo ortodoxo antioqueno en ser consagrado, el 24 de febrero de 2005, fue la capilla del Monasterio de San Antonio el Grande localizado en la localidad “El Xhitey” en el municipio de Jilotepec, Estado de México. Este recinto fue construido gracias a las generosas donaciones de la comunidad en una propiedad donada por el propio arzobispo Antonio. De esta manera, dentro del marco de la consagración de la capilla del monasterio, del 21 al 26 de febrero de 2005, se realizó la primera reunión del clero de la arquidiócesis que con once clérigos participantes se contaba tanto con sacerdotes árabes como con mexicanos conversos. Podemos agregar que desde su fundación el monasterio ha atravesado por diferentes etapas y albergado aspirantes a la vida religiosa, y a monjes y monjas de diferentes nacionalidades (griegos, rusos, sirios, libaneses, y hasta una neozelandesa) siendo su actual abad el archimandrita Andrés Marcos, originario de Latakia, Siria, y quien llegó a México en 2008. (*Monasterio de San Antonio el Grande* (s.f.). Recuperado el 4 de septiembre de 2020 de: [http://iglesiaortodoxa.org.mx/informacion/?page\\_id=142](http://iglesiaortodoxa.org.mx/informacion/?page_id=142))<sup>14</sup>

El 17 de enero de 2006 fue colocada la primera piedra del proyecto arquitectónico y eclesial más importante que la arquidiócesis antioquena había tenido desde sus inicios, el cual sería realizado hasta su terminación por el Arq. Jorge Trad Aboumrad y el Ing. José Josef. El arzobispo Chedraoui, acompañado por destacadas personalidades del ámbito político, en el marco de la celebración de su onomástico y cumpleaños setenta y cuatro, bendijo la piedra angular de la catedral de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo en el fraccionamiento “Bosque Real” en el municipio de Huixquilucan en el Estado de México. Sería hasta el 21 de enero de 2011 cuando el templo, aún sin terminar, fuese consagrado por el prelado que en dicha ocasión invitó a varios arzobispos del trono antioqueno y a varios jefes de las iglesias rusas. La catedral abrió sus puertas al culto el 11 de octubre del mismo año, siendo nombrado como su rector el archimandrita Andrés Marcos, quien ha fungido hasta la fecha como abad del monasterio de San Antonio en Jilotepec. (“Colocación de la primera piedra de la catedral de San

---

<sup>14</sup> La arquidiócesis se ha conformado por parroquias localizadas en los varios países que comprenden su jurisdicción. A la fecha, a parte de las comunidades mencionadas hasta ahora, encontramos además en su directorio: La Misión de San Inocencio en Tijuana, México; la Iglesia de San Antonio Abad en Caracas y la Iglesia de San Jorge en Valencia, Venezuela; la Iglesia de San Juan Bautista en San Pedro Sula, Honduras; la Iglesia de San Jorge en San José, Puerto Rico y la Misión de Islas Guadalupe y Martinica. (*Iglesia Ortodoxa Antioquena*. (s. f.). Recuperado 29 de marzo de 2021, de <http://www.iglesiaortodoxa.org.mx/Categorias/Mexico>)

Pedro y San Pablo”. *Iglesia Ortodoxa Antioquena*. (s. f.). Recuperado 24 de marzo de 2021, de <http://iglesiaortodoxa.org.mx/informacion/2006/01/colocacion-de-la-primera-piedra-de-la-catedral-de-san-pedro-y-san-pablo/>)

Dado que con el tiempo se comenzó a tener necesidad de asistencia en la dirección episcopal particularmente para Venezuela, donde la inmigración reciente principalmente de Siria había sido notable, esto condujo a que el sínodo eligiera el 23 de junio de 2011 al archimandrita Ignacio Samaán como obispo auxiliar de la arquidiócesis con sede en Caracas, Venezuela. Su ordenación episcopal tuvo lugar en la catedral del *Mariamieh*, la sede patriarcal de Damasco, el 10 de julio de 2011, otorgándosele el título de obispo de Cesarea. El obispo Samaán había venido trabajando en el marco de su labor pastoral en calidad de vicario arzobispal y decano de la catedral de San Jorge desde 1998, año de su llegada a México, siendo recién egresado del Instituto de San Juan de Damasco.<sup>15</sup>

A raíz de la partida de Mons. Samaán a Venezuela, el arzobispo Chedraoui requirió de la presencia de otro clérigo que lo apoyara en la sede metropolitana, razón por la que hizo su llegada el verano de 2011 el Rev. Archimandrita Fadi Rabbat, de nacionalidad libanesa quien como doctor en derecho civil y canónico, había venido trabajando en la arquidiócesis de Tiro y Sidón en calidad de juez de la corte eclesiástica. A partir de 2012 asumió la rectoría de la catedral de San Jorge, teniendo a su cargo la dirección espiritual de la Juventud Ortodoxa de México. (*Rt. Rev. Archimandrite fadi rabbat*. (s. f.). Recuperado 24 de marzo de 2021, de <https://www.stgeorge-elpaso.org/rtrevarchimandritefadirabbat.html>)<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Mons. Ignacio Samaán nació el 10 de mayo de 1975 en la ciudad de Damasco, Siria. En 1996 estudió la licenciatura en Ciencias Farmacéuticas en la Universidad de Damasco; posteriormente, la licenciatura en Teología del Instituto de San Juan Damasceno, Universidad de Balamand, Líbano, en el 2001. Fue director del Coro de Música Sacra Bizantina de dicha institución, durante los años 1997-2000. Asimismo, realizó algunos estudios en el Departamento de Liturgia de la Universidad de Tesalónica, Grecia. Recibió el diaconado el 20 de diciembre del 1999 por mano de su Beatitud Ignacio IV, Patriarca de Antioquía y todo el Oriente; el 12 de septiembre de 2001, recibió la ordenación sacerdotal, junto con el nombramiento de archimandrita. (“Elección de obispo auxiliar” *Iglesia Ortodoxa Antioquena*. (s. f.). Recuperado 24 de marzo de 2021, de <http://iglesiaortodoxa.org.mx/informacion/2011/06/eleccion-de-obispo-auxiliar/>)

<sup>16</sup> Durante los años que trabajo como canciller de la arquidiócesis y decano de la catedral de San Jorge, el archimandrita Fadi Rabbat se caracterizó por su movilidad en un ámbito en el que hasta entonces no había incursionado ningún clérigo antioqueno; el académico. Teniendo una formación doctoral en derecho y derecho canónico fue profesor de asignatura en el Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana (2016-2018). Además se dio a la tarea de impartir conferencias sobre diversos temas, entre ellos patrística oriental, iconografía bizantina y derechos humanos, en eventos de la Universidad Pontificia de México y la Facultad de Derecho de la UNAM. Recibió tres doctorados *Honoris Causae* de instituciones mexicanas: Universidad Instituto Americano Cultural, Organización Mundial de los Abogados e Instituto Mexicano de Líderes de Excelencia. Fue miembro del

Habiendo conducido a su grey de manera notable, el arzobispo Chedraoui falleció el 14 de junio de 2017 a la edad de ochenta y cinco años debido al cáncer de pulmón. Sus exequias, que duraron tres días, se celebraron en la catedral de San Pedro y San Pablo y contaron con la nutrida asistencia de personalidades de varios medios del acontecer nacional, incluyendo al presidente en turno, el Lic. Enrique Peña Nieto. Ante esta situación, el sínodo designó a Mons. Rabbat como vicario patriarcal interino para México y Centroamérica, mientras que el obispo Samaán lo fue para Venezuela y el Caribe. (“Murió Antonio Chedraoui, líder de la iglesia ortodoxa”. *Milenio*, 14 de junio de 2017. Recuperado 25 de marzo de 2021, de <https://www.milenio.com/politica/murio-antonio-chedraoui-lider-iglesia-ortodoxa>)

El 4 de octubre de 2017 el sínodo antioqueño eligió a Mons. Samaán como el nuevo arzobispo metropolitano. Su entronización ocurrida el 4 de noviembre del mismo año se realizó en la marco de la visita de su Beatitud el patriarca Juan X (Yazigi), siendo la segunda visita patriarcal desde 1985. Participaron de la celebración los jerarcas antioqueños: el arzobispo Sergio Abad (Chile), arzobispo Siluán Muci (Argentina), el arzobispo Alejo de la Iglesia Ortodoxa en América (México) el Obispo Basilio Issa (en representación de la arquidiócesis de América del Norte), el obispo Romanos Daoud (en representación de la arquidiócesis de Brasil), así como la presencia del Cardenal Norberto Rivera de la Iglesia Católica Apostólica Romana de México y Mons. Georges Saad Abi Younes obispo de la Eparquía Maronita de México. Posterior a la Divina Liturgia patriarcal en la catedral de San Pedro y San Pablo, el domingo 5 de noviembre, el Centro Libanés ofreció un banquete en honor del patriarca, al cual asistió el Secretario de Hacienda y Crédito Público José Antonio Meade Kuribeña en representación del presidente Peña Nieto. (*Iglesia Ortodoxa Antioquena*. (s. f.). Recuperado 25 de marzo de 2021, de <http://www.iglesiaortodoxa.org.mx/Categorias/Memorias>).

---

Consejo Nacional de Defensa de México, de la Asociación Nacional de Doctores en Derecho de México y del Consejo Nacional de la Sociedad Jurídica Mexicano-Libanesa “Al Muhami”. Al interior de la arquidiócesis, el padre Rabbat se desempeñó como decano de la Facultad de Ciencias Bíblicas de la Universidad Rafael Ayau de Guatemala. Fue candidato a suceder a Mons. Chedraoui en 2017, pero al resultar electo el obispo Samaán, el arzobispo de la arquidiócesis antioqueña de Norteamérica, Mons. Joseph Zehloui lo invitó a unirse a su jurisdicción, siendo nombrado decano de Antiochian House of Studies, institución de formación teológica de dicha arquidiócesis. (*Rt. Rev. Archimandrite fadi rabbat*. (s. f.). Recuperado 25 de marzo de 2021, de <https://www.stgeorge-el-paso.org/rtrevarchimandritefadirabbat.html>).

## **Capítulo Segundo**

### **Estudios en las Ciencias Sociales sobre los procesos de movilidad y trasplante de las diásporas ortodoxas**

#### **Introducción**

Los trabajos académicos revisados en este capítulo han sido elaborados por científicos sociales, -principalmente sociólogos- algunos con estudios en teología ortodoxa, en los que se presenta y analiza a la Ortodoxia como un sistema religioso trasplantado a los territorios receptores, y por tanto establecida en dichos contextos desde el “modelo inmigrante”, lo cual tiene más en común –como vamos a ver- con las interpretaciones sociológicas y las categorías culturales que con la eclesiología propia del pensamiento teológico de la Iglesia Ortodoxa. Dado que el estudio de las diásporas ha ocupado en un principio la atención de los teólogos, siendo dentro de los lineamientos de la reflexión eclesiológica y misionológica en las que los trabajos de las diferentes jurisdicciones se han realizado, establecemos que nuestra investigación contempla exclusivamente los trabajos realizados por científicos sociales, dejando de lado las investigaciones de carácter teológico, circunscribiéndonos a las investigaciones empíricas que se hayan elaborado desde el marco teórico-metodológico de las ciencias sociales.

Así pues, hemos elaborado el estado del arte de nuestra investigación en tres secciones: a) con una presentación sobre el lugar que la Ortodoxia en tanto sistema religioso ha ocupado en las ciencias sociales, lo cual visibiliza la reflexión epistemológica y metodológica disponible; b) la revisión de los trabajos realizados sobre las diversas diásporas de las Iglesias Ortodoxas en los países occidentales y sus dinámicas y procesos de trasplante e integración en los territorios anfitriones y c) las investigaciones que tratan específicamente de la relocalización del Ortodoxia Antioquena.

#### **2.1 El Cristianismo Ortodoxo en los estudios de Ciencias Sociales**

En una primera instancia, pareciera que el cristianismo ortodoxo no ha sido un tema central de interés académico en la teoría social occidental. Los grandes pensadores sociales

parecen haberlo ignorado o lo han abordado sólo tangencialmente, generalmente como un caso de desviación esencial del cristianismo occidental. Por el contrario, el protestantismo y el catolicismo romano se han examinado mucho más sistemáticamente a este respecto; considérese, por ejemplo, los estudios relacionados con el surgimiento de la modernidad occidental y sus señaladas raíces religiosas cristianas occidentales.

El décimo número de la *Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums* ofrece una valiosa descripción de cómo el cristianismo oriental llegó a ser examinado en el marco de la teoría social occidental. Contiene la contribución del profesor Chris Hann.<sup>1</sup> Como antropólogo social, Hann (2011) en este trabajo básicamente cuestiona los puntos de vista esencialistas, que hacen teorías que lo abarcan todo a partir de datos limitados y evidencia circunstancial. A partir de ello expone muchos de los sesgos fundamentales que caracterizan la teorización occidental con respecto al cristianismo oriental. Basándose en la investigación etnográfica y antropológica social sobre los diversos “cristianismos orientales”, muestra la complejidad de los temas involucrados y defiende, por un lado, la superación en la teoría social occidental y, por otro lado, por una mayor interdisciplinariedad, enfoques comparativos tanto del cristianismo oriental como occidental (pp. 6-8).

Hann (2011, pp. 12-15) se concentró en el trabajo de Max Weber dada su enorme influencia en las ciencias sociales occidentales. A continuación, señala los intentos recientes de modificar y ampliar las ideas de Weber con respecto al protestantismo y al catolicismo como los productos cristianos más importantes del mundo. Se hace hincapié en el descuido a las grandes comunidades cristianas orientales, en parte porque las del bloque socialista fueron inaccesibles durante mucho tiempo. Weber presentó una comparación triangular, argumentando que, mientras que el “criterio de última instancia” en el caso de los luteranos eran las Sagradas Escrituras, y para los católicos romanos era el Papa en Roma, para la Iglesia griega era “la comunidad de la iglesia unida en el amor”. Esta iglesia, según Weber, no estaba amenazada por el sectarismo sino más bien saturada, en gran medida, de un misticismo clásico muy específico: “Vive en la Iglesia Ortodoxa una mística específica basada en la fe inolvidable de Oriente de que el amor fraterno y la caridad, esas relaciones humanas especiales, que las grandes religiones de salvación han transfigurado (y que parecen tan frías entre nosotros), que estas relaciones forman un camino no

---

<sup>1</sup> Director fundador del Instituto Max Planck de Antropología Social en Halle. Este texto se remonta a una conferencia impartida en el Max-Weber-Kolleg de la Universidad de Erfurt el 29 de noviembre de 2010.

solo hacia algunos efectos sociales que son completamente incidentales, sino hacia el conocimiento del significado del mundo, hacia una relación mística con Dios” (Weber, 1973, pp. 144-145).

Hann (2011, pp. 19-20) señala que Weber parece haber prestado poca atención a la teología oriental. Al igual que con el catolicismo, despreciaba todo lo que se apartara de las normas del protestantismo moderno. Por tanto, el cristianismo oriental permanece atascado en antiguos estereotipos. El mayor grado de continuidad doctrinal y conservadurismo en las Iglesias orientales es irrefutable. Las Iglesias ortodoxas también se han expandido en los últimos siglos pero no se han convertido en “sectas globales”, es decir, asociaciones voluntarias de creyentes, en la forma en que el catolicismo y el protestantismo compiten globalmente. La Ortodoxia ha seguido siendo, en mayor medida, una cuestión de derecho de nacimiento; se ha establecido en Norteamérica y Australia en forma nacional (griega, serbia, rusa, etc.) más que en forma transnacional.

En buena parte de este trabajo Hann (2011, pp. 21-24) da la impresión de sostener que “ortopraxia” podría ser un término más apropiado que “ortodoxia”, dada la prominencia del ritual y la práctica se ve mejor como el artefacto combinado para los métodos etnográficos y enfoques teóricos. Así, aunque esta corriente del cristianismo puede llevar el nombre de Ortodoxia, al enfatizar la ejecución de rituales y temas como iconografía, monaquismo carismático y exorcismo, algunos de estos relatos antropológicos implican que la ortopraxia sería más apropiada; y que los cristianos orientales son, de alguna manera, diferentes de los occidentales en este aspecto, tal como Weber y los miembros de su panel acordaron hace un siglo. Sin embargo, Hann apunta que el propio Weber, tuvo cuidado de establecer distinciones dentro de Occidente. Para él, los rituales y la teología de los católicos romanos, ya sea en el Mediterráneo o entre los eslavos más allá del Elba, no diferían esencialmente del mundo mágico y politeísta de los pueblos primitivos. Este punto de vista ha sido criticado vigorosamente recientemente por los católicos romanos. Hann (2011, p. 12) cita el trabajo del jesuita Anthony Carroll, *Estudios en las Ciencias Sociales sobre los procesos de movilidad y trasplante de las diásporas ortodoxas* (2009) que ha enfatizado que los argumentos de Weber fueron distorsionados por una “metanarrativa” protestante. Según esta crítica, el análisis sociológico de Weber sobre el luteranismo y el calvinismo estuvo fuertemente influenciado por las corrientes teológicas protestantes liberales contemporáneas que desterraron la gracia de Dios del mundo

natural. El ritual fue excluido de la acción “racional” en favor del ascetismo del mundo interior, que a su vez proporcionó el supuesto vínculo con la búsqueda de la ganancia capitalista. El misticismo, en este relato, se equipara con la contemplación y pasividad del otro mundo. Asimismo, Carroll también aborda el trabajo reciente de Charles Taylor, *La era secular*, por ser el contribuyente católico más distinguido de los debates en curso sobre el lugar de la religión en el mundo moderno (Hann, 2011, p. 13). Cuando escribe sobre la historia de la cristiandad e incluso sobre el “cristianismo ortodoxo”, Taylor limita su visión a Occidente e ignora las tradiciones orientales que normalmente se caracterizan como ortodoxas. Por ello, el lector tiene la impresión de que la cristiandad oriental es un mundo radicalmente diferente.

En este punto, Hann (2011, p. 17) apunta que las críticas de Carroll contra Max Weber pueden reformularse fácilmente desde un punto de vista ortodoxo, dado que la Ortodoxia comparte con el catolicismo su noción de la persona humana como imagen de Dios y su integración de lo místico y lo contemplativo en la acción humana. El aspecto más importante aquí se refiere a la importancia de la teología para la interacción entre religión y transformación social. Se señala que Weber vio la teología trinitaria como una recaída del politeísmo, aunque tanto los cristianos orientales como los occidentales continúan entendiéndola como un avance por medio de la especificación intelectual de los Padres de la Iglesia acerca de la unicidad y unidad divinas (McMylor & Vorozhishcheva, 2007, p. 465).

Habremos de sostener la pertinencia de nuestra investigación con los argumentos de Hann (2011, pp. 18-23) que complementa su exposición haciendo una revisión de la literatura de algunos estudios antropológicos socioculturales recientes sobre las tradiciones ortodoxas orientales, pero señala, ante todo, que todavía este campo se halla en su infancia, y para cuyo desarrollo es importante ir más allá de los estudios de casos etnográficos y trabajar en estrecha colaboración con teólogos e historiadores de la Iglesia. De esta manera, la contribución de los antropólogos socioculturales sobre la comprensión de los cristianismos orientales ha sido hasta ahora claramente limitada. Se señala que numerosos trabajos tienden a destacar la ejecución superficial de los rituales en lugar de la reflexión sobre su significado. Por supuesto, es mucho más fácil observar la actuación ritual que acceder a los estados internos de los actores durante o después de sus actuaciones. La dilatada expansión del repertorio de antropología sociocultural para incluir a los cristianos orientales no va a resolver el problema básico de que el modelo de modernidad de las ciencias sociales dominante sigue privilegiando una rama de las llamadas

“religiones del mundo”; y más específicamente, las nociones de creencia e individualidad destacadas en los discursos de esa línea y sus ramificaciones, que no proporcionan necesariamente indicaciones precisas de las diferencias reales en el pensamiento y la conducta.

## **2.2 El Cristianismo Ortodoxo en sus procesos de relocalización: Movilidad, diásporas y dinámicas de adaptación.**

Resulta un hecho que la imagen más común del cristianismo ortodoxo en el panorama nacional en los países en los que ha hecho su inserción en calidad de religión extranjera, comienza por la de las comunidades de inmigrantes, de las parroquias y diócesis reunidas según el principio organizador de herencias y vínculos culturales, étnicos y lingüísticos. Los flujos de inmigrantes de Oriente Medio, Europa Central y Oriental han continuado a lo largo de las décadas, a veces representando olas de inmigración económica, otras representando olas de refugiados políticos que huían de regímenes totalitarios y conflictos bélicos. Esto hace que la pregunta de investigación particular a los trabajos reseñados y que se corresponde a la pregunta científica medular de nuestra investigación sea: ¿Cómo se da el proceso de integración y adaptación de las diásporas ortodoxas como sistema religioso de trasplante en los territorios anfitriones?

En el artículo *Orthodox (Eastern Christian) Churches in the United States at the Beginning of a New Millenium: Questions of Nature, Identity and Mission*, Alexei Krindatch (2002)<sup>2</sup> presenta resultados seleccionados de un estudio sobre veintidós Iglesias ortodoxas (que corresponden a la nomenclatura en inglés Eastern Orthodox and Oriental Orthodox) en los Estados Unidos.<sup>3</sup> Esta investigación es de índole cuantitativa, ya que los datos que se obtuvieron directamente de las sedes de diferentes Iglesias ortodoxas en América del Norte a través de visitas personales y entrevistando a los líderes de la iglesia, los obispos o los cancilleres. Su objetivo es mostrar el desarrollo de las veintidós jurisdicciones ortodoxas establecidas en los

---

<sup>2</sup> Alexei Krindatch es sociólogo de la religión y autor del *Atlas of American Orthodox Christian Monasteries* (2016), *Atlas of American Orthodox Christian Churches* (2011), *Geography of Religions in Russia* (1996). Realizó estudios de posgrado en el Instituto de Geografía de la Academia de Ciencias de Rusia (Moscú, Rusia) y el programa “Religión, Derechos Humanos y Libertad Religiosa” en la Universidad de Columbia (Nueva York, Estados Unidos).

<sup>3</sup> El término en inglés *Eastern Orthodox* designa a las iglesias en comunión con el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, en tanto que *Oriental Orthodox* alude a la familia de iglesias conocidas como Monofisitas o No-Calcedonianas, nomenclatura explicada en el capítulo primero.

Estados Unidos en el siglo XX por medio de un análisis en el que asienta premisas teóricas, expone las direcciones y señala los desafíos que las comunidades han enfrentado en dicho país como sistemas trasplantados a un contexto anfitrión.

La premisa inicial de Krindatch (2002, p. 534) resulta crucial desde una perspectiva sociológica, al asentar que la noción de “un Estado-una Iglesia” ha sido históricamente una característica principal del cristianismo oriental. Por tanto, cuando se habla de la Iglesia Ortodoxa, se hará referencia –ineludiblemente– al marcado perfil étnico e incluso nacionalista de las diversas jurisdicciones que la conforman. Al hacer su planteamiento investigativo, el autor señala que cuando se les pregunta a los cristianos ortodoxos sobre su afiliación religiosa, casi siempre agregan un calificativo étnico: ortodoxo griego, ortodoxo ruso, ortodoxo sirio, etc. En consecuencia, las jurisdicciones que tienen fieles en los Estados Unidos han organizado sus propias dependencias en América del Norte (primero, agrupándose en parroquias que luego se unieron en diócesis) con el propósito de atender las necesidades religiosas de las correspondientes comunidades étnicas de inmigrantes del Viejo Mundo: griegos, rusos, serbios, rumanos, armenios, coptos, etc. No deja lugar a dudas que para la primera generación de inmigrantes, estas jurisdicciones ortodoxas nacionales hubieran portado consigo una gran medida de orden y unidad como grupos étnicos que de otra manera habrían permanecido fragmentados y debilitados en un “crisol estadounidense de culturas”. De esta forma, la investigación de Kindratch (2002, p. 534) se presenta como una muestra de que la religión es un agente de cohesión en los movimientos de diásporas.

Cabe destacar que señala que para el año 2002, la mayoría de las jurisdicciones ortodoxas en los Estados Unidos todavía estaban relacionadas, o incluso directamente subordinadas, a los patriarcados de las iglesias “madres” en el Viejo Mundo. Por lo tanto, se podría definir la composición institucional y la estructura administrativa del cristianismo oriental en América “en capas”, ya que las redes de diócesis y parroquias pertenecientes a las jurisdicciones ortodoxas independientes coexisten y se superponen unas con otras en el mismo territorio. En este sentido, un aporte medular en el trabajo de Krindatch (2002, pp. 535-539) es la clasificación de los tipos de estructuras administrativas de jurisdicciones ortodoxas en Estados Unidos: 1) jurisdicciones ortodoxas que consisten en varias diócesis, cada una de las cuales está subordinada directamente a la sede de la Iglesia Madre en el extranjero y no tienen un solo centro de coordinación en los Estados Unidos; 2) Jurisdicciones ortodoxas que consisten en varias diócesis que (además de los

centros diocesanos) tienen una sede coordinadora estadounidense que a su vez está subordinada a la sede principal de la Iglesia Madre en el extranjero; 3) Jurisdicciones ortodoxas que consisten sólo en parroquias individuales cuyo centro coordinador estaba ubicado fuera de los Estados Unidos.

Como consecuencia de lo anterior, en lugar de ser iglesias al servicio del pueblo estadounidense, el propósito de cada jurisdicción ortodoxa era cuidar de “su gente”. Sus parroquias se han convertido en centros no sólo de la vida religiosa sino también social. Primero, sirvieron para atraer y consolidar inmigrantes recién llegados en determinadas áreas geográficas. En segundo lugar, sus funciones trascienden las necesidades religiosas e incluyen, por ejemplo, ayuda financiera para los necesitados pagada por los miembros más ricos de la comunidad étnica, ayuda para encontrar un primer trabajo y un lugar para vivir, asistencia legal, lecciones gratuitas de inglés, etc.

Kindratch (2002, pp. 557-559) señala en sus conclusiones que dos procesos contradictorios afectan la situación del cristianismo ortodoxo en América del Norte en el cambio de milenio. Por un lado, históricamente, las jurisdicciones ortodoxas en los Estados Unidos han mantenido el vínculo entre las identidades étnicas y denominacionales de una manera particularmente fuerte. Por otro lado, el lento pero inevitable proceso de integración de los cristianos ortodoxos en dicho país, y la proporción creciente (o incluso el dominio) entre sus miembros de la tercera y cuarta generaciones nacidas en Estados Unidos, combinado con un número creciente de angloamericanos conversos (principalmente debido a matrimonios mixtos) que fueron criados en diferentes tradiciones religiosas, han desafiado este vínculo. En consecuencia, hoy, incluso para los teólogos ortodoxos, el uso del término “diáspora” parece inadecuado y pernicioso cuando se usa en referencia a la Iglesia Ortodoxa en este país.

Vamos a ver que Maria Hämmerli<sup>4</sup> en su artículo *Orthodox diaspora? A sociological and theological problematisation of a stock phrase*, (2010) publicado en *International Journal for the Study of the Christian Church*, cuestiona la relevancia sociológica –sin prescindir del enfoque teológico– del concepto de “diáspora ortodoxa”. El encuadre medular de este trabajo se sostiene sobre la teoría de la diáspora de Robert Cohen (1997) en el ámbito de la sociología de las migraciones, con lo que la autora va a mostrar que las comunidades ortodoxas étnicamente

---

<sup>4</sup> Doctora en sociología de las religiones (centrada en las comunidades ortodoxas) y asistente de investigación en la Universidad de Neuchatel, Suiza. Sus principales intereses de investigación se encuentran en el área de religión, teología, migraciones, diáspora y sociología urbana.

diversas en Occidente generadas por diversos contextos migratorios, no logran consolidarse en una diáspora religiosa única, sobre todo porque la Ortodoxia, como sistema religioso, no opera como un coagulador de la conciencia y agencia entre las múltiples comunidades étnicas asentadas en un mismo territorio.

Hämmerli (2010, pp. 98-99) establece desde el inicio dos niveles de análisis. Primero, el término “diáspora ortodoxa” cubre una realidad sociológica e histórica: la migración de poblaciones ortodoxas a países en los que la Ortodoxia no está presente e incluso es aún desconocida como religión, la formación de diásporas nacionales en los países de acogida y el posible surgimiento de una diáspora religiosa más grande reunida en torno a la fe ortodoxa como característica común de estos migrantes étnicamente diversos. En segundo lugar, el término contiene una fuerte connotación teológica: originalmente es un concepto religioso surgido del judaísmo y que ha venido a ser utilizado en la reflexión teológica contemporánea de las Iglesias Ortodoxas para describir la estructura y la vida sacramental de sus instituciones religiosas fuera de sus territorios tradicionales, tocando por lo tanto los ámbitos de la eclesiología ortodoxa y la organización canónica. Justamente, la autora expone que la aplicación de las dos dimensiones, sociológica y teológica, para los propósitos de su investigación son necesarios ya que el contenido teológico resultará siempre imprescindible para la comprensión de la conformación y funcionamiento de su institucionalización social por tratarse de la estructura fundamental de un grupo religioso.

Hämmerli (2010, pp. 99-100) destaca que a pesar de que los sociólogos importaron el concepto de diáspora de la teología, la usaron poco en relación con las comunidades religiosas. Siguiendo a Cohen (1997, p. 189) argumenta que las religiones involucran a varias comunidades étnicas y tienden a extenderse universalmente y no a recrear una patria a la que se buscaría volver. Para él, las religiones son más bien proveedoras de “cemento adicional” en la formación de conciencia de la diáspora étnica-nacional. Por ello, la diáspora involucra dinámicas religiosas específicas; esto toca el sentido de identidad y comunidad (dilema de continuidad o cambio) y práctica ritual (reinterpretación de rituales en el nuevo contexto socio-religioso, negociación de estilos y tradiciones regionales, recorte de ciertos rituales. La autora examina el caso de las Iglesias ortodoxas a la luz de estas observaciones y basa su análisis sobre la comprensión de Cohen de la diáspora, lo que coloca al movimiento migratorio como uno no necesariamente vinculado con el elemento religioso.

El marco geográfico que trabaja la autora abarca varios países de Europa occidental: Francia, Reino Unido, Alemania, España e Italia, enfocándose en las principales comunidades ortodoxas de los mismos: griegos, rusos, rumanos y serbios, lo que hace que su investigación tenga un perfil panortodoxo bastante completo, ya que toma en cuenta su trasfondo histórico desde los siglos XV y XVII, así como las varias olas migratorias durante el siglo XX. Destaca que la Iglesia Ortodoxa jugó un papel central en la coagulación de las respectivas comunidades étnicas y, en muchos casos, asumió el papel que debe cumplir el Estado en la reunión de sus ciudadanos dispersos (Hämmerli, 2010, p. 100).

Una mirada más cercana a la organización de estas comunidades revela las características identificadas por Cohen (1997) como propias de una diáspora: primeramente, estas poblaciones fueron deslocalizadas principalmente debido a contextos desagradables. En segundo lugar, la unidad estructural de sus comunidades deriva de la creación de instituciones religiosas, centros culturales, escuelas en su lengua original y organizaciones de caridad. Estas instituciones son tanto la expresión de la existencia de una memoria colectiva sobre la patria como el escenario para su refuerzo, ya que constantemente reinventan la identidad nacional. En tercer lugar, la patria sigue siendo la referencia central, ya sea aspirando a volver a la tierra original o dirigiendo recursos económicos a la misma (Hämmerli, 2010, pp. 102-103)

Hämmerli (2010, p. 103) señala que a pesar de que las cuatro comunidades mencionadas con mentalidad diaspórica comparten la misma afiliación religiosa su colaboración en el campo religioso es todavía bastante escasa, y dada la variedad cultural y lingüística prefieren celebrar sus ritos en su lengua materna y de acuerdo a sus tradiciones locales. Así, se identifican fuertes vínculos de dependencia con las respectivas sedes eclesiásticas para preservar la identidad étnica en cada comunidad por separado. Paradójicamente, el cristianismo ortodoxo que profesan en común estas comunidades es el elemento que traza diferencias étnicas. Más aún, la relación que las comunidades ortodoxas mantienen con sus respectivas “Iglesias Madre” sigue siendo de dependencia absoluta, al haberse organizado en diócesis o arquidiócesis para Europa Occidental, pertenecientes a los tronos patriarcales respectivos.

Particularmente interesante es el cruce interdisciplinario entre sociología y teología que Hämmerli (2010, p. 104) realiza al sugerir que las personas en la diáspora tienden a distinguir entre lo que es esencialmente religioso y lo que es un complemento cultural. Este esfuerzo de discriminar entre religión y teología, por un lado, y etnia y cultura, por otro, es visible en el

trabajo de destacados teólogos de origen ruso que vivieron y publicaron en Francia y Estados Unidos. Marcaron no solo la forma en que se practicaba la Ortodoxia en Occidente, sino que ahora están teniendo un impacto importante en la teología ortodoxa contemporánea en el resto del mundo. De esta manera, algunos teólogos prefieren hablar de “difusión ortodoxa” o simplemente de “dispersión ortodoxa”. Aquí se destaca el trabajo de Grigorios Papatomas (1998), teólogo griego de París quien propone el término *egatáspora*, a quien la autora reconoce su creatividad al exponer la idea de dispersión de una población a la par de sugerir su implantación y adaptación en una nueva tierra. Dicha solución terminológica acuñada por un teólogo justa para la realidad sociológica de los ortodoxos en Occidente, respetuosa de la base eclesiológica de la Iglesia Ortodoxa. Sin embargo, en sus conclusiones Hämmerli (2010, pp. 113-114) establece que la Iglesia Ortodoxa en Occidente no ha alcanzado la etapa de “egatáspora”, ya que todavía se desenvuelve con un comportamiento diaspórico. De hecho, señala que tiene que pasar tiempo antes de que las Iglesias ortodoxas de Occidente alcancen la coherencia entre su realidad sociológica, tipos de conciencia, modos de organización y su eclesiología.

Otro análisis medular a los estudios de la forma en la que las diásporas ortodoxas han entrado y se han adaptado a los contextos anfitriones la encontramos en el artículo *The glocalizations of Eastern Orthodox Christianity* de Victor Roudometof (2013)<sup>5</sup> quien introduce la noción de glocalizaciones múltiples como un medio para analizar el registro histórico del cristianismo, sosteniendo que ésta son constitutivas del entrelazamiento entre religión y globalización histórica. El aporte que vamos a tomar en cuenta como referencia para nuestro marco teórico es que el concepto de globalización ofrece la oportunidad de abordar el problema de naturalizar la autoimagen occidental mediante el desarrollo de un enfoque sensible a la especificidad cultural. Este tema está directamente relacionado con el giro teórico de lo global a lo glocal. Roudometof (2013, pp. 227-228) señala que en lugar de destruir los mundos de vida locales y las estructuras y entornos locales tradicionales, la globalización está interactuando con ellos y, por lo tanto, todo el proceso se denomina con más precisión “glocalización”. Esta interacción entre lo global y lo local se ha expresado a través de la dialéctica de

---

<sup>5</sup> Victor Roudometof (Ph.D. Sociología y Estudios Culturales, Universidad de Pittsburgh, 1996) es profesor asociado del Departamento de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Chipre. En el pasado, ocupó cargos en la Universidad de Princeton, la Universidad de Washington y Lee y la Universidad de Miami (OH). Sus principales intereses de investigación incluyen la globalización, la sociología histórica, la sociología de la religión (ortodoxia oriental) y la sociología de la cultura.

desterritorialización y reterritorialización tomada de Scholte, (2000) para la que se desacoplan viejas formas de vínculos territoriales y se forjan nuevas formas de los mismos. Tal dialéctica se muestra de manera prominente tanto en las tendencias hacia una mayor orientación ecuménica como en la religión transnacional, y reconfigura la geografía religiosa del mundo a través de un mayor contacto intercultural.

De esta manera, el autor propone que se pueden observar cuatro formas concretas de glocalización: vernacularización, indigenización, nacionalización y transnacionalización. Cada uno de ellos ofrece diferentes combinaciones de religiosidad universal y particularismo local. Cada una representa una forma específica de mezclar la religión universal a lo largo de configuraciones humanas particulares (por ejemplo, imperio, etnia, Estado-nación y migración transnacional). Pero no son distintos simplemente por su especificidad histórica; son distintos porque cada uno de ellos ofrece un ordenamiento analítico discreto o una combinación de lo global y lo local. En otras palabras, cada uno de ellos ofrece un medio diferente para negociar y ordenar la mezcla global/local en formatos culturales estables y concretos. Se argumenta que la propia construcción de distintas tradiciones religiosas (cristianismo ortodoxo oriental y catolicismo romano) es una expresión de este proceso de manera más amplia.

La vernacularización combina el universalismo religioso con lenguas vernáculas específicas, que están dotadas de la capacidad de ofrecer comunicación con lo sagrado. Esta glocalización es ciertamente mucho más común en las culturas premodernas o prealfabetizadas, en las que el acceso a los textos sagrados era limitado y la eficacia religiosa podía vincularse a un lenguaje específico (Roudometof, 2013, p. 229). No es idéntica a la indigenización, la cual combina el universalismo religioso con el particularismo local al adoptar el ritual, la expresión y las jerarquías religiosas en los aspectos específicos de una etnia particular. Aunque los reinos y principados premodernos hacían uso regular de este proceso para reforzar la legitimidad de sus gobernantes, los lazos construidos a menudo perduraron mucho más allá de los regímenes o Estados específicos. Sin embargo, sería un error ver la indigenización como simplemente el resultado de los gobernantes locales que usan la religión de manera instrumental: en algunos casos, tal indigenización ha persistido durante siglos en ausencia de autoridad política. En tales formas de religiosidad, la pertenencia a un grupo es mucho más cerrada que en la vernacularización; si la vernacularización se ha asociado con imperios, la indigenización se ha asociado con la reproducción y supervivencia étnicas y culturales (Roudometof, 2013, pp. 230-231).

Por otra parte, la nacionalización es otra forma de mezclar la religión universal y el particularismo nacional local. Su principal diferencia con las formas anteriores es que la nación sirve como base para el reclamo de legitimidad de las instituciones religiosas. La nacionalización opera mediante el uso de la religión como una fuente potencial para la formación de la nación o el entrelazamiento entre la membresía confesional y las identidades nacionales modernas. Aunque las sociedades pueden volverse más seculares, el significado semiótico de la religión y su importancia para la expresión pública siguen siendo fundamentales para la vida nacional. Incluso dentro de Europa Occidental, la confesionalización implicó el establecimiento de una relación formal entre confesiones específicas y gobernantes territoriales. Como resultado, las personas pueden pertenecer a una iglesia sin ser necesariamente adherentes religiosos. A menudo, esto es fuente de considerables dificultades para los investigadores sociales que no pueden utilizar indicadores de participación religiosa como medidas válidas de la importancia de la religión. La diferencia entre indigenización y nacionalización se basa, en parte en la naturaleza cívica de la nación, según la cual las personas son ciudadanos activos que confieren legitimidad a la autoridad política y no son meros sujetos. Si bien, esto puede ser evidente para las naciones con una dimensión cívica prominente, la situación es mucho más compleja para las naciones que se unen en torno a una membresía étnica o culturalmente definida. En la medida en que las naciones se consideran idénticas a los grupos étnicos, se borra la distinción entre indigenización y nacionalización (Roudometof, 2013, pp. 229-231).

La transnacionalización es la otra cara de la nacionalización: la construcción global de los Estados-nación y la nacionalización de sus ciudadanos han creado necesariamente una categoría “residual” de “transnacionales” (es decir, todos aquellos que actualmente residen dentro de un Estado anfitrión pero que no son vistos como perteneciente a la nación anfitriona). En tal clasificación, la nacionalización religiosa se naturaliza y, por lo tanto, se deja poco estudiada. En contraste, la religión de los inmigrantes es, hasta el día de hoy, un tema de interés en la academia. La migración internacional ha ofrecido así el contexto académico en el que se hizo posible teorizar la relación entre las personas y la religión en un contexto transnacional (Casanova, 2001). En tales casos, el transnacionalismo religioso se describe a menudo como una religión que “se globaliza”. En los casos en los que los inmigrantes comparten la misma lengua vernácula o son miembros de una iglesia con una administración centralizada (como la Iglesia Católica), la propensión a ese patrón aumenta inevitablemente. Los migrantes participan en redes

religiosas multiétnicas que los conectan con sus correligionarios a nivel local y mundial. Su principal lealtad no es a su patria original sino a su comunidad religiosa global; la religión en este sentido ofrece un medio para la “trascendencia transnacional” de identidades y fronteras (Roudometof, 2013, pp. 230-231).

Tras esta revisión de los conceptos de glocalización, Roudometof (2013, p. 233) va a señalar que tanto el catolicismo romano como el cristianismo ortodoxo representan tradiciones religiosas que surgieron en el contexto de la vernaculación a largo plazo del cristianismo. En este sentido, estas tradiciones son en sí mismas el producto de combinaciones históricamente formadas de universalismo y particularismo. Además, varias formas de cristianismo han mostrado la tendencia histórica hacia la indigenización, mediante la cual los contornos del cristianismo universal se fusionaron con identidades locales, regionales o étnicas. Para ello, se mencionan varios ejemplos históricos que quedan fuera del espectro de nuestra revisión.

Roudometof (2013, pp. 238-239) cierra su estudio argumentando –basado en estudios de otros estudiosos de las diásporas ortodoxas– que la transnacionalización de la Ortodoxia surgió históricamente como consecuencia de la expansión de la misma en todo el mundo y más lejos de su corazón europeo y mesoriental original. Aunque rara vez se menciona como un ejemplo de religión transnacional, en el transcurso de los últimos dos siglos, cientos de miles de cristianos ortodoxos han emigrado fuera de su corazón histórico y hacia las sociedades inmigrantes de Australia, Canadá y Estados Unidos (FitzGerald, 2007; Krindatch, 2002). Este movimiento poblacional transoceánico contribuyó a la exportación del cristianismo ortodoxo a nuevos contextos sociales y culturales. El patrón predominante de la Ortodoxia es, por tanto, el transnacional pues ha sido la construcción de comunidades de inmigrantes en las que la Ortodoxia ofrece una fuente principal para mantener y reproducir la identidad étnico-nacional en entornos nuevos y culturalmente diferentes (Hämmerli, 2010).

Por su parte, Berit Thorbjørnsrud en su artículo *The Problem of the Orthodox Diaspora: The Orthodox Church between Nationalism, Transnationalism, and Universality* (2015)<sup>6</sup> analiza la situación de diáspora exponiéndola como el problema fundamental de la Ortodoxia fuera de

---

<sup>6</sup> Berit Thorbjørnsrud es maestra en antropología social y doctora en historia de la religión y profesora asociada de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Oslo. Su investigación se ha basado principalmente en grupos minoritarios cristianos en el Medio Oriente y en Noruega. Ha trabajado con la Iglesia Copta Ortodoxa en Egipto y se ha centrado en temas como la revitalización religiosa, el género religión y nacionalismo, líderes religiosos y poder.

sus lugares de origen, debido a que en la misma los cristianos ortodoxos no se unen como prescriben los cánones eclesiásticos, sino que tienden a establecer una relación de dependencia con sus iglesias de origen. En consecuencia, coexisten jurisdicciones paralelas en los territorios anfitriones, es decir, congregaciones pertenecientes a la Iglesia rusa, la serbia, etc., en un mismo territorio. En este sentido, el caso de Noruega se presenta como típico de la situación de las diásporas en general. A pesar de que los cánones que prohíben estrictamente “la existencia de estructuras eclesiásticas separadas en un solo lugar” (Meyendorff, 1983, p. 111), y la condena estricta del etnofletismo (organización según la etnia) (Binns, 2002, p. 185), la diáspora ortodoxa en todas partes tiende a este paralelismo jurisdiccional, que se reconoce como “el problema de la diáspora ortodoxa”, es generalmente deplorado por líderes eclesiásticos y teólogos de alto nivel, quienes insisten en que representa una anomalía eclesiológica, un escándalo, un pecado, o incluso una herejía (Ware, 2003, p. 189; Thorbjørnsrud, 2015, pp. 641-642).

Debemos considerar que el enfoque de la autora está orientado a analizar que las opciones de los ortodoxos de la diáspora se comprenden mejor en términos de sus necesidades transnacionales, es decir, su necesidad de establecerse en un nuevo país y, al mismo tiempo, permanecer en contacto con su país de origen, lo que va a indicar que las opciones jurisdiccionales de las personas no pueden explicarse únicamente en términos de nacionalismo. La mayoría de ellos son inmigrantes y refugiados de primera generación con necesidades específicas (Thorbjørnsrud, 2015, pp. 642-643).

Dado lo anterior, transferir la eclesiología ortodoxa a la diáspora ha resultado difícil justamente por esta situación. En este sentido, el autor señala que existe una idea generalizada de que el nacionalismo representa una situación particularmente grave en la Iglesia Ortodoxa por lo que el problema en la diáspora también se explica a menudo como una consecuencia del mismo. Conviene hacer hincapié en que Thorbjørnsrud (2015, pp. 640-642) nos proporciona, citando a teólogos ortodoxos contemporáneos, un enfoque medular para el análisis de esta tesis; el de la eclesiología ortodoxa el cual es principalmente místico: la Iglesia es considerada “un organismo sacramental” y las cuestiones relativas al “poder y la jurisdicción” se perciben como secundarias (Schmemmann, 1979, p. 206). Así, básicamente, la Iglesia se entiende como “una estructura no de poder, sino de presencia”, y su propósito es “hacer posible la realización” (Schmemmann, 1979, p. 207). “Ningún sistema jurídico será jamás completamente adecuado a esta realidad viva y orgánica”, según Meyendorff (1983, p. 111). Sólo se puede conocer a través de la experiencia y,

en consecuencia, la Iglesia nunca ha “proporcionado a sus fieles un sistema completo de legislación canónica” (Meyendorff, 1983, p. 111). Este organismo sacramental se organiza en torno a los obispos, siendo el episcopado el grado del sacerdocio que representa a Cristo. Así, la Iglesia Ortodoxa no tiene uno sino múltiples sedes, es decir, Iglesias locales que una vez más constan de múltiples diócesis, cada una de las cuales consta de múltiples congregaciones. Todas estas unidades manifiestan “el cuerpo de Cristo en su plenitud ya que este Cuerpo no se puede dividir: 'Donde está Jesucristo, allí está la Iglesia Católica’” (Meyendorff, 1983, p. 117)

Thorbjørnsrud (2015, pp. 645-647) destaca el perfil nacionalista de las Iglesias ortodoxas desde su base histórica al decir que el cristianismo ortodoxo evolucionó dentro de imperios multinacionales: primero dentro del Imperio cristiano bizantino y, a partir del siglo XV, en gran medida, dentro del Imperio musulmán otomano. Así, las Iglesias nacionales reemplazaron a los patriarcados previamente multinacionales excepto en Oriente Medio, y así, el concepto de Iglesia territorial a menudo se entrelazó, en la práctica, con la nueva ideología del nacionalismo. En un concilio convocado en 1870, la Iglesia Ortodoxa advirtió, sin embargo, contra el “nuevo y destructivo principio de nacionalidad” (Binns, 2002, p. 184). Se enfatizó la diferencia entre una iglesia local y una iglesia étnica, y el concilio condenó “la herejía del etnofiletismo”, es decir, “el establecimiento de iglesias particulares, aceptando miembros de las mismas nacionalidades y rechazando miembros de otras nacionalidades, siendo administrados por pastores de la misma nacionalidad”, y que puede implicar “una coexistencia de iglesias de la misma fe definidas a nivel nacional, pero independientes entre sí, en el mismo territorio” (Meyendorff, 1983, p. 141). Sin embargo, esto es precisamente lo que sucedió en la diáspora, que inicialmente surgió debido a eventos que hicieron extremadamente difícil para la Iglesia ortodoxa controlar la situación.

Con este análisis, Thorbjørnsrud (2015, pp. 651-652) trabaja desde cómo los laicos perciben el problema. Basándose en entrevistas con ortodoxos en Noruega, argumenta que deben tenerse en cuenta las necesidades transnacionales de los laicos. La mayoría son inmigrantes que luchan con el doble proceso de establecerse en un nuevo país sin dejar de estar en contacto con su país de origen. Argumenta que las instituciones religiosas pueden desempeñar un papel importante en tales procesos, y que el entrelazamiento de la religión y las identidades étnicas puede apoyar los esfuerzos de la gente por adaptarse. Sin embargo, la falta de unidad organizativa no significa que los laicos no estén preocupados por la pretensión de universalidad de la Iglesia Ortodoxa. Si bien, la unificación claramente no estaba en la mente de la mayoría de

los laicos, ya que a menudo expresaron su orgullo por la existencia de las congregaciones paralelas, que percibieron como un símbolo de “la universalidad de la Iglesia Ortodoxa”. Obviamente, muchos laicos no reconocen la diferencia entre la existencia de congregaciones paralelas dentro de una jurisdicción y la existencia de congregaciones que pertenecen a jurisdicciones paralelas. Por tanto, el concepto de problema en la diáspora carece de significado real para ellos. Más bien, insistirán en que el problema es lo que denominan “política de la iglesia”, es decir, disputas entre sacerdotes locales o entre líderes de alto nivel. Según el obispo Kallistos (Timothy) Ware (2003), se ha permitido que las lealtades nacionales dominen en la diáspora a expensas del principio de universalidad ortodoxa (p. 179).

Thorbjørnsrud enfatiza que ninguna de las seis congregaciones son solo clubes culturales: celebran las fiestas importantes y la liturgia con regularidad. Y aunque algunos de sus miembros pueden asistir más por razones sociales que espirituales, también es evidente que tal asistencia puede inspirar reflexiones espirituales. Cabe destacar que de sus entrevistados, muy pocos señalan cómo su participación los ha ido volviendo gradualmente religiosos. Más bien, manifiestan su necesidad de estar con “los suyos”, comunicarse en su propio idioma e interactuar de acuerdo con sus propias expectativas, lo cual involucra su propia forma de ser. Así, con respecto a la dimensión ritual, la autora señala que existen diferencias entre las Iglesias ortodoxas en términos de la frecuencia con la que se espera que las personas reciban la Comunión (Thorbjørnsrud, 2015, p. 657).

La cuestión del idioma también es importante. Las Iglesias utilizan diferentes lenguajes litúrgicos (eslavo eclesiástico, griego antiguo, rumano, noruego, etc.), y aunque lo que se diga sea lo mismo, la gente tiende a sentirse distanciada cuando no está familiarizada con el idioma. Sin embargo, hay tendencias a considerar ciertos idiomas litúrgicos como mejores que otros. El eslavo eclesiástico es, por ejemplo, visto por algunos como un idioma sagrado. Aunque esto no está de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia, la creencia permanece viva. Pero en general, a la gente le preocupa principalmente que la liturgia se celebre en el idioma más cercano a sus corazones y mentes. Asimismo, les preocupa preservar sus propias tradiciones, pero no quieren interferir con las tradiciones de otros. Para la mayoría, es claramente importante que todos los ortodoxos tengan el mismo derecho a mantener su versión distintiva, e igualmente buena, de la Ortodoxia (Thorbjørnsrud, 2015, p. 663).

Moviéndonos ahora a un contexto más cercano al de nuestra investigación, abordamos el trabajo de Francisco Díez de Velasco Abellán y Óscar Salguero Montaña *Las iglesias ortodoxas entre lo global, lo nacional y lo transnacional: apuntes sobre el caso español* (2020)<sup>7</sup>, que nos presentan el caso de las Iglesias ortodoxas y orientales en España como un hecho paradigmático para comprender la incidencia de los movimientos migratorios y las diásporas transnacionales sobre las particularidades nacionales de los distintos patriarcados presentes, los cuales en la esfera pública se interrelacionan en mayor o menor grado en un contexto marcado por el pluralismo religioso, la aconfesionalidad del Estado y la libertad religiosa sostenida como derecho fundamental. El objetivo general del artículo es analizar la interacción actual de estas iglesias y sus principales dinámicas en la corriente de los flujos migratorios transnacionales, tales como el aumento de los números de fieles y de templos y los cambios en las estructuras eclesiásticas de representación e interlocución pública.

Primeramente, tenemos que el marco metodológico de este trabajo parte de un enfoque transdisciplinar entre la historia de las religiones y la antropología de la religión. Hemos de destacar que respecto al marco teórico, los autores mencionan una adaptación de la estructura y las técnicas clásicas de las investigaciones etnográficas, habiendo realizado investigación de campo en numerosas parroquias y lugares relacionados con el mundo ortodoxo (escuelas de iconos, monasterios, vicariatos, etc.); con observación participante de diversos oficios religiosos, como la divina liturgia dominical, y otras festividades. Además de la observación directa, las entrevistas formales y semiestructuradas partían de guiones específicos en función del patriarcado y del perfil del informante, es decir, se realizó el diseño de los instrumentos de investigación en atención a las particularidades de cada jurisdicción ortodoxa. Así, se señala que entre los informantes clave se encuentran desde párrocos hasta responsables en España de cada una de estas iglesias: tanto los principales patriarcados –el de Constantinopla, el de Moscú y la Iglesia Ortodoxa de Rumania–, como de las congregaciones propiamente españolas –la Iglesia

---

<sup>7</sup> Este trabajo se inserta en el contexto del proyecto de investigación *Bases teóricas y metodológicas para el estudio de la diversidad religiosa y las minorías religiosas en España* del Ministerio de Ciencia e Innovación de España, 2017-2020.

Francisco Díez de Velasco Abellán es doctor en Historia de la Universidad Complutense de Madrid. Catedrático de la Universidad de La Laguna, Islas Canarias; Facultad de Humanidades de la Universidad de La Laguna, San Cristóbal de La Laguna (Santa Cruz de Tenerife, España).

Óscar Salguero Montaña es doctor en Antropología Social y Cultural de la Universidad de Granada. Profesor, Departamento de Antropología Social y Psicología Social de la Universidad Complutense de Madrid (Madrid, España). Miembro del grupo Antropología, Diversidad y Convivencia (GINADYC).

Ortodoxa Española o la antigua Iglesia Ortodoxa Hispánica– o de otras con menor implantación, como las de la Iglesia Copta, la Armenia, la Búlgara o la Georgiana. Como resultado, se presenta un trabajo que, a la vez que situó históricamente la Ortodoxia cristiana en España, ofreció una imagen de la misma en el tiempo actual que, sin pretensiones de exhaustividad, resultaba representativa de su realidad sociológica (Díez de Velasco & Salguero, 2000, pp. 43-44).

Los autores parten del hecho de la configuración de la cristiandad ortodoxa y oriental como iglesias autocéfalas, ha dotado a la Ortodoxia de una gran capacidad de adecuarse a la diversidad nacional desde que el modelo moderno de Estado-nación ha ido configurando esferas geográficas en la que cristalizan y se encapsulan dichas singularidades culturales diferenciadas. En estos territorios que la Ortodoxia configura como diócesis metropolitanas, vicariatos o puntos de misión, las iglesias coexisten junto a muchas otras confesiones y grupos religiosos con diferentes grados de implantación y distintas necesidades y demandas sociales. Importante destacar que para la descripción y análisis del contexto, los autores lo introducen con el término “mercado religioso” plural a partir de la teoría de Peter Berger (1967) y Thomas Luckmann (1973) planteado como el resultado de los contextos sociales de recepción de las migraciones actuales, marcados por la manera en que las sociedades occidentales definen la presencia de lo religioso en su espacio público. (Díez de Velasco & Salguero, 2000, pp. 41-42)

Vamos a coincidir con los autores de este trabajo quienes señalan a España como un ejemplo peculiar a la hora de ilustrar las estrategias llevadas a cabo por las diferentes iglesias ortodoxas y orientales para la implementación de sus propuestas en un país bien alejado de los ámbitos culturales tradicionalmente ortodoxos. Se destaca que se parte casi de una tabula rasa, pues se trata de uno de los pocos ámbitos nacionales en los que la diversidad religiosa era mínima en un pasado relativamente reciente, y en donde, con el cambio hacia un modelo de pluralidad religiosa desde la reinstauración democrática se establecieron las bases jurídicas y convivenciales para el desarrollo con menos trabas de la diversidad religiosa. Desde el punto de vista del crecimiento de las iglesias y las confesiones religiosas, España se transformó desde un ámbito marginal hacia uno de los más dinámicos en el que la inversión en recursos por parte de las distintas confesiones, y en particular de los ortodoxos, se justificaba tanto desde el punto de vista de la necesidad de asistencia a un número creciente de fieles, como también desde la eficacia simbólica de apostar por ser bien visibles en un país europeo progresivamente más

prestigioso y abierto, acogedor de las propuestas religiosas diferentes. (Díez de Velasco & Salguero, 2000, p. 43).

Hemos de hacer hincapié en que son estos factores los que hacen del caso español, un contexto particularmente cercano al caso mexicano estudiado en la presente tesis. Dado que la Ortodoxia, por su notable posición en el contexto general del campo religioso español, presenta retos de interpretación desde el punto de vista teórico que justifican la pertinencia del abordaje que se plantea en este artículo, muy anclado en la reflexión teórica sustentada en el trabajo de campo, características propias de nuestra investigación. Por lo tanto, con el trabajo de Díez y Salguero confirmamos que el cristianismo ortodoxo, en toda su diversidad nacional y cultural, está presente ahora también en los contextos de pluralidad religiosa (desde el enfoque bergeriano) de las sociedades occidentales de países alejados de los territorios tradicionalmente ortodoxos, como España, en donde, por un lado, perviven los particularismos nacionales que permiten diferenciar a las distintas iglesias nacionales existentes; y, por otro, existe un mismo marco sociológico, político y legal al que tienen que ajustarse estas iglesias en aras de su reconocimiento público y de su plena capacidad de obrar. El grado de implantación y consolidación de cada iglesia nacional, irá, por ende, generalmente parejo al del colectivo migrante al que responde. Esta dinámica se traduce en un movimiento pendular que va desde el mantenimiento por los distintos patriarcados nacionales de sus propios criterios de singularidad cultural y nacional hasta la reescritura de una serie de prácticas y discursos en el contexto migratorio en el que se insertan las iglesias ortodoxas.

Tales demandas exigen la visibilización, el reconocimiento y la dignificación de sus singularidades identitarias nacionales y culturales, y pretenden ir más allá de la integración en el contexto ajeno de la sociedad receptora, apostando por su plena “inclusión” en un contexto intercultural construido entre los colectivos migrantes y la sociedad en general y al que ambas partes tendrán que adaptarse. Es decir, los autores siguiendo a José Casanova (2001), afirman que los grupos religiosos presentes en el territorio no están dispuestos a asumir acríticamente la tesis de la privatización de la religión y reivindican su derecho a estar presentes y visibles en la esfera pública; y en el caso español, frente a la presencia consuetudinaria de la Iglesia católica, la reivindicación se multiplica entre las confesiones minoritarias buscando una mayor visibilización frente a la fuerza del discurso mayoritario. Por lo tanto, esta visibilización pública en el caso de las Iglesias ortodoxas se despliega en tres ámbitos principales: el numérico (el sociodemográfico

y de la implantación de cada una de estas iglesias); el jurídico (en la forma de relacionarse con los poderes públicos); y el patrimonial, con la construcción y apertura de nuevos lugares de culto (Díez de Velasco & Salguero, 2000, pp. 51-52).

Sus conclusiones apuntan a que, frente a la reivindicación de lo transnacional que convierte a cada persona en elemento portador de una parte de ese territorio nacional acotado por la autocefalia vaya donde vaya, emerge la opción por hacer de España un territorio susceptible de formar en él una Iglesia ortodoxa propia, que se exprese en español, y que pueda además reivindicar viejas liturgias, como la mozárabe y viejas identidades compartidas (Díez de Velasco & Salguero, 2000, p. 55).

Haciendo un viraje de regreso al contexto angloparlante, abordamos ahora el libro *The Eastern Church in the Spiritual Marketplace*, de Amy Slagle (2011)<sup>8</sup>, el cual es un excelente estudio del proceso de conversión a la Ortodoxia realizado principalmente por euroamericanos de clase media, presentado como un trabajo monográfico basado en un estudio etnográfico de dos parroquias en Pittsburgh, Pensilvania y una en Jackson, Mississippi, mediante la observación participante y entrevistas en profundidad durante el transcurso de siete meses en 2005 y 2006. Se encuentra sustentado por un marco interpretativo sociológico que surge del enfoque inductivo de la autora, lo que permite que los datos orienten el análisis, lo cual lo coloca como uno de los trabajos más cercanos a nuestra investigación.

Slagle (2011, p. 13) propone que la conversión no se ve como un proceso pasivo que les sucede a los conversos, sino como un acto o una serie de acciones en las que estos adultos conscientes eligen participar, tanto espiritual como físicamente. Slagle desea mostrar la forma en que los conversos, el clero y los miembros de la iglesia de toda la vida se basan en los repertorios en competencia del mercado espiritual estadounidense y las creencias y prácticas ortodoxas para comprender y llevar a cabo la conversión, y participar en el proceso continuo de construcción de identidades posteriores a la conversión dentro de la iglesia. Podríamos decir que la metáfora del mercado resulta eficaz, no sólo para entender la gama de posibles grupos disponibles para los buscadores religiosos euroamericanos contemporáneos, sino también en las formas en que los conversos conciben y articulan su conversión al cristianismo ortodoxo.

---

<sup>8</sup> Amy Slagle es profesora asistente del Departamento de Filosofía y Religión de la Universidad del Sur de Mississippi. Sus intereses en investigación son Cristianismo Oriental, cultural material, ritualidad y arte sacro.

Una de las parroquias de Pittsburgh pertenecía a la Iglesia Ortodoxa de América y se le consideraba menos “étnica” y más favorable a los conversos que la segunda, que era una parroquia griega. Aunque el porcentaje de conversos fue el mismo en cada uno (20-25%), el primero atrajo a más “buscadores conversos”, mientras que los segundos fueron principalmente “conversos de matrimonios mixtos”, los cuales Slagle considera en su análisis.

Slagle (2011, p. 42) sostiene que todos sus informantes contaron historias de conversión que presuponian un contexto de mercado religioso; esto es, que la mayoría encontró la Ortodoxia después de un proceso de “compra en la iglesia”, intentando y finalmente rechazando otras opciones religiosas. Las conversiones fueron graduales y el resultado de una elección personal, más que instantáneas; sin embargo, debido a que la mayoría de los estadounidenses no están familiarizados con la Ortodoxia, descubrir y aprender sobre la misma requirió un esfuerzo y persistencia considerables. Los buscadores que se convierten presentan un particular entendimiento de su camino hacia la Ortodoxia. Slagle sugiere que tomar y articular elecciones religiosas hace que los conversos sean tanto poderosos como peligrosos: generalmente saben más sobre su fe adoptada que aquellos que crecieron en ella, pero las habilidades de comparar y evaluar opciones religiosas no desaparecen simplemente una vez que se completa el proceso de conversión.

Para convertirse en un cristiano ortodoxo, un candidato debe someterse a la catequesis para ser recibido sólo cuando el clero decide que el converso está listo. De esta manera, el clero ortodoxo intenta asegurarse de que el proceso de “compra de la iglesia” no los tiene después de unirse. Slagle descubrió que el catecismo se adapta a cada posible converso; es un proceso largo que implica el estudio y la participación en la vida ritual, y que implica la socialización de los conversos en su nueva comunidad. Slagle concluye que “el énfasis en la preparación espiritual e intelectual, junto con el hecho de que la conversión no se concede a pedido, aumenta el capital espiritual de la Iglesia Ortodoxa” (Slagle, 2011, p. 67).

Slagle (2011, p. 85ss) también examina sobre lo que hace atractiva a la Ortodoxia entre los posibles conversos. Sus informantes afirman que sus viajes los llevaron a concluir que la Ortodoxa es la verdadera Iglesia, una verdad objetiva y no una que simplemente “se ajusta” a los gustos personales de uno. Por lo tanto, los conversos lo vieron como un contrapeso a todos los “ismos” culturales de la vida estadounidense, incluido el pluralismo, el relativismo, el individualismo y el consumismo. El atractivo de la Ortodoxia radica precisamente en el hecho de

que, a diferencia de otros competidores en el “mercado espiritual”, la Ortodoxia no adapta su culto, moralidad o enseñanzas para hacerse más atractiva. Es la firmeza de la Ortodoxia en estas áreas lo que la distingue; paradójicamente, su atractivo radica precisamente en negarse a hacerse más atractivo. Sin embargo, la autora enfatiza que hay muchas razones por las que los conversos se sienten atraídos por la Ortodoxia además de las reacciones negativas contra esta variedad de “tendencias modernas tardías”, incluido el atractivo positivo de su rica historia, teología, literatura o espiritualidad.

Otra paradoja para los conversos a la Ortodoxia es que, a pesar de aceptarla como la verdadera Iglesia con una Tradición inmutable, la Ortodoxia no se experimenta como rígida, sino que se convierte en una fuente de libertad intelectual y espiritual. El sentirse seguros en la doctrina ortodoxa los liberó para enfocar sus energías en el crecimiento personal y espiritual. El repertorio diverso de disciplinas espirituales en la tradición ortodoxa significó que los conversos encuentran libertad para navegar por lo que les funciona. Además, los informantes afirmaron que la ortodoxia proporciona una firme moral sin ser legalista en su aplicación. Por lo tanto, la ortodoxia para estos conversos era, al mismo tiempo, “la opción religiosa más firme y flexible” (Slagle, 2011, p. 104).

La liturgia, el ritual y el escenario ortodoxos (iconografía, costumbres etc.) son típicamente experimentados como un elemento exótico para la mayoría de los estadounidenses durante su primera experiencia, lo que requiere esfuerzo para comprender y practicar. Debido a que la mayoría de los conversos leen su camino hacia la ortodoxia, a menudo llegan a parroquias establecidas con un sentido abstracto o ideal de cómo se “supone” que son las cosas. Slagle (2011, p. 113) descubre que algunos conversos se convierten en críticos rituales, lo que genera tensiones en la parroquia con los feligreses de “cuna ortodoxa” y las tradiciones locales de la parroquia. Por ejemplo, surgen conflictos sobre el estilo occidentalizado de iconografía que prevalece entre muchas parroquias más antiguas en los Estados Unidos, que los conversos consideran poco auténtico en comparación con el estilo bizantino tradicional.

El tema de la etnicidad no deja de estar ausente. Slagle (2011, p. 139ss) afirma que los inmigrantes establecieron la mayoría de las parroquias ortodoxas en los Estados Unidos, lo que hizo que la Iglesia se convirtiera en un centro para preservar no solo la fe sino también la identidad étnica, y la mayoría de las parroquias ortodoxas siguen siendo bastante “étnicas” incluso hoy. Si bien la “etnia” de las parroquias ortodoxas es a veces una fuente de tensión para

los posibles conversos, Slagle (2011, p. 141) sostiene que los estudios anteriores exageraron ese conflicto. Muchos informantes redescubrieron algunas raíces comunes de su propia ascendencia (especialmente para algunos, su herencia de Europa del Este), mientras que otros se apropiaron de aspectos del grupo étnico de su parroquia. Como sostiene la autora, la etnia en un contexto estadounidense es, con frecuencia, maleable y las personas a menudo eligen entre múltiples identidades en su herencia.

Finalmente, Slagle (2011, pp. 73-75) descubrió que la motivación y el proceso de conversión de los conversos de matrimonios mixtos son muy diferentes de los conversos buscadores. Por lo general, no entendían su camino en la Ortodoxia como buscadores convertidos, sino que se sentían atraídos y comprometidos por la exposición prolongada a través de su cónyuge y la comunidad de su cónyuge. Sin embargo, incluso ellos afirmaron que la conversión era una cuestión de elección personal en lugar de una presión externa (por ejemplo, de su familia). Slagle (2011, pp. 157-161) concluye este interesante estudio sugiriendo que la tendencia a alejarse de la religión organizada –la “espiritual pero no religiosa”– no es la única que ocurre en Estados Unidos, ya que sus informantes encontraron el espacio para el desarrollo de su espiritualidad precisamente en una iglesia con una estructura elaborada.

Un trabajo que presenta aportes sustanciosos con respecto a la elaboración de identidades religiosas es el artículo, *Becoming Eastern Orthodox in diaspora: materializing Orthodox Russia and Holy Rus* de Elena Kravchenko (2018)<sup>9</sup> quien presenta un estudio etnográfico con base en entrevistas y datos de observación de participante de dos años de duración en una parroquia ortodoxa rusa en los Estados Unidos. La parroquia examinada es parte de ROCOR (*Russian Orthodox Church Outside Russia*, por sus siglas en inglés). A la parroquia asistieron principalmente inmigrantes rusos de varias edades, y un pequeño número de estadounidenses, predominantemente protestantes, conversos a la Ortodoxia, muchos de los cuales se unieron a la misma a través de matrimonios mixtos o por una búsqueda religiosa personal. Se debe hacer hincapié en la capacidad de la autora para asistir a los servicios litúrgicos de manera constante dado que su estudio se sostiene en el análisis de las interacciones personales de los feligreses entre sí durante y después de los servicios, las prácticas rituales en las que participaron y los objetos materiales con los que se involucraron. Así, teniendo en cuenta la capacidad de las

---

<sup>9</sup> Elena Kravchenko (PhD) es profesora de Estudios Religiosos en la Universidad de Austin Texas. Sus intereses de investigación y enseñanza incluyen teoría y métodos en estudios religiosos (incluida la cultura material), así como religión diaspórica, cristianismo transatlántico y cristianismo ortodoxo en los Estados Unidos.

narrativas, los objetos materiales y las prácticas rituales para inscribir significado, destaca cómo los íconos ortodoxos rusos, las oraciones ortodoxas y las historias que los feligreses se contaban entre sí sobre la tierra rusa moldearon las percepciones de los feligreses y sirvieron como una vía para expresar sus sentimientos sobre la religión y el lugar.

Kravchenko (2018, pp. 37-39) nos presenta un trabajo sobre la elaboración de las identidades religiosas a partir del concepto mismo de la diáspora. Sostiene que tanto los inmigrantes ortodoxos rusos como los protestantes convertidos a la Ortodoxia que asisten a la parroquia pueden ser considerados grupos diaspóricos. Buscando construir su particular identidad ortodoxa, ambos grupos se enfrentan a sus propios desplazamientos físicos y simbólicos, e intentan encontrar su lugar de pertenencia. El estudio sostiene que en el proceso de formular su identidad diaspórica ortodoxa, los inmigrantes rusos en la parroquia generaron una idea de la Rusia ortodoxa que se esforzó por contener el cristianismo ortodoxo “auténtico” dentro de las fronteras de la nación rusa. Esta conceptualización se ha afianzado mediante el uso de narrativas religiosas, artefactos y rituales, lo que permitió a los inmigrantes marcar su país de origen y su historia como especiales y su experiencia diaspórica como singular y significativa.

Por otra parte, los protestantes estadounidenses convertidos a la Ortodoxia impugnaron esta visión particular de Rusia, a través de los mismos medios y con el mismo propósito. La necesidad de formular su propia identidad ortodoxa los obligó a ubicarse en una diáspora, ya que dieron vida al concepto de la *Santa Rus*, que consideraban su hogar original. La Santa Rusia es un término que se aplica comúnmente para marcar el momento en que el estado de Kiev adoptó el cristianismo bajo la guía de Vladimir el Grande después de su bautismo en 988. Sin embargo, este término obtuvo un significado específico cuando lo usaron los conversos. Liberó al cristianismo ortodoxo “auténtico” de pertenecer a una ubicación geográfica en particular, y específicamente a la de la nación rusa moderna. Es así como los conversos crearon un espacio simbólico para ellos mismos donde no solo podían participar de una Ortodoxia disponible para todos, incluidos los ubicados en los Estados Unidos, sino también reclamar una conexión con un momento histórico ortodoxo significativo: el bautismo de Rusia. En el proceso, su comprensión de su conversión se volvió inseparable del viaje de regreso a sus raíces tradicionales y la recuperación de su herencia eslava. (Kravchenko, 2018, p. 39)

Por lo tanto, estamos ante un trabajo que propone un concepto de diáspora que opera desde lo simbólico, por lo que una persona puede pertenecer a más de un grupo diaspórico

simultáneamente, no sólo entrando y saliendo de los espacios rituales compartidos por los dos grupos, sino también adoptando los mapas diaspóricos de cada grupo, apropiándose así tanto de sus similitudes como de sus diferencias. Así pues, hemos considerado como una remarcable aportación el hecho de que la autora va a plantear una problematización significativa al señalar que no todos los estudiosos se inclinan a considerar a los grupos de cristianos ortodoxos ubicados en los Estados Unidos como comunidades diaspóricas. En abierta confrontación teórica con otros científicos sociales estudiosos de las diásporas ortodoxas como Hämmerli (2010), Kravchenko (2018, pp. 40-41) señala que ellos engarzan sus investigaciones con los compromisos dogmáticos de la Iglesia Ortodoxa. Hemos visto ya que la posición de Hämmerli (2010, p.105), en particular, se basa en parte en la escatología ortodoxa, que, en su articulación, relativiza el significado del territorio al enfocarse en la reconexión de la totalidad de la humanidad con el reino de Dios, ubicando así a todos los cristianos ortodoxos en una diáspora meta-terrenal. Más aún, Hämmerli argumenta que la eclesiología ortodoxa promueve una comprensión de la Iglesia tal como se manifiesta en las comunidades locales de cristianos ortodoxos, en lugar de estar compuesta por ellas, y que, por lo tanto, postula a un obispo jurisdiccional que administra la Eucaristía a estas comunidades como capaz de constituir la Iglesia Ortodoxa por igual en todos y cada uno de los lugares.

En este sentido, resulta fundamental señalar el hecho de que Kravchenko (2018, pp. 50-51) no concuerda completamente con los académicos que se resisten a la aplicación del término. Para la autora, a pesar del contenido teológico que estructura un grupo/institución religiosa es fundamental para la comprensión de la agencia del grupo/institución respectiva como lo señala Hämmerli (2010, p. 98), los diversos grupos de practicantes ortodoxos no sólo no tienen el mismo discurso teológico, sino que tampoco adoptan conceptos dogmáticos de manera uniforme o con los mismos propósitos. Por lo tanto, su propuesta de análisis para la que acude a otros etnógrafos que realizan estudios sobre feligreses ortodoxos rusos fuera de Rusia (Thorbjørnsrud, 2015), y a partir de sus trabajos explora cómo los inmigrantes construyen la identidad ortodoxa examinando la relación entre los recursos y las necesidades del grupo en particular, lo que puede producir el deseo de mantener los lazos con el país de origen del grupo y/o jurar lealtad a una comunidad ortodoxa global (Roudometof, 2015, p. 214). Estos criterios nos parecen altamente conveniente ya que, en lugar de identificar cómo las creencias y acciones de los practicantes se “desvían” de la doctrina formal, encuentra más productivo preguntar por qué ciertos grupos de

cristianos ortodoxos son capaces de satisfacer sus necesidades religiosas en contradicción con los cánones o mediante una adaptación creativa del discurso oficial. De esta forma, el estudio comparativo aclara cómo algunos grupos de cristianos ortodoxos encuentran no solo posible sino también necesario vincular la “autenticidad” de la Ortodoxia a una ubicación geográfica particular, y cómo otros, en cambio, enfatizan la universalidad y dispersión global de la misma, y otros más gestionan una combinación de ambos.

Kravchenko (2018, pp. 58-60) señala que al igual que otros estudios sobre la conversión a la Ortodoxia en los Estados Unidos (FitzGerald, 2007; Roudometof, 2015), su trabajo demuestra la tendencia de los conversos estadounidenses a adoptar una postura pan-ortodoxa y desarrollar un compromiso con el cristianismo ortodoxo como religión universal. Sin embargo, consideramos uno de sus descubrimientos más sobresalientes es que dentro de sus entornos sociales y culturales particulares, es posible que los conversos desarrollen un interés y adopten la particularidad étnica. Por ejemplo, los practicantes de esa parroquia ortodoxa, al interactuar y establecer relaciones familiares con inmigrantes rusos, desarrollaron cierto apego a la tierra y la cultura rusas. Así, la Santa Rusia permitió a los conversos hacer ambas cosas: no sólo desarrollar un compromiso étnico con el carácter ruso de la Ortodoxia, similar al de los inmigrantes, sino también diluir su importancia; particularizar la Ortodoxia y también universalizarla. En esto, los conversos se asemejan a los estudiados por Slagle (2011), cuya etnografía demuestra que los conversos estadounidenses al cristianismo ortodoxo poseen una gama de actitudes hacia la etnicidad: no solo se diferencian de las etnias grupos de creyentes ortodoxos, sino que también desarrollan una afinidad y elementos culturales apropiados reivindicados por estos grupos. Slagle (2011) concluye que “la identidad étnica no es el dominio simple de una iglesia supuestamente inmigrante, sino un poderoso vehículo para la autorreflexión entre los conversos nacidos en Estados Unidos deseosos de posicionarse dentro de ella” (p. 142). Las actitudes hacia la etnicidad desarrolladas por diferentes grupos de conversos demuestran una vez más que las generalizaciones sobre los practicantes ortodoxos no pueden hacerse a la ligera: los conversos pueden ya resistir o bien abrazar la idea de una diferenciación étnica religiosa. Slagle (2011) concluye que “la identidad étnica no es el dominio simple de una iglesia supuestamente inmigrante, sino un poderoso vehículo para la autorreflexión entre los convertidos nacidos en Estados Unidos deseosos de posicionarse dentro de ella” (p. 142).

Indudablemente, una contribución primordial de Kravchenko (2018, p. 60) son los puntos de convergencia con otros estudios. Como ellos, esta investigación llama la atención sobre las nociones de singularidad étnica y la universalidad de la Ortodoxia en las narrativas de los feligreses. Sin embargo, con este trabajo demuestra que la reconciliación entre –o la influencia mutua y fusión de– estos conceptos en la vida de los practicantes siguió dos modelos diferentes, dependiendo del grupo específico en cuestión.

### **2.3 Investigaciones sobre la relocalización de la Ortodoxia Antioquena**

El primer trabajo revisado para esta sección es la tesis doctoral de Matthew W. Stiffler *Authentic Arabs, authentic Christians: Antiochian Orthodox and the Mobilization of cultural identity* (2010)<sup>10</sup> que sustenta que el espacio de la iglesia -cultural y social- constituye para los cristianos ortodoxos de Antioquía el sitio principal para la construcción y mantenimiento de una identidad cultural árabe específica. Busca demostrar cómo esta identidad cultural, o arabidad, se produce dentro de las intersecciones sociales de religión, cultura y acción politizada. Primeramente, Stiffler presenta una breve historia de la Arquidiócesis Ortodoxa Antioquena en los Estados Unidos, así como la de su ubicación etnográfica dentro de la arquidiócesis, la Catedral de Santa María en Livonia, Michigan, (caps. 1-2). Luego, plantea teorías sobre el espacio de la iglesia y su importancia para los cristianos árabes estadounidenses (caps. 3-4). La tesis cierra con dos capítulos (5-6) de una discusión extensa sobre el posicionamiento de la identidad cultural de los cristianos árabes estadounidenses dentro del multiculturalismo, específicamente por medio de la larga historia de narrativas orientalistas producidas por la arquidiócesis y por las afirmaciones de autenticidad cultural a través de la comida y los festivales de comida étnica patrocinados por la iglesia de Santa María.

Para este estudio, Stiffler (2010, pp.16-18) presenta como la piedra angular de su marco teórico el espacio de la iglesia definido desde la teología: “Porque donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy en medio de ellos” (Mt, 18:20). Este pasaje establece el espacio simbólico de la iglesia confirmando su operatividad desde el discurso litúrgico al reafirmar con la frase “¡Cristo está en medio de nosotros!”, la cual es utilizada por el clero

---

<sup>10</sup> Tesis para el PhD en Cultura Americana en la Universidad de Michigan. Matthew Stiffler es investigador del Museo Nacional Árabe Americano, Dearborn, Michigan.

durante cada Liturgia y que delimita el espacio de la comunidad. Más aún, completa con el versículo: “Y los discípulos fueron llamados cristianos por primera vez en Antioquía” (Hch 11:26) con lo que argumenta una identidad espiritual particular de los antioquenos entre las otras jurisdicciones ortodoxas.” De esta manera, los conversos no eligieron la fe porque quisieran volverse árabes o pretender serlo, aunque los mismos entienden que el espacio de la iglesia está relacionado con una negociación con la arabidad.

Stiffler (2010, pp. 137-141) procede a analizar el espacio de la iglesia a través de un enfoque de religión que se centra en las experiencias cotidianas y cómo la identidad religiosa se manifiesta en la autorrepresentación cultural y la acción politizada. Se basa, pues, en los estudios de varios académicos que ven el espacio de la iglesia para las comunidades de inmigrantes no sólo como “aislante”, sino como “proporcionando una ubicación social segura desde la cual [los grupos de inmigrantes] pueden negociar con mayor éxito sus identidades y relaciones con los demás” (Williams, 1996, p. 274) Por ejemplo, debido a que las celebraciones culturales ortodoxas de Antioquía a menudo están ligadas a su espacio religioso y a su identidad como cristianos antiguos, su “diferencia” cultural, *vis-à-vis* el multiculturalismo liberal, puede ser ‘mediada’ a través del espacio de la iglesia” (Warner y Witner, 1998, p.16). Complementa, aquí el concepto de religión vivida de Khyati Joshi (2006) el cual “reconoce el papel y el impacto social de la religión como la fuerza organizadora de la comunidad y el vehículo a través del cual muchos ‘hacen etnia’”. De esta manera, el espacio de la iglesia en el contexto estadounidense procura celebrar la fe y la cultura simultáneamente.

Tenemos, por tanto, que el enfoque etnográfico que Stiffler va a utilizar sobre las prácticas religiosas árabes procede de Saba Mahmood (2005, p. 6) académicas feministas muestran que los discursos de piedad o creencias practicadas no pueden explicarse mediante “modelos estándar de causalidad sociológica (como protesta social, necesidad económica, anomia o estrategia utilitaria)” y que términos como “moralidad, divinidad y virtud no puede verse como “las imaginaciones fantasmas de los hegemonizados”, sino que las prácticas religiosas deben analizarse por lo que son: expresiones vividas de espiritualidad y fe. (Stiffler, 2010, pp.134-136)

Consideramos que una de las particulares aportes de este trabajo es destacar al arzobispo metropolitano Philippe Saliba –quien aparece como una de las principales figuras de esta tesis– no sólo como un líder espiritual, sino también Saliba también como una poderosa figura en la esfera

pública dada su fuerza impulsora en el mantenimiento de conexiones con el Medio Oriente, con sus frecuentes viajes a la sede patriarcal en Siria, su establecimiento de organizaciones benéficas árabes para refugiados y su acción politizada en nombre de los libaneses y los palestinos. Fue una personalidad importante para los feligreses estadounidenses de Antioquía, al que se le hubo asignado un poderoso y particular significado simbólico como descendiente espiritual del apóstol Pedro, un papel que se examina con detalle en el capítulo final (Stiffler, 2010, pp. 214 ss).

Stiffler ha optado por utilizar el concepto de identidad cultural en lugar del término etnia, aunque considera que ambos son útiles para el análisis de la articulación contextual de la identidad de grupo. Ha elegido identidad cultural por tres razones. En primer lugar, siguiendo a Omi & Winant (1994), afirma que el término “etnicidad” ha sido utilizado de forma tan arbitraria durante décadas que el término ha perdido gran parte de su poder. En su uso popular, la etnicidad se da por sentada y se descontextualiza, y a menudo se ha utilizado como una forma de evitar la discusión sobre el aspecto racial. En segundo lugar, basándose en Appadurai (1996, p. 13), sostiene que la etnicidad tiende a utilizarse como la naturalización de la identidad de grupo, en el sentido de que el contexto para la creación de la identidad cultural se oscurece y la etnicidad se convierte en una “posesión de ciertos atributos”. Este es el corazón de la tesis de Stiffler. Dado que los ortodoxos antioqueños, como grupo de personas transnacionales y multinacionales, construyen su identidad en relación con momentos históricos específicos, el análisis de la identidad cultural como una construcción consciente es más útil que la etnicidad como una posesión naturalizada. Y en tercer lugar, y lo más importante, “étnico” puede tener una connotación negativa dentro de la Iglesia Ortodoxa de Antioquía, dado que puede referirse al “etnicismo” que se desarrolla entre las denominaciones cristianas ortodoxas en los Estados Unidos, como la griega, la rumana, la albanesa, la rusa, etc. El arzobispo metropolitano Philip Saliba hubo sostenido durante mucho tiempo que las profundas divisiones étnicas entre los ortodoxos habían sido un obstáculo para la expansión de la fe en los Estados Unidos (Stiffler, 2010, pp. 42-43).

Por último, Stiffler (2010, pp. 43-45) se refiere a la “nueva agenda política”, a la que Charles Taylor denomina la “política del reconocimiento”, la cual requiere que los grupos minoritarios demuestren su “valía” ante la sociedad hegemónica (1992). Esta tesis sitúa las construcciones cristianas árabes identitarias dentro del multiculturalismo liberal estadounidense enfatizando la mercantilización de una identidad despolitizada, principalmente a través de la

comida y su celebración, como un prerrequisito para la ciudadanía cultural. De esta manera, la comida y la celebración de ésta es una forma cultural potente a través de la cual analizar la construcción de la identidad de un grupo. Así pues, Sttifler hace un enfoque en el festival gastronómico –en el contexto de la iglesia– como un evento que permite centrarse en cómo la comida y sus imágenes asociadas funcionan como marcadores de identidad comunitaria y bienes culturales para la venta al público en general, sin preocuparse por recetas, procesos de producción de alimentos o información nutricional de los mismos, lo cual puede ser un área propicia para estudiar la producción cultural de lo árabe.

Finalmente el trabajo que se acerca a nuestra investigación por tratarse del estudio de la Iglesia antioqueña en Latinoamérica es la tesis de maestría *Forging ethnic identity through faith: Religion and the Syrian-Lebanese community in São Paulo* de Bryan Pitts (2013).<sup>11</sup> Este autor aborda la religión desde su dimensión institucional e introduce su estudio argumentando que el papel que desempeñan las instituciones religiosas en el mantenimiento de la cohesión de la comunidad y la configuración de la identidad étnica debe recibir la atención adecuada, ya que la religión juega un papel de suma importancia en la configuración de la identidad tanto en Siria como en el Líbano. Esta tesis busca justamente abordar la brecha en la literatura discutiendo cómo las diversas religiones de origen sirio-libanés crean, interactúan, influyen y son influenciadas por la identidad nacional y étnica árabe, siria y libanesa en el ámbito de la urbe brasileña.

Pitts (2013, pp. 3-6) comienza con una descripción general de la historia de la colonia árabe en Brasil, con una discusión de la reacción brasileña a la inmigración sirio-libanesa y la respuesta sirio-libanesa, así como un resumen de la trayectoria social de la colonia. El grueso de la tesis consiste en una investigación que se centrará en el papel que desempeña actualmente la religión en la formación y el mantenimiento de la identidad étnica entre los sirio libaneses en Brasil, y en las formas en que la comunidad y la cultura brasileña a su vez influyen en las instituciones religiosas. Se enfoca principalmente a los cristianos orientales de las Iglesias ortodoxa, greco melquita y católica maronita, pero también considera a otros sistemas religiosos como otros cristianos orientales, musulmanes, drusos, protestantes tradicionales, protestantes evangélicos y practicantes de umbanda. Cada uno de estos grupos ayuda a crear la noción de la

---

<sup>11</sup> Bryan Pitts recibió su Ph.D. en Historia Latinoamericana de la Universidad de Duke en 2013 y su maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Vanderbilt en 2006.

comunidad sirio-libanesa de lo que significa ser brasileño de ascendencia árabe y cómo la herencia étnica se relaciona con ser miembro de ese grupo religioso.

De este trabajo debemos destacar las enormes similitudes sobre el proceso de inmigración de los sirio-libaneses en Brasil presentadas por Pitts y las de nuestra investigación en México. Justo se menciona que los cristianos migrantes eran ortodoxos, católicos melquitas o católico maronita, y pocos pertenecían al rito occidental de la Iglesia católica. Sin embargo, cuando los primeros inmigrantes llegaron a Brasil y se extendieron por todo el país como vendedores ambulantes y dueños de tiendas, descubrieron que, por lo general, la única iglesia disponible era la parroquia católica romana local. Esto presentó menos dificultades para los melquitas y maronitas, ya que ya eran católicos que simplemente usaban un rito diferente, y el único ajuste necesario era acostumbrarse a las tradiciones del rito occidental. Para los ortodoxos, por otro lado, ir a una iglesia católica romana no solo implicaba un cambio de rito, sino también un cambio de afiliación religiosa. Como resultado, los ortodoxos fueron el primer grupo religioso sirio-libanés en comenzar a establecer parroquias en Brasil, con iglesias esparcidas por todo el país antes de que los maronitas o melquitas hubieran construido su primera iglesia. (Pitts, 2013, pp. 38-57)

Incluso después de que los ortodoxos, maronitas, melquitas y otros grupos religiosos sirio libaneses se establecieran en Brasil, debido a una variedad de factores, muchos en la comunidad continuaron asistiendo a las iglesias católicas romanas. Los sirios y libaneses que modificaban sus nombres para parecer más brasileños también cambiaban frecuentemente de iglesia, razonando que ir a una iglesia católica romana los ayudaría a encajar mejor y, por extensión, sería bueno para su negocio. Un entrevistado afirmó que sus abuelos maronitas comenzaron a asistir a iglesias católicas de rito occidental a su llegada a Brasil y criaron a todos sus hijos en el rito occidental; en consecuencia, la religión ayudó a disminuir su identidad étnica y les ayudó a asimilarse más rápidamente a la cultura brasileña. Esta tendencia continúa hoy, no solo en las iglesias maronitas y melquita, sino también entre las ortodoxas. Pitts señala que dicha dinámica de unirse a la Iglesia Católica Romana se ha vuelto común ya sea para facilitar la asimilación o debido a una característica religiosa importante de los cristianos en la comunidad sirio-libanesa: un desprecio general por las distinciones sectarias que son tan importantes en la vida en Siria y Líbano (Pitts, 2013, p. 39). Las entrevistas realizadas con miembros de la colonia sobre los últimos cincuenta años suelen mencionar esto. Así pues, no es raro que las familias asistan a una

iglesia católica porque está más cerca de su hogar, la catedral ortodoxa para los días festivos importantes y las iglesias ortodoxa, melquita, maronita y otras para los bautismos, bodas y funerales de familiares y amigos, recibiendo la comunión en todas las iglesias. La iconografía de la catedral también muestra la influencia de la fe católica romana dominante en Brasil. Pitts, (2013, p. 59) señala que, hay algunas familias prominentes en la colonia que tradicionalmente se asocian con una sola iglesia, pero para la mayoría de los inmigrantes, las distinciones sectarias parecen ser intrascendentes, una tendencia que aumenta con cada generación.

Con respecto a las organizaciones sociales, durante el primer medio siglo de presencia ortodoxa en Brasil, la iglesia fundó numerosas organizaciones tales como la Liga de Mujeres Ortodoxas y el Centro para la Juventud Ortodoxa. El primero llevó a cabo obras de caridad, tanto en Brasil como en Oriente Medio, y planificó funciones sociales destinadas a honrar a importantes figuras religiosas de la colonia y figuras políticas y religiosas en Siria y Líbano. Por lo tanto, la liga jugó un papel importante en el mantenimiento de la cohesión de la comunidad y en mantener vivos los vínculos con Oriente Medio. El Centro para la Juventud Ortodoxa sirvió igualmente como un espacio en el que los hijos de inmigrantes podían mantener contacto con la religión y la cultura de sus padres (Pitts, 2013, pp. 43-44).

Cuando los primeros inmigrantes establecieron iglesias en Brasil, celebraban liturgias y otros servicios en árabe, ya que ese era el primer idioma de todos los feligreses. En la década de 1950, los miembros más jóvenes, que generalmente hablaban poco o nada de árabe, estaban presionando a la iglesia para que celebrara la liturgia en portugués, pero los miembros mayores de la parroquia (que apoyaban a la iglesia de manera más económica) se oponían al cambio. Como compromiso, la Catedral de São Paulo comenzó a celebrar una parte de la liturgia en portugués, pero mantuvo la mayor parte de la liturgia en árabe. Esta situación cambió en las décadas de 1970 y 1980, cuando el árabe en la liturgia fue reemplazando gradualmente casi por completo al portugués, con solo unas pocas frases en árabe. Actualmente, las liturgias dominicales en la catedral son casi en su totalidad en portugués. Los sacerdotes de las otras parroquias de Antioquia en Brasil pueden usar su propio criterio para seleccionar el idioma que se utilizará en la liturgia, y la decisión generalmente depende primero de la etnia del sacerdote (los sacerdotes que son brasileños de ascendencia no árabe generalmente no pueden celebrar la liturgia en árabe), y en segundo lugar sobre la composición étnica de la parroquia (las parroquias con todos los feligreses sirios y libaneses generalmente celebrarán más liturgia en árabe, siempre

que tengan un sacerdote que hable árabe). Sin embargo, es notable que durante la época más solemne y cargada de tradiciones del año, la Semana Santa y la Pascua, la catedral vuelve a realizar gran parte de sus servicios en árabe. Los sirios y libaneses que nunca asisten a la Iglesia Ortodoxa el resto del año suelen acudir a los servicios de Semana Santa. Aunque la mayoría de estos feligreses no hablan árabe, la iglesia elige realizar sus servicios en árabe precisamente en el momento en que la mayoría de las personas de ascendencia árabe se encuentran en la congregación. Hasta cierto punto, entonces, la Iglesia Ortodoxa se ve a sí misma con la responsabilidad de preservar sus raíces de Oriente Medio y la cultura árabe, y aunque ha adoptado el uso del portugués como medida pragmática, cuando los servicios son los más solemnes y lo más importante, la iglesia vuelve a su herencia árabe (Pitts, 2013, pp. 45-47).

A través de todas estas controversias y cambios litúrgicos, las iglesias ortodoxas de Antioquía en Brasil siguieron siendo mayoritariamente árabes, y pocos brasileños de otros orígenes étnicos buscaron unirse. Dentro de la iglesia, la mayoría de los matrimonios tenían lugar entre miembros de la colonia sirio-libanesa, y los matrimonios mixtos seguían siendo poco frecuentes, especialmente entre las mujeres. Los datos de las estadísticas de los bautizos administrados, los miembros de la colonia mostraron una fuerte preferencia por la endogamia. Este patrón cambió poco hasta alrededor de 1980, ya que hasta la década de 1970, la gran mayoría de los niños bautizados en la catedral ortodoxa tenían al menos un padre árabe, y la gran mayoría de esos niños tenían dos padres dentro de la comunidad. De hecho, el número total de bautismos fue significativamente menor en 2005 en comparación con 1995, mientras que el número de bautismos de padres de ascendencia árabe se redujo sólo ligeramente. Esta caída general en los bautismos significó que el porcentaje de bautismos que involucraban a padres de ascendencia árabe aumentó. El porcentaje drásticamente aumentado de bautismos desde 1980 sin padres con apellidos árabes apunta a otra tendencia importante: la conversión de brasileños de otras iglesias a la Iglesia Ortodoxa (Pitts, 2013, pp. 47-49).

La investigación de Pitts (2013, pp. 51-52) ofrece sustanciosos datos con respecto a la dinámica y a las rutas de conversión de brasileños no árabes a la Ortodoxia Antioquena. Sitúa sus inicios en la década de 1970, cuando la iglesia reemplazó la mayor parte del árabe en sus servicios por el portugués. La gran mayoría de los conversos son descritos como ex católicos nominales que se vuelven ortodoxos porque encuentran hermosa la liturgia o porque se sienten

atraídos por la tradición de la Iglesia. Un entrevistado denunció que muchos conversos simplemente se unen a la Iglesia Ortodoxa para poder casarse en la lujosa catedral.

Por otra parte, los miembros sirio-libaneses parecen seguir siendo los miembros más activos e influyentes de la iglesia, y proporcionan la mayor parte del apoyo financiero a la catedral. Una placa en la catedral que conmemora un proyecto de construcción de 1987 enumera dieciséis donantes principales, todos con apellidos árabes. Sin embargo, la gran cantidad de conversos brasileños no árabes tiene el potencial de amenazar la naturaleza árabe de la iglesia, y la iglesia ha trabajado arduamente para preservar tanto su carácter árabe como la cultura sirio-libanesa en general. Como se mencionó, la iglesia lleva a cabo servicios en árabe durante los momentos más importantes del año litúrgico. Los dignatarios políticos visitantes de Siria y el Líbano suelen aparecer en la catedral, y el obispo y los sacerdotes nunca pierden la oportunidad de reconocerlos. Un sacerdote de la catedral afirmó que este deseo de preservar la cultura sirio-libanesa no es simplemente un caso de inmigrantes que luchan por salvar sus tradiciones; también es una responsabilidad fundamental de la Iglesia Ortodoxa, que en la mayoría de los países está fuertemente asociada a la cultura nacional. Así, en Brasil, la Iglesia Ortodoxa tiene una doble responsabilidad: preservar la cultura de sus feligreses sirio-libaneses, pero también aceptar la cultura de Brasil y ajustar su lenguaje litúrgico y algunas de sus tradiciones en consecuencia.

Debe destacarse el énfasis que Pitts (2013, pp. 49-50) pone sobre la manera en la que la situación política en el Medio Oriente comprende otro escenario importante en el que los ortodoxos de Antioquía siguen siendo muy conscientes de sus raíces árabes, y la iglesia se ve a sí misma como un representante de Siria y el Líbano ante el gobierno y el pueblo brasileño. En respuesta al bombardeo de Palestina y Líbano por parte de Israel, el arzobispo metropolitano Damaskinos envió una carta formal al presidente brasileño Luíz Inácio Lula da Silva, recordándole las “relaciones fraternales y amistosas que siempre han existido entre Brasil y los países árabes” y preguntando él para intervenir en el Medio Oriente para promover un proceso de paz. El rol de líder de opinión y portavoz de una comunidad de peso en la esfera pública parece ser un rasgo común en los jerarcas antioquenos, como presentamos en nuestra investigación.

Al mismo tiempo que hacen un esfuerzo concertado para reconocer y preservar las raíces árabes de su iglesia, los ortodoxos restan importancia a las diferencias entre su iglesia y otros grupos cristianos. Aunque la iglesia requiere que ambos cónyuges sean ortodoxos para casarse en

la catedral, la ceremonia de confirmación para recibir a los cónyuges no ortodoxos en la iglesia es un asunto apresurado, y el obispo rápidamente aplica aceite a cada uno de los nuevos fieles ortodoxos y los envía directamente a la línea de comunión durante la liturgia. Después de una de estas confirmaciones masivas, el sacerdote comentó en su sermón: "Te estás uniendo a una fe que en realidad no es muy diferente de la que acabas de dejar". En una entrevista, este sacerdote enfatizó que estas no son conversiones en absoluto, son simplemente confirmaciones requeridas para que los cónyuges no ortodoxos se casen en una iglesia ortodoxa. Después de la confirmación y la boda, la iglesia no se preocupa por si la pareja frecuenta la iglesia ortodoxa, la iglesia del otro cónyuge o ambas. Aunque las iglesias ortodoxas en la mayoría de los países continúan teniendo una política estricta de no permitir que los no ortodoxos comulguen, el obispo ortodoxo de São Paulo ha instruido a los sacerdotes en la catedral que no le nieguen la comunión a nadie, incluso si están seguros de que la persona no es ortodoxo, y en más de una liturgia, el sacerdote afirmó antes de la comunión que todos los cristianos que se habían preparado adecuadamente eran bienvenidos para comunicarse (Pitts, 2013, p. 51).

Finalmente, Pitts (2013, pp. 67-69) abre una brecha para futuras investigaciones al mencionar que los sirio-libaneses que frecuentan iglesias y mezquitas son también los que están más involucrados socialmente en la colonia y, por lo tanto, tienen los vínculos más fuertes con una identidad sirio-libanesa. La pregunta que permanece sin respuesta es si los miembros de la colonia con mayor conciencia étnica asisten a una iglesia o mezquita sirio-libanesa como parte de su propio intento de mantener su identidad étnica, o si las iglesias y mezquitas son conformadas y mantienen la identidad étnica de sus feligreses. La posible respuesta ofrecida es que ambos son casos son operativos para diferentes individuos y familias.

## **Consideraciones finales**

Finalizada nuestra revisión de la literatura académica sobre los estudios en torno a la movilidad de las Iglesias Ortodoxas como sistemas religiosos desplazados a nuevos contextos, podemos discernir las directrices de investigación con sus respectivos alcances que los trabajos en ciencias sociales han venido presentando hasta el momento.

En las primeras décadas del siglo XX surgieron múltiples jurisdicciones de Iglesias ortodoxas canónicas en Occidente que, compartiendo el mismo territorio, atendieron sus

feligresías de acuerdo con los principios de nacionalidad, cultura e idioma. De esta forma, la atención y estrategias pastorales de las jurisdicciones se enfocaron a la preservación de los distintos patrimonios nacionales-culturales: ruso, griego, sirio-libanés, serbio, rumano, albanés, búlgaro, etc. Gradualmente, tanto en Europa Occidental, como en las “iglesias madres” la Ortodoxia en Europa Occidental, del Norte –e incluso– de América Latina comenzó a ser vista como una “diáspora” o, para ser precisos, como “diásporas” nacionales y eclesiales específicas, unidas en la Ortodoxia, pero divididas étnica, cultural, canónica y administrativamente.

Posteriormente, vendría a surgir un nuevo fenómeno; el de la conversión a la Ortodoxia en las sociedades receptoras. Se trata generalmente de individuos que han sido recibidos en la Iglesia Ortodoxa como adultos que han encontrado un horizonte de trascendencia en la Iglesia Ortodoxa. Los especialistas como Hämmerli, Kravchenko y Slagle han establecido rutas de conversión, en cuyas narrativas encontramos que los conversos cuando son recibidos en la Iglesia Ortodoxa, traen consigo un pasado que nada tiene que ver con las culturas ortodoxas. En todos los casos representan un encuentro rico, aunque a veces difícil, de los hábitos y tradiciones culturales occidentales con la visión teológica cristiana oriental.

Se necesita una metodología científica social particular para que el cristianismo ortodoxo, que como cualquier otro sistema religioso, pueda ser analizado de manera óptima. Dadas sus características de una praxis ritual con fuerte carga dogmática, habremos de analizar al interior de un marco teórico enfoques para análisis específicos de la Iglesia Ortodoxa Antioquena.

## Capítulo Tercero

### **Enfoques teóricos para el análisis de la Ortodoxia Antioquena como sistema religioso en proceso de relocalización**

#### **Preliminares**

Para nuestra investigación hemos considerado imprescindible partir del hecho de que la teoría sociológica ha estudiado los progresivos cambios en el ámbito religioso con base en dos conceptos centrales: la secularización y la diferenciación de la sociedad. De las particulares teorías sobre secularización y diferenciación de la sociedad se desprenden distintas conceptualizaciones sobre la función que cumple la religión.

Vamos ahora a presentar el marco teórico y conceptual de nuestra investigación, del cual debemos señalar, se orienta desde una tradición de pensamiento social para un análisis funcional de la religión, es decir, en el cual las razones que dan los creyentes y practicantes de su conducta religiosa no son aceptadas como las únicas válidas dado que carecen de una base racional, o dicho de otra manera, de un consenso intersubjetivo. Dado lo anterior, el análisis de toda construcción de una realidad particular -el de la experiencia religiosa en el caso de este estudio- está siempre en deuda con la teoría de la sociedad, a la que será entonces necesario acudir para realizar una correcta interpretación del trabajo empírico que presentaremos en el capítulo cuarto.

#### **3.1 Propuesta de enfoque sociológico para la valoración del contexto original del Cristianismo Ortodoxo Antioqueno.**

Para comprender de manera óptima el funcionamiento del cristianismo ortodoxo antioqueno como sistema religioso, debemos realizar un encuadre del mismo dentro de un enfoque sociológico adecuado que convenga a las características con las que éste opera en su contexto original. En este sentido, en el capítulo primero hemos ya señalado los momentos principales de base histórica hasta colocarlo, por medio de sus rasgos generales, en el mosaico religioso de la sociedad libanesa. A continuación, vamos a plantear que para comprender su funcionalidad en el Líbano debemos tomar en cuenta dos factores básicos: primero, que no

encontramos ante un contexto societal que en su discurso político actual se declara moderno y segundo, el evidente confesionalismo de una etapa pre-moderna que continúa siendo operativo en la sociedad libanesa y que tematiza otras áreas o dimensiones de la misma tales como la educación, lo jurídico, lo cultural, la economía y, desde luego, lo político.

Por lo tanto, la cuestión que nos orienta en esta parte de nuestro estudio, en primera instancia, es ubicar el tipo societal que conforma el Líbano en la actualidad para de ahí exponer el funcionamiento del cristianismo ortodoxo como religión en aquel ámbito considerado como el de su gestación, a través del encuadre en un enfoque teórico que describa los medios por los cuáles se vuelve operativo para, a partir de ahí, poder elegir el enfoque que se adecúe descriptiva y analíticamente a las características operativas en su relocalización en México.

Entonces, habremos de establecer que para la teoría de sistemas, el orden social moderno se decide con respecto a la comunicación, por lo que desde este enfoque, la religión se considera como un sistema de comunicaciones. Desde este postulado, vamos a iniciar nuestro proceso de análisis atendiendo a las características de la sociedad libanesa como el contexto original de la Ortodoxia Antioquena, en donde consideramos pertinente aplicar la teoría de sistemas expuesta por Niklas Luhmann para entender el funcionamiento de la religión y de ello partir hacia el desarrollo de nuestro problema de investigación más allá de la reflexión abstracta.

Como asevera Luhmann (2007, p. 763), las sociedades modernas se distinguen de sus predecesoras en virtud de la diferenciación funcional de los sistemas que la componen. Esto significa simplemente que su organización es distinta y que por lo tanto se requiere de diferentes herramientas analíticas para comprenderlas. Por ello, la religión, conforme al transcurso de su evolución social en determinado contexto alcanza un grado de distinción de otros sistemas como la política, la economía, la vida familiar, va cambiando las condiciones en las que se lleva a cabo esta función.

Asimismo, las sociedades pre-modernas pueden concebirse como un entramado de sistemas entrelazados, cuya cohesión depende de un conjunto de supuestos, de normas, y de pautas de conducta que regulan el modo de entender el mundo. En otras palabras, existe una jerarquía de sistemas que le dan congruencia a la sociedad entendida como un todo. En palabras de Luhmann, “originalmente la religión estaba asegurada por la sociedad misma. No en el sentido de que toda acción fuese siempre religiosamente calificada [...] Pero en sus fundamentos religión y sociedad no eran distinguibles” (2009, p. 195).

De lo mostrado en la semblanza histórica del capítulo primero, vemos que ese tipo de sociedad se mantuvo en Líbano cuando menos hasta antes de la guerra civil, aunque dicho evento no puede tomarse como una ruptura definitiva con la sociedad pre-moderna. Si bien, es cierto que constituye una comunicación del sistema político en que se tematiza la diferenciación entre éste y el religioso, resultaría un tanto arriesgado e inadecuado afirmar que existe un punto temporal único y específico en el que se haya iniciado la diferenciación funcional de la sociedad libanesa. De hecho, en tanto que la secularización implica un proceso no puede argumentarse tampoco que éste haya finalizado. Por estas razones, en el caso particular de Líbano es posible observar un conjunto de eventos y de comunicaciones que ocurren en el sistema religioso y que se conciben como irritaciones con otros sistemas funcionales; por lo que encontramos que:

Se podría argumentar que el desarrollo de la filantropía religiosa tiene sentido en el Líbano, dada la naturaleza religiosa de la sociedad que requiere específicamente el deber de ayudar a la sociedad [...] El crecimiento del bienestar religioso en el Líbano puede estar directamente relacionado con la composición religiosa de la sociedad. Aunque el estado no ha publicado un censo popular desde 1932, se entiende comúnmente que se estima que el 60% de la población es musulmana (principalmente sunitas, chiitas y drusos), mientras que los cristianos constituyen el 25%. Dado que el cristianismo y el islam se consideran entre las cinco religiones del mundo que se centran en el bienestar social público y hacen especial hincapié en la importancia de la filantropía y la amplia distribución de la riqueza, el surgimiento de organizaciones religiosas parece haber sido un hecho natural (Haddad, 2020 p. 3).

Se sabe que un sistema religioso permanece en las sociedades modernas; empero, en éstas no conserva su supremacía, sino que se coloca a la par de otros sistemas funcionales. Así, el proceso de secularización referido en la mayor parte de la literatura sociológica sobre la religión en las sociedades modernas se refiere precisamente a la pérdida de su centralidad como articuladora del acontecer social. Que la religión haya perdido esa posición no significa, sin embargo, que se encuentre aislada o que esté condenada a la invisibilidad de la esfera privada como se haya pretendido. Vemos entonces que en la teoría de sistemas de Luhmann (2000, p. 284) el punto de partida para la pregunta por la comunicación sistémica de la religión es la tesis de la diferenciación funcional y la correspondiente secularización de las sociedades modernas. Secularización no significa empíricamente una desaparición de la religión ni un despedirse normativo de la religión hacia lo privado, sino más bien la disolución de las sociedades o del orden normativo estructurados de manera jerárquica, y el establecimiento de sistemas parciales con su función propia.

También, hemos mencionado que los eventos que se ubican en otros sistemas pueden ser tematizados por lo religioso. En el entendido de que la sociedad moderna es contingente, es posible que esto mismo ocurra respecto de eventos en otros sistemas tales como el político, el económico, el científico o el educativo. Y así, como el sistema religioso puede generar comunicaciones sobre éstos al traducirlos a su propio código, existe la posibilidad del proceso inverso. Sin embargo, en el caso que nos ocupa vamos a encontrar en la complejidad de su configuración, que:

La dificultad para diferenciar entre sociedad política, civil y religiosa en el Líbano se debe principalmente a la naturaleza del sistema político del Estado, [...] las políticas confesionales que han reducido la brecha entre los sectores público y privado a través de la representación directa de las confesiones en el sistema político. Este sistema ha dado lugar a que la política dependa tanto de los ámbitos religioso como sectario. El confesionalismo, que es una forma de compartir el poder en una democracia, es definido [...] como un sistema que gobierna los cuerpos de élite diseñados para estabilizar una democracia con culturas políticas fragmentadas (Haddad, 2020, p. 4).

Ante este panorama, podemos señalar que, si bien es cierto que la religión no pareciera haberse retirado de ámbitos en los que tradicionalmente era competente en una etapa-premoderna —como proveer el fundamento de todo el saber; garantizar la validez última de las normas; fundamentar la autoridad política y legitimar la violencia bélica— (Luhmann, 2007b), la religión en el Líbano si va a operar con las características propias de un sistema social funcionalmente diferenciado:

¿Cómo un sistema se vuelve así mismo sistema? Enlazando operaciones propias con operaciones propias y diferenciándose, así respecto a su entorno. La continuación de las operaciones del sistema es la reproducción de sí mismo y, a la vez, la reproducción de la diferencia entre el sistema y el entorno [...] la observación del mundo con ayuda de la distinción entre sistema y entorno, depende de la ubicación del observador (Luhmann, 1998, p.14).

Aunado a lo anterior, la religión como sistema diferenciado realiza un función muy específica que es la de garantizar lo determinable de todo sentido contra la vivencia de la indeterminabilidad, es decir, la religión se encarga de expresar el sentido de los acontecimientos del mundo y no sólo de la búsqueda individual para superar la contingencia o la simple orientación moral. Así, la contingencia del sentido dentro de la comunicación religiosa se expresa de manera binaria, es decir, mediante la distinción trascendencia/inmanencia. La

comunicación es religiosa cuando lo inmanente es tratado desde el punto de vista de lo trascendente. (Luhmann, 2000, p. 77)

De esta manera, entendida la religión como un sistema funcionalmente diferenciado, en tanto las comunicaciones religiosas continúen resulta sostenible la idea de secularización que afirma la tesis de que la religión ha perdido espacios en la sociedad moderna, ya que su función social será: “el aseguramiento de una comunicación exitosa mediante la determinación del sentido de lo que acontece en el mundo con rituales, narrativas, mitos y creencias religiosas variadas. En otras palabras, la religión restringe la selección de comunicación con ideas religiosas. Las prácticas y las ideas religiosas predeterminan la selección de comunicación” (Ornelas, 2016, p. 43).

Ahora, en este punto y siguiendo la teoría luhmaniana lo importante es establecer cuáles son los elementos por medio de los cuales la religión funciona como sistema social. Siguiendo a Marco Ornelas en su trabajo *La diferenciación moderna de la religión: la misa latina (1517-1570)* (2016) encontramos que los llamados medios simbólicos “aseguran una selección comunicativa particular; desempeñan un papel semejante al de la moral, y estrictamente hablando, reemplazan a la religión en tanto que hacen posible la aceptación de comunicaciones que de otro modo serían rechazadas [en tanto que] los símbolos simbióticos se refieren a la manera en que los cuerpos se hacen presentes e interfieren con las comunicaciones” (Ornelas, 2016, pp. 33-35). Por tanto, el medio simbólico de las comunicaciones religiosas, es decir, su dispositivo comunicativo en el caso de los sistemas religiosos monoteístas es la fe “en la intervención de Dios en la historia, la fe en la existencia de los elegidos y de sus ubicación en el mundo de conformidad con un plan [...]” (Ornelas, 2016, p. 46).

En el contexto societal libanés, los sistemas religiosos cristianos y musulmanes operan bajo una diferenciación entre fe y religión. La “religión” es el identificador principal en la sociedad libanesa. Jawad (2009) sostiene que si bien *iman* (o ‘fe’) se considera la piedra angular principal de la religión, debe diferenciarse de *din* (‘religión’) en el Líbano: la fe es solo un aspecto de la identidad sectaria de la sociedad, mientras que la religión es lo que constituye el orden social. Por eso, para resaltar los factores religiosos y sus consecuencias políticas, las

organizaciones establecidas con identidades sectarias se consideran ‘organizaciones religiosas de bienestar’ y no ‘organizaciones religiosas’ [...] (Haddad, 2020, p. 3)<sup>1</sup>

Al interior de la dinámica social descrita, Christos Giannaras (1991), teólogo ortodoxo establece que:

En el contexto de la tradición judeocristiana, la “fe” funciona como lo hace en los negocios y en el mercado. Aquí el objeto de la fe no son las ideas abstractas que derivan su validez de alguna autoridad. El objetivo de la fe son personas específicas en las que estás llamado a confiar en el contexto de una relación experiencial inmediata... Si crees en Dios, no lo haces porque algunos principios teóricos sugieren que esa creencia o alguna institución fundacional garantiza su existencia. Le crees porque su persona, la existencia personal de Dios, da origen a tu confianza. Sus obras y su “actividad” histórica, sus intervenciones dentro de la historia hacen que quieras una relación con él (Giannaras, 1991, p. 13).

Si bien en el Líbano, como sociedad moderna, no hacer falta creer en Dios ni tener fe, no quiere decir que la religión no exista y funcione como un sistema de comunicación y que opere con sus características distintivas, a pesar de la constante interrelación que la que hemos venido aludiendo. Así pues, se hace imprescindible en esta parte definir las dos formas básicas en las que se realiza la comunicación religiosa dado que son los elementos en torno a los que habremos de realizar nuestro análisis del cristianismo ortodoxo en su relocalización: el ritual y el dogma. Estas dos formas se corresponden con el dar a conocer la información y con la información misma sobre la experiencia con la trascendencia. “El ritual hace las veces del aspecto performativo de la comunicación religiosa, mientras que el dogma o la doctrina representan su aspecto constatativo. Este correlato íntimo entre religión y comunicación, el que permite establecer que la función social de la religión, la consecución de comunicación, se encuentra en el fundamento mismo de los procesos de dotación social de sentido” (Ornelas, 2016, p. 47).

---

<sup>1</sup> La religión, a diferencia de la fe, fue el componente principal que creó la primera “cohesión” entre los diferentes miembros de las comunidades. Las dinámicas entre comunidades en el Líbano no se han basado históricamente en la “devoción religiosa de sus miembros” sino en un fuerte particularismo.

Abul-Husn describe la cohesión y agrupación de los grupos religiosos libaneses como ordenados en torno al concepto de *asabiya*, definido como un fuerte vínculo entre miembros del mismo grupo. Este vínculo se basa en la solidaridad grupal y el compromiso de apoyar a otros miembros sin cuestionar las razones (Abul-Husn, 1998). Así, en el Líbano, las diferentes comunidades no sobreviven por la difusión de la doctrina religiosa, sino por el surgimiento de la “*asabiya* confesional” (Salam, 1994). [Así pues] *Asabiya* se refleja en la división sectaria libanesa y la solidaridad de grupo y es exhibida activamente por los líderes de grupo. Los líderes imponen los cambios deseados en la estructura social del estado vinculándolos con la protección de la “sociedad” o la “secta”. La pertenencia religiosa también es manipulada por los líderes cuando asumen posturas extremas contra otros grupos religiosos. Si los líderes o los tomadores de decisiones se dan cuenta de que están perdiendo el “derecho a la lealtad automática del grupo”, comienzan a subrayar las diferencias entre los grupos para recuperar el apoyo de sus grupos, eliminando de manera efectiva las oportunidades de compromiso o colaboración (Haddad, 2020, p. 3).

Así, los rituales y las creencias son los dos componentes esenciales de toda religión. El análisis luhmanniano consiste en poner estos dos elementos en interconexión intrínseca, de manera que los rituales y las doctrinas son expuestos dinámicamente en un proceso de evolución y mutua interdependencia:

Los ritos deben concebirse como formas de la comunicación con una precepción orientada a la escenificación. No se conciben como objeto de consenso o de un acuerdo, pues esto introduciría en la institución la posibilidad del diseño o la rescisión del consenso. La cohesión social y la regulación del desarrollo ocurren por medio de objetos que se observan a fin de saber cuán avanzada se encuentra, qué es lo que sucede en este momento, lo que se debe hacer o esperar [...] la comunicación se practica y se vigila estrictamente, pero con una diferencia mínima entre participantes e información. Se participa únicamente el sentido del comportamiento, y su condensación ahorra en un principio los problemas de interpretación. (Luhmann, 2007, pp. 165-166)

Entendemos entonces que, en tanto que el ritual se funda y supone siempre una interacción entre presentes, reporta un excedente de socialidad, aunque no solamente: también propicia éxtasis místicos. El ritual socializa, esto es, proporciona de manera inmediata un sentido religioso compartido. En cambio, las creencias o doctrinas religiosas siempre adoptan una significación opuesta: suponen un sentido religioso que se abstrae de situaciones interactivas inmediatas. También suponen la aparición de sociedades más complejas con escritura y medios técnicos capaces de fijar significados religiosos variados. Es así que la creencia o doctrina sancionada socialmente “desocializa” el mundo. Luhmann lo pone en estos términos: “[...] la gradual desocialización del mundo es el resultado de procesos evolutivos complicados... En términos de simbolismo, la desocialización del mundo es en mucho idéntica al desarrollo de un simbolismo religioso abstracto. Tal simbolismo ya no es dependiente incondicionalmente de una confirmación directa en la interacción social” (Luhmann 2009, p.100).

La dinámica descrita corresponde a lo que Luhmann (2009, p. 90) ha llamado generalización religiosa que hace referencia al despliegue de la función social de la religión, la cual produce que los sistemas religiosos se desprendan de su mecanismo original, el ritual ligado a las situaciones inmediatas y las interacciones cara-a-cara. Dicha desritualización provoca la creación de fórmulas doctrinales o dogmas que son la fijación de significados/interpretaciones desvinculados a una situación interactiva inmediata. Este proceso está presente en todas las religiones pero Luhmann señala al cristianismo como a que alcanza profundidad y desarrollo extremos.

Vamos a asentar que en el cristianismo ortodoxo se realiza en esta magnitud el grado de dogmatización para el reconocimiento de la Ortodoxia como la “recta doctrina” y para la marginación de las herejías mediante la forma de confesiones de fe preformuladas y decantadas en la acción ritual que supone y sustenta una dimensión organizativa institucional. Por lo tanto, “la generalización religiosa tomó en el cristianismo la forma de una acentuada dogmatización, de una jerarquización creciente y de una estricta acción sacramental sancionada por las autoridades eclesiásticas” (Ornelas, 2016, p. 52).

Al interior del complejo aparato ritual de la Iglesia Ortodoxa el lugar central es ocupado por la Divina Liturgia de San Juan Crisóstomo. Siendo la celebración dominical regular, se centra en la Eucaristía, el acto de compartir el pan y el vino instituido por Jesucristo. Más aún, el entendimiento que de ella se tiene desde la reflexión teológica ortodoxa la coloca como la forma de comunicación religiosa a partir de la cual se construye y comprende toda la dinámica comunicativa de la ritualidad ortodoxa que se muestra ajena a sobrellevar la contingencia individual:

La palabra liturgia significa obra del pueblo: *leitourgía = hérgon toû laoû*. Si las necesidades del momento estimulan la oración individual, la oración litúrgica brota siempre de la verdad total, remonta todo particularismo y desbordamiento sentimental, y forma la conciencia católica. Repleta de una emoción sana y de una vida afectiva potente, tamiza toda inspiración subjetiva e impone su forma acabada, perfeccionada por los largos siglos de su vida de gracia. (Evdokimov, 1968, p. 190).

Habremos de exponer y sustentar por medio de nuestra investigación empírica que el primer contacto de una persona con la experiencia religiosa en el cristianismo ortodoxo se produce justamente en el culto –y especialmente a través de la celebración eucarística–, siendo para los antioquenos de origen su primer contacto con la trascendencia, y lo que ha conducido a muchos a la conversión a este sistema religioso. Volveremos sobre este punto más adelante. Ahora, lo que debemos destacar es el que la Divina Liturgia –y de hecho todo el aparato ritual ortodoxo bizantino– es una conjunción de ritos y dogmas cristianos que, en términos luhmanianos, “requieren de la repetición permanente bajo condiciones de copresencia corporal para hacer posible la interpretación de seres humanos y comunicaciones cristianas” (Ornelas, 2016, p. 52). De esta forma, la liturgia ortodoxa se despliega funcionalmente como un sistema de interacción altamente dogmatizado. Lo que afirma Marco Ornelas en su trabajo sobre la misa tridentina de igual forma lo podemos aplicar aquí a la liturgia bizantina:

La dogmatización extrema del ritual lo hace poco efectivo a la hora de irritar o interpenetrar seres humanos. Es algo así como un vaciamiento del ritual, sobre todo cuando se le compara con otras prácticas rituales que, en la situación moderna, compiten en el mercado internacional de las prácticas y los credos religiosos [...] Esta dogmática religiosa se desarrolla concomitantemente con la organización de las comunicaciones cristianas y toma la forma de una creciente jerarquización y sacramentalización eclesiásticamente sancionada (Ornelas, 2016, pp. 52,75).

Dicho en términos de la teología ortodoxa contemporánea, leemos a Paul Evdokimov que afirma:

En la célebre ‘sinfonía’ bizantina, diarquía de los dos poderes, el Patriarca tiene el privilegio carismático de interpretar la verdad. Ni siquiera Jesús dice ‘nada de sí mismo’, sino traduce al Padre. La Iglesia tiene el carisma apostólico de interpretar las Santas Escrituras. Los dogmas, los escritos inspirados de los Padres, el culto constituyen un comentario vivo del Verbo mismo, por medio de estas formas múltiples, viene interpretando sin cesar sus propias palabras (Evdokimov, 1968, p. 13).

A partir de esto, el desarrollo de la organización eclesiástica y la formulación de dogmas de fe se dan de manera aparejada. “Y finalmente, habiéndose convertido en una ‘sociedad de culto’, existiendo en y para el culto, los miembros de la Iglesia se han vuelto incapaces de comprender que el culto –como expresión, creación y realización de la Iglesia– coloca a la Iglesia ante la faz del mundo, manifiesta su propósito en el mundo, el propósito del pueblo de Dios, puesto en el mundo con un Evangelio y una misión” (Schmemmann, 2003, p. 31). Por ello, el aparato ritual ortodoxo de Antioquía no sólo ha impactado el ritual eucarístico cristiano primigenio, sino que funciona como el vehículo de comunicación de la experiencia religiosa con la trascendencia al expresar la doctrina “correcta”, posicionándose frente a comunicaciones erróneas o herejías. Y es justo en este punto donde la organización eclesiástica asume su rol, puesto que:

La organización es mediadora entre la dotación religiosa de sentido, que produce mitos o dogmas, y la práctica cotidiana del comportamiento específicamente religioso. De esta manera ocupa el lugar (incluso si organiza cultos) que en el mundo antiguo habían ocupado los cultos a los antepasados en las familias, bien como rituales socialmente institucionalizados, cuya referencia directa a las representaciones de la fe se encuentra mediada hoy en día por la organización; y solamente a partir de esto se producen problemas de pertenencia y de decisión a favor o en contra [...] conforman, aunque de manera inevitable, estructuras jerárquicas, pues la integración vertical les da la posibilidad de continuar sus operaciones [...] las jerarquías, para decirlo de otra manera, disminuyen los costos de confrontación con la incertidumbre” (Luhmann 2007, pp. 198, 206).

Ya hemos visto que la identidad religiosa en el Líbano puede entenderse como una forma de entendimiento a través de la cual los individuos y grupos operacionalizan sus compromisos religiosos (definidos de manera amplia y diversa) en la esfera política. Hemos dicho antes que la religión no tiene ya una posición privilegiada entre los sistemas funcionales; ésta genera comunicaciones que pueden o no constituirse como irritaciones por los otros sistemas y que en este sentido pueden influir en ellos. No es el propósito de esta investigación ahondar en la injerencia de un sistema sobre otro en la sociedad libanesa, pero debemos señalar que en el caso del sistema educativo, nuestra investigación etnográfica requiere que se contemple la educación como un elemento clave de la constitución de la identidad ortodoxa antioquina en medio de la diversidad religiosa del Líbano. Helen Tannous (1997) nos dice que la educación siempre ha tenido una alta prioridad en el Líbano, sin embargo, el propio sistema educativo se ha prestado a los prejuicios y la rivalidad sectarios. En medio de esta situación:

Las comunidades ortodoxas de Antioquía se identifican fuertemente con el nacionalismo árabe y están menos abiertas a la influencia de Occidente. Por lo general, asisten a escuelas maronitas, pero también tienen sus propias escuelas. Otro grupo cristiano está formado por melquitas; estos son católicos, y su lealtad es al Papa de Roma. Los melquitas asisten a escuelas cristianas y, *per cápita*, son la comunidad más próspera del país (p. 22).

La religión, indudablemente, ha venido proporcionando conceptualizaciones del mundo y de la realidad; derivadas de esto, seguridades interpretativas con base en las cuales las personas son capaces de elaborar horizontes de vida quedando determinado el de cada uno de acuerdo a un paradigma propuesto por un sistema religioso. “La función social de la religión es darle sentido al mundo o forzar una cierta selección de sentido (o también de orientar selecciones comunicativas o expectativas) [...] Las sociedades estratificadas lo lograrán estableciendo un esquema moral, lo que muestra de por sí que ha operado ya la dogmatización” (Luhmann, 2010, p. 27). Por lo tanto, la religión en su despliegue y función en las sociedades deberá encauzar las expectativas sobre el mundo y su realidad. Es en este marco donde la religión fundamenta valores, fija exigencias morales y absorbe y alivia las angustias colectivas e individuales.

En palabras de Alexander Schmemmann, uno de los teólogos ortodoxos más destacados de las últimas décadas, se reseña la postura hacia la realidad del mundo y la vida en el mismo, los cuáles surgen de la experiencia litúrgica de la Iglesia Ortodoxa. Entiende temas como el

secularismo y la cultura cristiana desde el ángulo de la experiencia ininterrumpida de la Iglesia, tal como se revela y comunica en la adoración litúrgica:

Y, sin embargo, la pregunta básica sigue sin respuesta: ¿qué es esta vida que debemos recuperar para Cristo y hacer cristianos? En otras palabras, ¿cuál es el fin último de todo este hacer y esta acción? [...] A menos que sepamos, permanece la misma dicotomía entre religión y vida, que hemos observado en la solución espiritual. Ya sea que “espiritualicemos” nuestra vida o “secularicemos” nuestra religión, ya sea que invitemos a los hombres a un banquete espiritual o simplemente nos unamos a ellos en el secular, la vida real del mundo, por la cual se nos dice que Dios dio a su Hijo unigénito, permanece irremediamente más allá de nuestra comprensión religiosa (Schmemmann, 2004, p. 13).

### **3.2 Enfoque teórico para el análisis de la Iglesia Ortodoxa Antioquena en México como contexto anfitrión**

Siguiendo a los teóricos de la sociología, hemos mencionado que uno de los rasgos sobresalientes de la modernidad fue el proceso de secularización. Se entendía que una sociedad moderna debía emanciparse de todo tipo de directrices que provinieran fuera del ámbito de la razón relegando la función de los sistemas religiosos al espacio de los lastres de la evolución de la humanidad. Por ello, en las páginas precedentes trabajamos sobre cómo la modernidad ha impactado la sociedad libanesa y de la manera en la que el cristianismo ortodoxo antioqueno sigue siendo operativo. Sin embargo, es abundante la reflexión académica que da cuenta de que la modernidad no ha sido un fenómeno homogéneo, por lo que se ha presentado de manera diversificada en el amplio espectro de contextos geopolíticos donde “no existe una sola vía a la modernidad, sino rutas que divergen, sobre todo en sus inicios, pero que, en la medida que avanza la dinámica globalizadora tienden a converger” (Legorreta, 2003, p. 15).

A continuación debemos proceder a identificar las formas que la secularización ha tomado en México para poder con ello valorar las dinámicas de inserción y adaptación al contexto anfitrión que la Ortodoxia Antioquena ha debido realizar.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Nuestro objetivo en esta tesis nos limita para abordar con mayor amplitud temas como la respuesta global de la teología ortodoxa en un contexto cultural secular. No podemos dejar de mencionar, sin embargo, un esbozo de una visión teológica positiva de lo secular desde la base de la tradición cristiana ortodoxa, es decir, visualizar una teología cristiana ortodoxa oriental del secularismo que podría inspirar ampliamente un nuevo enfoque proactivo en la teología ortodoxa al fenómeno del secularismo en un contexto que en su mayoría lo rechaza por completo como una aberración occidental. Siguiendo para ello a Brandon Gallaher (Papanikolaou & Demacopoulos, 2020, pp. 109-111) encontramos que después del Concilio de Creta de junio de 2016, existe la necesidad en la Ortodoxia de desarrollar una respuesta positiva y creativa a la cultura secular occidental para equilibrar la característica crítica

Debe afirmarse contundentemente que el campo religioso mexicano contemporáneo es el resultado de un proceso de configuración histórica y de reformulación constante de los actores religiosos. México ha sido pensado durante mucho tiempo como un universo católico romano, cuya hegemonía total ha venido en los últimos años a ser cuestionada por el desarrollo de nuevas alternativas religiosas. Con esto asentamos que el catolicismo no representa un absoluto en la preferencia de la población, ya que desde hace más de cien años otras propuestas no católicas han tenido presencia y actividad en la vida a lo largo del país. Más aún, podríamos decir que es durante los últimos cuarenta años que el escenario religioso se ha diversificado debido al crecimiento de religiones, de forma especial, las denominas evangélicas o neoprotestantes, que han venido ocupando un lugar importante en el panorama religioso.

Según el Censo de Población y Vivienda 2020 realizado por el INEGI, la religión católica registró 97 millones 864 mil 218 personas creyentes, lo que significa un descenso del 5 por ciento con respecto al censo de 2010, puesto que pasó del 82.7 al 77.7 por ciento, del total de los mexicanos, adscritos a esta religión. Por su parte, los grupos protestante y cristiano-evangélico registraron un aumento de 3.7 por ciento en el censo de 2020. Los creyentes pasaron de 7.5, en 2010, a 11.2 por ciento, del total de la población. Este grupo cuenta con 14 millones 95 mil 307 de mexicanos que ejercen la profesión. Un total de 248 mil 169 indicaron pertenecer a grupos religiosos como el Judaico, Islámico, Raíces étnicas, Raíces afro y Espíritu, entre otros. Ello representa un aumento de un 2.2 por ciento para 2020, pues pasaron de ser 0.2 por ciento de la población a un 2.4 por ciento. El censo 2020 detalló que en el país hay 58 mil 876 personas judías, 40 mil 799 creyentes de las religiones de raíces afro, 36 mil 764 mexicanos profesan la religión espiritualista. Asimismo, 33 mil 372 personas se reconocen como adeptos a las religiones de raíces étnicas, mientras que 7 mil 982 personas declararon que son fieles al Islam. Finalmente, para el censo de 2020, 10 millones 211 mil 052 mexicanos indicaron que no tienen religión, mientras que 3 millones 103 mil 464 personas se declaran creyentes, pero sin

---

ortodoxa oriental del secularismo y de Occidente. Creta fue, posiblemente, el comienzo de un intento de articular un mundo ortodoxo después de Bizancio, pero firmemente enredado en la cultura occidental. Fue el primer intento conciliador universal de reconocer que la Ortodoxia se encuentra ahora en un nuevo orden occidental moderno, el contexto del secularismo, que no ha creado, pero al que ahora debe responder creativamente como una Iglesia oriental premoderna.

Si bien conserva su conciencia litúrgica y espiritual premoderna, su esencia, su diferencia, su orientalidad, la Ortodoxia se ve a sí misma como una minoría religiosa y civilizacional para imaginar cómo puede ser testigo en su contexto occidental secular mayoritario. Este es el desafío y la necesidad de articular una teología cristiana ortodoxa oriental del secularismo.

adscripción religiosa. El censo 2020 arrojó que 3 millones 103 mil 464 mexicanos se consideran agnósticos, las personas que son creyentes pero reconocen no tener alguna adscripción religiosa, lo que se traduce en un 2.5 por ciento del total de la población censada (*Catolicismo pierde creyentes | Censo INEGI 2021*. (s. f.). Recuperado el 5 de mayo de 2021, de <https://www.milenio.com/politica/comunidad/catolicismo-pierde-creyentes-censo-inegi-2021>).

De esta forma, la realidad del caso mexicano en lo concerniente a las opciones religiosas ha devenido de un monopolio del catolicismo romano, con el cada vez más notorio decrecimiento del mismo, a la dinámica que la literatura especializada ha denominado pluralismo. En principio, por pluralismo se entiende el reconocimiento de la existencia de la diversidad en el interior de una sociedad. Implica la existencia de grupos que mantienen elementos propios que los diferencian de otros integrantes de la misma, como por ejemplo, aspectos culturales, étnicos, y en el caso que nos ocupa, de creencias y prácticas religiosas:

Esto ha dado lugar a una nueva experiencia sociocultural en la que los individuos y sus respectivos universos simbólicos se encuentran constantemente en contacto con culturas ajenas desarraigadas de sus lugares originarios. Tal situación, por demás tensionante y ambigua, afecta de manera decisiva la conciencia humana: se pierden certezas, se ablandan las creencias y se debilitan los valores ante las opciones y escenarios alternativos en que se convierten las realidades diferentes con las que se tiene contacto [...] Esta crisis, que con razón puede calificarse como “crisis de sentido” ha afectado de manera particular a las grandes instituciones y sistemas religiosos (Legorreta, 2003, p. 46).

Ante tal panorama, se hace imprescindible el recurrir a un enfoque sociológico medular adecuado para encuadrar y –ahora sí– analizar a profundidad en el plano empírico el proceso de relocalización de la Ortodoxia Antioquena. Por ello vamos a acudir a la teoría del sociólogo norteamericano Peter Berger quien examina las consecuencias de la globalización del pluralismo tanto para las instituciones religiosas como para la conciencia subjetiva de los individuos:

La modernización conduce a una transformación colosal en la condición humana, que pasa del destino a la opción. Podemos asumir que la capacidad de elegir es intrínseca al *homo sapiens* [...] podemos elegir [...] nuestro objeto de culto (sobre todo en los contextos donde hay cierta libertad religiosa) e incluso nuestra identidad (como muestra el mantra de hoy: “quiero descubrir quién soy”). Se trata de una forma interesante de expresarlo, porque emplea el lenguaje del destino (“quién soy”) para dar la idea de que una persona escoge quién es. Toda la vida se transforma en un proceso interminable en virtud del cual se redefine quién es el individuo en el contexto de las posibilidades que la modernidad ofrece, al parecer infinitas (Berger, 2016, pp. 24-25).

Las aseveraciones de Berger son aplicables a México, en primer lugar, porque el concepto de secularización es uno de los dos ejes dominantes en el desarrollo de los análisis sobre lo religioso, y en segundo lugar, porque a semejanza del resto del mundo occidental, un reducido, pero influyente, grupo de investigadores pensó que la pérdida de la centralidad de lo religioso era una constante ineluctable. Al mismo tiempo, reforzamos la observación de que en la actualidad el monopolio de lo sagrado que ostentaba la institución romana se ha perdido y asistimos a una multiplicación de la oferta religiosa donde las denominaciones cristianas protestantes, las sectas, los grupos no cristianos o paracristianos y los nuevos movimientos religiosos crecen en forma exponencial.

Más aún, el pluralismo religioso tiene implicaciones tanto institucionales como cognitivas, por lo que resulta imperante comprender ambos. Institucionalmente significa que se establece algo así como un mercado religioso. Esto no implica que los conceptos de economía de mercado puedan aplicarse sin ambigüedades al estudio de la religión; lo que sí conlleva es que las instituciones religiosas deben competir por la lealtad de su “clientela putativa”. Esta competencia naturalmente que se vuelve más intensa bajo un régimen de libertad religiosa, es la piedra angular del estudio de Amy Slagle (2011, p. 5) que revisamos en el capítulo anterior, postulado que toma del mismo Berger para quien el lenguaje y las imágenes del “mercado”, que reflejan estas condiciones de amplia diversidad religiosa y la creciente relegación de las creencias, prácticas y afiliaciones religiosas a las esferas de lo privado y subjetivo, se evocan comúnmente en las descripciones académicas de finales del siglo XX.<sup>3</sup>

Dicha situación afecta inevitablemente el comportamiento de las instituciones religiosas, incluso si su autocomprensión teológica es adversa a tal cambio de comportamiento. Al mismo tiempo, los ministros de culto se enfrentan ahora a un hecho bastante inconveniente: dado que su autoridad ya no es un hecho social, debe tratar de restablecerla por medio de la persuasión. Esto

---

<sup>3</sup> En su estudio clásico *El Doseil Sagrado*, Berger (2006, p. 223) sostiene que el antaño venerable y premoderno “doseil sagrado” de monopolios religiosos robustos y socialmente estabilizadores que proporcionan “la máxima legitimación para la vida individual y colectiva” de antaño, se ha fragmentado en una pluralidad de cosmovisión y opciones religiosas disponibles para elección individual. Señalando el ejemplo del denominacionalismo estadounidense en particular, Berger compara el panorama religioso moderno con un mercado, donde las religiones, ahora “agencias de marketing competitivas”, compiten por una clientela que considera cada vez más a la religión como un asunto privado que cubre necesidades y realizaciones en lugar de una fuente de cohesión social. Las religiones responden volviéndose cada vez más homogéneas en la satisfacción de necesidades psicológicas similares o desarrollando un carácter distintivo de “marca” que atrae a subcategorías determinadas de clientela. En general, en la redacción de este primer trabajo, Berger interpretó el pluralismo y la naturaleza subjetiva y privatizada de la afiliación religiosa como indicadores.

le da un nuevo papel social a los laicos. Al dejar de ser una población sujeta, el laicado se convierte en una comunidad de consumidores cuyas nociones, por objetables que sean desde el punto de vista teológico, deben ser abordadas con seriedad.

Ante este panorama debemos proponer una definición de religión a partir de la cual realicemos nuestras aproximaciones teóricas en el análisis de la Ortodoxia Antioquena. Una conceptualización de este tipo implica, en el plano sociológico, decisiones teóricas y metodológicas, por lo que en el caso de nuestra investigación atendemos a las que tengan relevancia para la identificación y valoración de la operatividad del sistema religioso estudiado. Una definición funcional –a diferencia de una definición sustantiva de religión– se avocará en las funciones sociales e individuales que un determinado grupo realiza. “Dichas funciones son por ejemplo: provisión de sentido último, fortalecimiento de la cohesión social, sentido de pertenencia, normatividad, interpretación de lo desconocido, control de lo incontrolable, personificación de ideales humanos, y simbolización de un orden trascendente, entre otras” (Luengo, 1991, p. 30).

Acudimos primeramente a la definición que el propio Berger (2006) toma de Thomas Luckmann: “la capacidad del organismo humano de trascender su naturaleza biológica a través de la construcción de universos de significación que son objetivos, imponen una moral y todo lo abarcan” (p. 244). Sin embargo, siguiendo a José Legorreta (2003, pp. 36-37) encontramos definiciones en la misma línea teórica que pueden ser aún más adecuadas y con menos limitaciones para su aplicación en el plano empírico. Así, también tomada de Luckmann (1989) encontramos que la religión se conforma “por aquellas constricciones sociales de otra realidad extraordinaria, fundadas en reconstrucciones comunicativas de experiencias de trascendencia” (p. 93). Una segunda definición, con mayor cobertura para llevarla al plano empírico, es la de Karel Dobbelaere (1994, p. 28), la cual ha sido matizada por Legorreta quedando como la más conveniente para nuestra investigación: “un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a una realidad supra-empírica y trascendente que *en ocasiones* une en una comunidad moral única a todos aquéllos que se adhieren a él” (Legorreta, 2003, pp. 37-38).

De esta manera, obtenemos la directriz medular para hacer una disección exploratoria de la Ortodoxia Antioquena como sistema religioso y que homologa la estructura de su contexto original colocada en los receptáculos de la teoría luhmanniana en la cual el ritual y el dogma vehiculan la comunicación religiosa produciendo una visión del mundo y organizaciones

religiosas, prácticas rituales y sistema doctrinal o de creencias, son capaces de sustentar la cohesión comunitaria e institucionalización.

### **3.2.1 Diáspora y relocalización de la Iglesia Ortodoxa Antioquena**

Los movimientos migratorios han ocupado la atención de especialistas de diversas disciplinas que han venido abordando el fenómeno desde múltiples enfoques para los cuales la dimensión religiosa y sus implicaciones tienen también una consideración importante. Esto no sólo porque lo religioso es un factor de creación de sentido, de configuración de identidades y de prácticas que vehiculan cultura, sino también porque lo religioso es portador de instituciones y actores, los cuales cumplen funciones específicas de articulación de los migrantes en los nuevos territorios, tal y como lo hemos podido ver en nuestra revisión de literatura.

La llegada masiva de inmigrantes ortodoxos a nuevos territorios ha contribuido a la pluralización y a la diversificación de la oferta religiosa en los países de acogida. Actualmente, hemos visto que en los contextos receptores se encuentran confrontados con un pluralismo percibido como inédito en la medida en que mundos culturales y religiones que vivían en contextos pensados como homogéneos –y en aparente estabilidad– se han diversificado (García-Ruíz, 2010, p. 3).

Se ha visto que en México, la Ortodoxia Antioquena hizo su entrada por medio de las diferentes olas migratorias procedente del Levante desde finales del siglo XIX. En el capítulo primero hemos hecho un recuento histórico a través del cual observamos que los inmigrantes sirio-libaneses maronitas, greco melquitas y ortodoxos establecieron sus prácticas culturales gracias a que sus celebraciones litúrgicas poseen una remarcable similitud en lo ritual y en lo doctrinal con el catolicismo hegemónico. Asimismo, sus primeras asociaciones étnicas tenían una indisoluble orientación religiosa. Las primeras organizaciones en surgir fueron católicas maronitas para luego ser superadas en cantidad por las de la Iglesia Ortodoxa (Rein & Molina, 2012, p. 90). Dichas manifestaciones religiosas fueron vitales para la existencia de la colectividad, que se tradujeron en la presencia de misioneros, sacerdotes y autoridades eclesiásticas relevantes.

En todos los casos, y apoyándonos en nuestro estado del arte, vemos que la presencia de la Ortodoxia Antioquena en México comienza como la de todas las comunidades ortodoxas en

Occidente: por la de las comunidades de inmigrantes reunidas según el principio organizador de herencias y vínculos culturales, étnicos y lingüísticos. En principio, tales características colocan a la Iglesia Ortodoxa como una minoría religiosa de fuerte perfil étnico en el panorama nacional. Aunado a esto, su dependencia eclesiástica actual en su rango de arquidiócesis al trono patriarcal de Damasco le confiere el estatus de diáspora (Kindratch, 2002; Hämmerli, 2010).

Transferir la eclesiología ortodoxa a la diáspora ha resultado difícil, ya que existe una idea generalizada de que el nacionalismo representa un problema particularmente grave en la Iglesia Ortodoxa, y el problema en la diáspora también se explica a menudo como una consecuencia del nacionalismo. Sin embargo, la falta de unidad organizativa no significa que los laicos y las jerarquías no estén preocupados por la pretensión de universalidad de la Iglesia Ortodoxa (Roudometof, 2013; Thorbjørnsrud, 2013); En el mismo sentido, la preocupación por la división étnica o por la sombra del nacionalismo presente algunas jurisdicciones –a pesar de que para la eclesiología ortodoxa la noción de una “Iglesia nacional” no es aceptada– y que aún delimita las comunidades ortodoxas en Occidente manteniéndolas bajo la categoría de diásporas, continúa siendo un clamor constante en las palabras de sus pastores y una labor que sigue ocupando la reflexión de los teólogos ortodoxos.<sup>4</sup> En el caso de la Ortodoxia Antioquena, hemos

---

<sup>4</sup> Así, el finado arzobispo de Norteamérica, Phillip Saliba, declaró: “Esto me lleva al último segmento de mi mensaje a esta convención, que es ‘Unidad ortodoxa en América del Norte’. El 31 de mayo, durante nuestra Reunión del Sínodo Arquidiocesano, les dije a mis hermanos obispos lo siguiente: ‘Desde 1966, he vivido con dos obsesiones: 1) La unidad de nuestra arquidiócesis y 2) la unidad ortodoxa en América del Norte’. ¿Dónde estamos ahora con respecto a esta unidad? Desafortunadamente, la Santa Iglesia Católica y Apostólica en América del Norte todavía está dividida en más de quince jurisdicciones basadas en la etnia, contrariamente a las decisiones del primer y cuarto concilios ecuménicos. Nuestros cánones establecen claramente que no podemos tener más de un obispo en el mismo territorio y un Metropolitano en la misma Metrópolis. Lamento decirles que los ortodoxos estamos violando este importante principio eclesiológico en América del Norte, América del Sur, Europa y Australia. En Nueva York, por ejemplo, tenemos más de diez obispos ortodoxos en la misma ciudad y el mismo territorio. Puedo decir lo mismo sobre otras ciudades y territorios de América del Norte. Cuando la eclesiología étnica comenzó a florecer y prosperar en el siglo XIX, la Iglesia Ortodoxa, inmediatamente, convocó al Sínodo pan-ortodoxo de Constantinopla en 1872 y condenó el etnofiletismo eclesiológico como una herejía. Un ejemplo más de filletismo es París, Francia. Hay seis obispos ortodoxos coexistentes con jurisdicciones eclesiológicas superpuestas. En mi opinión y en la opinión de los canonistas ortodoxos, esto es filletismo. Esto es herético. ¿Cómo podemos condenar el filletismo como una herejía en 1872 y seguir practicando el mismo tipo de filletismo en el siglo XXI aquí en América del Norte?” [...] El archimandrita Gregorios Papatomas, profesor de derecho canónico y decano del Instituto Teológico San Sergio en París, Francia, escribió: “El criterio definitorio de un cuerpo eclesiástico ha sido su ubicación. Nunca ha sido nacionalidad, raza, cultura, ritual o confesión”[...] Aprendemos de la era apostólica y la era patrística que la Iglesia es una iglesia, una y la misma iglesia, el cuerpo de Cristo, que se encuentra en Antioquía, Jerusalén, Alejandría, Constantinopla, Grecia, Roma, Rusia, etc. Basado en todo esto, es incorrecto llamar a la Iglesia rusa y griega o estadounidense, porque la Iglesia, en esencia, trasciende el nacionalismo, la raza y la cultura. Aquí en América del Norte, tenemos una eclesiología ortodoxa distorsionada debido a nuestras jurisdicciones étnicas (*Metropolitan Philip’s address to the 48th archdiocesan convention general assembly | Antiochian orthodox Christian archdiocese*. (s. f.). Recuperado 18 de marzo de 2021, de <http://ww1.antiochian.org/node/17070>).

visto que los trabajos realizados basados en investigaciones empíricas sobre las iglesias de Estados Unidos (Stiffler, 2010) y el de la iglesia de Brasil (Pitts, 2013) muestran que puede darse un rechazo por parte de los feligreses de origen sirio-libanés o de los migrantes mismos en el proceso de adaptación a los contextos anfitriones donde se han detectado específicas formas de despolitización de su perfil cultural y étnico al tiempo de reelaborar sus identidades religiosas.

A partir de esto debemos fundamentar en que el término “relocalización”, que hemos venido usando a lo largo de esta tesis, tiene cabida óptima desde la perspectiva de la “glocalización” desarrollado por Roudometof (2013, pp. 227-228), la cual señala que en lugar de comportarse disruptivamente en los mundos de vida locales, las estructuras y entornos locales tradicionales, la globalización está interactuando con ellos y, por lo tanto, todo el proceso se denomina con más precisión “glocalización”. Tal dialéctica se muestra de manera prominente tanto en las tendencias hacia una mayor orientación ecuménica como en la religión transnacional, y reconfigura la geografía religiosa del mundo a través de un mayor contacto intercultural. Así, la difusión mundial de la Ortodoxia implica su localización simultánea: se reconstituyen en nuevos lugares y reconstruyen los lazos comunitarios en nuevas formas. Retomaremos este concepto más adelante.

A todo lo anterior, podemos sumar el término de *egatáspora* o dispersión ortodoxa citado por Marie Hämmerli (2010, p. 104) como el concepto a partir del cual se pueda establecer una valoración general del proceso de relocalización de la Ortodoxia Antioquena como una etapa de madurez tanto desde la perspectiva sociológica como desde la eclesiológica.

Aunque hay que destacar que, a diferencia de otras jurisdicciones ortodoxas como la griega, la rusa o la rumana, la Iglesia Antioquena no posee un perfil con connotaciones nacionalistas (Stiffler 2010; Pitts, 2013) más aún, sus jerarcas se distinguen entre las demás jurisdicciones con un discurso universalista que siempre se cimenta sobre las prioridades pastorales en un marco propio de la eclesiología ortodoxa. En este sentido, el patriarca Ignacio IV señaló:

La pregunta hoy es si la unidad de Antioquía puede pasar del nivel de sentimientos renovados al nivel de una organización eficaz. Este primer esfuerzo debería ser el reordenamiento de los asuntos parroquiales dentro de todas nuestras iglesias, de modo que las bodas, los funerales, otros ritos y la edificación cristiana básica sigan un procedimiento similar. Pero desde un punto de vista teológico, el nuevo desafío es convertir, no a la Iglesia mundial, sino a la Iglesia local o regional, en la base real de la vida eclesial (Hazim, 2006, p. 30).

Una exploración etnográfica nos permitirá identificar, describir y valorar las formas bajo las que la Ortodoxia Antioquena está desarrollándose en el territorio anfitrión con estos principios de su historia global como trasfondo.

### **3.3 Elementos operativos de la Ortodoxia Antioquena como sistema religioso en proceso de relocalización**

#### **3.3.1 La Liturgia como espacio de la experiencia religiosa**

Ciertamente, durante las últimas tres décadas, los cristianos ortodoxos se han esforzado por hacer que su religión sea más conocida a través de la expansión de los medios impresos y electrónicos en los idiomas occidentales, así como los esfuerzos evangelizadores activos que incluyen el establecimiento de nuevas parroquias, y más raramente, proselitismo cara a cara. Dicha dinámica se produce debido a que “no se puede concebir una Iglesia que no esté orientada hacia el mundo al que trata de servir, y eso incluye que una parte de su vida consista en ganar nuevos miembros, bien mediante la conversión, la persuasión, la conquista o simplemente por el nacimiento” (Binns, 2002, p. 171).

En todos los casos, la tradición misionera de las Iglesias Ortodoxas que Timothy Ware (2006, pp. 171-173) describe tan activa en la época contemporánea, toma para su estrategia evangelizadora la celebración de la Divina Liturgia –y del resto del aparato ritual ortodoxo– como punto de partida y de llegada para asegurar la totalidad de la experiencia religiosa tanto a los nacidos en sus congregaciones como aquéllos que se acercan por primera vez en las tierras de misión. Dentro del complejo ciclo de las fiestas, los días de los santos, los ayunos y las acciones sacramentales que dan fluidez al año litúrgico ortodoxo y la vida de los feligreses, la Divina Liturgia –la celebración eucarística que se realiza cada domingo– se coloca como el punto de encuentro medular con el ámbito de lo divino erigiéndose como la expresión más obvia y pronunciada de la plenitud y la catolicidad de la fe ortodoxa. Tal celebración está compuesta por procesiones, epístolas y lecturas del Evangelio, así como oraciones y peticiones litánicas de misericordia e intercesión divinas, todo lo cual conduce a la distribución de los dones eucarísticos. La Comunión consiste en pan leudado sumergido en vino lo cual es dado a los fieles

con una cuchara, siendo la Eucaristía de una gran importancia mística en calidad de alimento de inmortalidad, el Cuerpo y la Sangre reales de Cristo que, cuando se consume, une místicamente a los creyentes ortodoxos entre sí. El hecho de que sólo los cristianos ortodoxos bautizados puedan participar de los “santos dones” aumenta aún más la naturaleza misteriosa, exclusiva y vinculante del ritual para la comunidad. Por tanto, desde la perspectiva del pensamiento teológico que opera detrás tenemos que:

El creyente ama las ceremonias, los símbolos, toda la atmósfera de la edificación de la iglesia, este alimento familiar y precioso para su alma, pero este amor no anhela la comprensión, porque el propósito del culto se piensa precisamente como el otorgamiento de una experiencia espiritual, comida espiritual. Porque la membresía de la Iglesia, el culto ha dejado de ser una evidencia por sí misma de la Iglesia (Schmemmann, 2004, p. 31).

Dado que el acceso a la experiencia religiosa que ejerce la función de contacto (comunicación) con la trascendencia se da a partir de una práctica exterior como su primer momento, vamos a identificarla con la primera etapa del proceso dialéctico fundamental de la sociedad propuesto por Berger (2006), en el que la exteriorización que consiste en “el permanente volcarse del ser humano en el mundo, bien a través de las actividades humanas físicas, bien de las mentales” (pp. 15-16), es decir, la constitución biológica en la que se manifiesta la esencia inherente del mundo interior proyectada en cierta actividad.

Con esto, podemos acudir a lo establecido por Chris Hann (2011, pp. 21-24) en su reflexión epistemológica sobre la metodología para ser aplicada en la investigación social sobre el cristianismo ortodoxo, quien afirma que dadas sus características se debe partir desde la práctica ritual siendo más adecuado el término “ortopraxia”. A esto debemos añadir lo que ya hemos mencionado sobre la palabra “liturgia”, la cual deriva del griego *leitourgia* y que significa un servicio general de tipo público y que, en lo sucesivo, va a ser utilizada con dos acepciones que conviene distinguir: la del conjunto de rituales, ceremonias, sacramentos y oraciones de la tradición bizantina de Antioquía y que equivale a la nomenclatura de rito (bizantino); y la que significa la celebración eucarística, esto es, lo que el catolicismo occidental llama la misa. “Si bien se puede denominar liturgia a la misa católica, es incorrecto llamar misa al ritual eucarístico de las iglesias orientales” (Ornelas, 2016, p. 200).

La segunda etapa del proceso dialéctico corresponde a la objetivación: “la consecución a través de esta actividad (física y neutral) de una realidad que se enfrenta a sus productores

originales como si fuera una facticidad que le es exterior y, a la vez, distinta de ellos.” (Berger, 2006, p. 15). Aquí, por tanto, encontramos que el hecho se expresa como objetividad que se impone y como experiencia colectiva que remite a objetos susceptibles de ser compartidos.

El trabajo de Berger y Luckmann *La construcción social de la realidad* (2015, pp. 34-35), establece algunas bases de aproximación metodológica para plantear la objetivación como el punto de partida de una problematización sociológica. Aunque para estos autores la vida cotidiana implica un mundo ordenado mediante significados compartidos con la comunidad, el sustento de cualquier orden cotidiano se encuentra en la conciencia subjetiva que permite al individuo reconocer el hecho de que estos significados son válidos para aquellos con quienes se comparte lo cotidiano; así es como se construye el sentido común que alimenta la vida cotidiana. La realidad supone entonces una base de facticidad objetiva cuya reproducción social sólo es posible mediante el reconocimiento subjetivo. De modo que será la interiorización individual de la realidad objetivada lo que permite la reproducción de los significados socialmente establecidos.

En estos términos es que podemos hablar de percepción como un proceso de interacción entre el individuo y la sociedad a la que pertenece. En el caso que nos ocupa, aunque el significado individual de la idea de Dios puede variar según el perfil subjetivo, la caracterización del mundo a partir de la concepción de lo sagrado –enseñada y practicada– de la Ortodoxia Antioquena es lo que distingue a la objetivación de la realidad en sus términos religiosos.

La apropiación individual de las objetivaciones sólo es posible a través del lenguaje. Por tanto, éste es el instrumento que ofrece al individuo la posibilidad de participar de la experiencia religiosa, de su lógica y de su temporalidad. De aquí que el lenguaje manifieste el orden socialmente construido, de lo nombrado por el hombre. Por tanto, se coloca como la vía instrumental para incorporar en la subjetividad del individuo las objetivaciones que dan sentido a la realidad, y dentro de las cuales la realidad adquiere coherencia. “El lenguaje se origina en la vida cotidiana a la que toma como referencia primordial; se refiere por sobre todo a la realidad que experimento en la conciencia en vigilia, dominada por el motivo pragmático (vale decir, el grupo de significados que corresponden directamente a acciones presentes o futuras) y que comparto con otros de manera establecida” (Berger & Luckmann, 2015, p. 55). Retomaremos el aspecto del lenguaje en el ámbito litúrgico más adelante.

Ahora, en la última etapa del proceso dialéctico encontramos la interiorización como “la reabsorción por la conciencia del mundo objetivado, de manera que las estructuras de la propia conciencia. Es decir, que ahora la sociedad funciona como una entidad formativa de la conciencia individual” (Berger, 2006, p. 31). El trabajo de Berger y Luckmann sugiere que la forma de interiorizar los significados que dan sentido a lo real se consigue por medio del lenguaje. “Paul Ricoeur [...] sostiene que el mejor lugar para comenzar a explorar el significado o la verdad de la experiencia religiosa es mirar cómo se articula en el lenguaje, por lo que se refiere a los textos bíblicos, que toma para transmitir la experiencia más primordial de fe cristiana” (Gschwandtner, 2019, p. XIII). De este modo, esta perspectiva resulta fundamental para los trabajos empíricos, y que no sólo permite pensar lo cultural como un proceso simbólico que se crea socialmente, sino que además invita a suscribirlo como un hecho social en pleno movimiento, confiriendo al lenguaje un lugar privilegiado en la dinámica etnográfica.

Vamos a sugerir en este punto una afinidad metodológica al rescatar los elementos del análisis fenomenológico de la experiencia religiosa del creyente y establecer una relación con la teología litúrgica, para lo que la obra de Berger y Luckmann (2015) presenta una propuesta conceptual para hacer operativa la interpretación sociológica de estas formas simbólicas, sobre todo, porque se trata de un enfoque fenomenológico para el cual lo real implica un entramado de significados atribuidos socialmente.

Se puede considerar conveniente recurrir, por un lado, a la fenomenología como instancia de aproximación metodológica a la experiencia litúrgica y, por otro, a la teología litúrgica en donde podemos bajo este término colocar dos contenidos: el de “la elucidación del significado de la adoración” (Schmemmann, 2003, p. 36) sobre términos clave como anamnesis, epiclesis, anáfora y la relación de la oración litúrgica con las doctrinas teológicas, así como el aspecto donde lo litúrgico es comprendido como un entramado de formas simbólicas que expresan contenidos significativos para el creyente, es decir, la experiencia vivida de la fe.

Trabajar en un entorno ortodoxo requiere la investigación de la teología litúrgica y saca a la luz aspectos importantes de la relación entre los dominios de acción temporal y sempiterno. Particularmente en lo que se refiere a la teología litúrgica y las prácticas de interpretación, la investigación etnográfica de la teología ortodoxa pide una reconsideración de los métodos de análisis y representación de las ciencias sociales (Hann, 2011, pp. 18-23).

Debido a esta omnipresencia de la teología, no solo como una práctica disciplinaria formal, sino también como una práctica litúrgica y una especie de devoción del fiel, encontramos esencial para la integridad de su método etnográfico interactuar regular y críticamente con la teología que presenciamos durante nuestra investigación. Así, en este mismo sentido, Timothy Carrol (2017) propone un nuevo enfoque mediante el cual la lectura de la teología y un examen de la práctica litúrgica ortodoxas abren una nueva perspectiva sobre cómo la investigación científica social puede utilizar mejor la teología como un objeto etnográfico (como un artefacto producido por la cultura), pero conlleva una diferencia metodológica bastante sustancial, admitiendo la teología como un conjunto activo de “interpretaciones simbólicas” que son parte de las “categorías y valores” de cualquier cultura cristiana particular. Sugiere que la teología puede proporcionar datos sobre la cultura que la produjo:

Es en la búsqueda de una comprensión de lo que es la liturgia y cómo opera como modelo para una interpretación diversa e interminable, que llegamos al argumento que nos ocupa aquí, sobre la relación de la teología y la etnografía. En un contexto cristiano oriental, la etnografía debe, al menos, involucrar la teología litúrgica y también debe involucrarse en la lectura del discurso teológico. (Carrol, 2017, p. 9).

En términos de las fuentes para la liturgia, entonces para nuestra exploración empírica, no podemos basarnos simplemente en el rol del lenguaje hasta donde lo establecen Berger y Luckmann, sino que debemos investigar una amplia variedad de elementos, incluidas las acciones rituales y las prácticas devocionales. Concretamente, esto significa que las fuentes para un análisis de la liturgia no pueden ser solo los textos litúrgicos escritos y su reproducción oral, sino también toda una serie de otras fuentes que moldearon e influyeron en prácticas posteriores y que a menudo continuaron utilizándose en entornos privados incluso, las homilías para ocasiones particulares que analizan su significado o describen su experiencia para sus audiencias, textos e ítems devocionales, textos mistagógicos que buscan interpretar o explicar la liturgia a sus audiencias; el arte, la música y la arquitectura configura el espacio litúrgico; los textos bíblicos y el calendario que los asigna a ocasiones específicas; los movimientos litúrgicos (especialmente en el vaivén entre nave y santuario), tiempos sagrados (como la epiclesis eucarística o la de la bendición del agua de Teofanía), movimientos corporales y posturas (de pie, agachado, postrado), experiencias sensoriales (incienso, velas, agua, pan, vino), y mucho más. Cuando se examinan los textos, deben investigarse no sólo por su carácter doctrinal, sino también por las formas en que describen o incluso prescriben estados de ánimo o experiencias.

Todos estos son aspectos importantes del mundo litúrgico y dan forma a su significado. Aquí también podríamos ver la forma en que la hermenéutica y la fenomenología deben superponerse e interactuar en última instancia para proporcionar una explicación adecuada de la experiencia litúrgica, pero no profundizaremos hasta ese punto en este trabajo.

Con todos los elementos anteriores podemos establecer que para tener una comprensión de las formas simbólicas que convergen en la experiencia litúrgica, vamos a agruparlas en un bloque estructurado desde el análisis fenomenológico realizado por Christina Gschwandtner (2019) quien considera siete elementos básicos de dicha experiencia: temporalidad, espacialidad, corporalidad, sensorialidad, afectividad, intencionalidad y comunidad. Abordar cada uno sobrepasa los límites de nuestro trabajo, porque los referimos únicamente como un conjunto teórico general al cual acudir en la medida que sea requerido en la exploración etnográfica.

### **3.3.2 Consideraciones sobre el proceso de adaptación de aspectos del aparato litúrgico y simbólico al contexto anfitrión**

A esta altura de nuestra investigación podemos desarrollar el concepto trabajado por Roudometof (2013) sobre la glocalización religiosa para interpretar el proceso de adaptación del aparato ritual de la Ortodoxia Antioquena dentro del entorno mexicano. Con una trayectoria de más de un siglo, este sistema religioso presenta un par de situaciones en la que convergen el universalismo religioso con formas de particularismo local (Roudometof, 2013). El concepto de religión glocal, de hecho, se centra en el punto de encuentro de culturas y una valorización de la interacción que ocurre entre los niveles local y global. Dicha interacción entre lo global y lo local se ha expresado a través de la dialéctica de desterritorialización y reterritorialización o relocalización, concepto que hemos venido usando a lo largo de esta tesis, para la que se desacoplan viejas formas de vínculos territoriales y se forjan nuevas formas de los mismos. Renee de la Torre (2018) citando a Segato (2007) nos dice que:

*La relocalización* (o re-territorialización). No sólo atiende la puesta en escena de los bienes culturales en otros lugares, sino que se refiere a que, en el contexto de la globalización, elementos simbólicos que se encontraban en circulación son finalmente trasplantados en otros lugares y territorios. La reincorporación cultural y política de tradiciones religiosas en nuevos contextos alienta a su reinterpretación, pues los nuevos agentes adoptan y adaptan la tradición acorde con las nuevas reglas culturales y los regímenes socio-políticos de cada contexto [...] la relocalización provoca que los bienes

culturales... se organicen dentro de la formación nacional de diversidad y entre nacionales, tornándose emblemáticos de segmentos sociales particulares dentro de ese conjunto, sufriendo una re-significación con nuevos contenidos relevantes localmente, e, inversamente, re-simbolizando algunos de sus contenidos originarios de acuerdo con los materiales y el léxico local (Segato, 2007, p. 185; citado por Renee de la Torre, 2018, p.28).

A partir de ello, retomamos el concepto de glocalización aportado para recordar que Roudometof (2013, pp. 230-231) considera la transnacionalización como el comportamiento más común de las diásporas ortodoxas siguiendo los flujos que había entre una localidad y otra. Este concepto nos conduce a estudiar la manera en que los procesos y significados globales estaban afectando las dinámicas y decisiones locales, pero también a atender sus desplazamientos por redes y circuitos transnacionales y, finalmente, a estudiar su relocalización en nuevos contextos de arribo. Ello se ha venido realizando atendiendo estrategias, pero también resistencias y adaptaciones culturales.

Es en este último sentido que los teólogos occidentales, tanto católicos como protestantes, han visto al cristianismo ortodoxo como un riguroso, estancado y fosilizado sistema religioso apegado a las fórmulas doctrinales y tradiciones del pasado, incapaz de discernir y aplicar una práctica pastoral contemporánea, casi inmutable respecto a las transformaciones de la historia y por lo tanto adversa a toda forma de innovación (Makrides, 2012, p. 20). Sin embargo, mencionamos en el capítulo primero que la Ortodoxia tiene muy presente que su enseñanza doctrinal y moral (la Tradición) es la que se mantiene como esencialmente inmutable, a la par de funcionar con cierta adaptabilidad de elementos de sus prácticas rituales (los cuales Paul Evdokimov (1968, pp. 214-215) identifica como “el orden de los servicios, himnos, vestimentas litúrgicas” los cuales están determinados culturalmente y pueden cambiar con el tiempo (las pequeñas tradiciones).

Por tanto, lo que apuntaríamos a observar en nuestra exploración etnográfica, en primera instancia, es el peso del contexto histórico-cultural en el que opera la relocalización de la Ortodoxia Antioquena. Así, ineludiblemente debemos mencionar dos aspectos detectados por la exploración etnográfica: el cambio del idioma árabe al español en las celebraciones litúrgicas y la incorporación al complejo iconográfico de los templos ortodoxos de la imagen de la Virgen de Guadalupe.

Desde la revisión de la literatura observamos que se ha prestado poca atención a cómo la liturgia se integra en los procesos de glocalización. Comenzamos para entender este punto

señalando que en la teología ortodoxa no existe el concepto de “lengua sagrada”, una que deba ser empleada para el culto como lo fue en su momento el latín en el catolicismo antes del concilio Vaticano II. Con lo que si nos venimos a encontrar es con el uso de idiomas litúrgicos como aquellos que tienen precedencia para la celebración de la liturgia debido a la tradición. Muchas de estas lenguas son variantes de lenguas que en un momento fueron vernáculos, pero conservan un lugar privilegiado (eficacia simbólica) en el complejo simbólico de las diversas Iglesias Ortodoxas debido a la tradición de su uso en el rito, como por ejemplo el griego bizantino, el eslavo y desde luego el árabe (Thorbjørnsrud, 2015, p. 663).

Por lo tanto, el uso de dichas lenguas en las comunidades de diáspora ha sido un dato reportado por todos los trabajos revisados en el estado del arte no sólo en el periodo de establecimiento de tales comunidades sino, incluso, ya en momentos más recientes de su historia. En este sentido el teólogo George Demacopoulos comenta que:

El problema de la comprensión litúrgica, por supuesto, existe en otros lugares, incluida la Iglesia de Grecia y Serbia, donde el lenguaje litúrgico es, al menos parcialmente, irreconocible para los comulgantes. Los esfuerzos en esos países para introducir un lenguaje moderno se han enfrentado con enérgicas denuncias por parte de los aspirantes a defensores del culto tradicional [...] [De esta forma] usar el lenguaje litúrgico de una manera “tradicional” significa usar un lenguaje que sea comprensible para los que adoran. Debemos resistir la tentación de ver el lenguaje de la Divina Liturgia como un símbolo de identidad comunitaria y, en cambio, verlo por lo que debería ser: una herramienta pastoral para inspirar a la comunidad en un idioma que realmente entiende (Demacopoulos, G. (2016, diciembre 12). *Is it time to relinquish liturgical greek? Public Orthodoxy*. <https://publicorthodoxy.org/2016/12/12/relinquishing-liturgical-greek/>).

En el transcurso su historia, particularmente en el periodo de tiempo abarcado por esta tesis, el español se ha convertido en el principal idioma litúrgico, así como en el medio de interacción social en la comunidad antioqueña de México, sin haber olvidado lo que el Patriarca Ignacio IV hubo enfatizado: “Sin embargo, la herencia original de cada cristiano en el Medio Oriente es árabe, incluso antes de la aparición del Islam” (Hazim, 2006, p. 94).

Por otra parte, resulta ya conocido que la sociedad mexicana ha sido dominada y, en gran parte, moldeada por el catolicismo romano. La cultura en el México de nuestra época es resultado de quinientos años de hegemonía de esta sistema religioso, lo cual no significa que el catolicismo sea absoluto en la preferencia religiosa de la población, aunque si implica que incluso los fieles de minorías religiosas poseen el referente colectivo del aparato simbólico del catolicismo romano. Por ello:

La importancia de la virgen de Guadalupe en la vida cotidiana de los mexicanos va mucho más allá de la fe, es un acto de identidad nacional —sea cual fuere el valor que se le otorgue a esa palabra—. Así lo ha entendido acertadamente la actual secretaria de Estado del vecino del norte, Hillary Clinton, en su visita a la Basílica de Guadalupe. Así creyó el candidato republicano, John McCain, que ganaba votos entre los hispanos, más allá de las fronteras mexicanas. Es de este modo como hoy en día el guadalupanismo es más que un acto de fe estrictamente religioso que queda, constitucionalmente, en el ámbito de lo privado [...] Hoy en día, más allá de rencillas e historias oficiales, se puede ser guadalupano y cura pederasta, guadalupano y Caballero de Colón, guadalupano y anticlerical, guadalupano y desubicado presidente de la República, hasta guadalupano y ateo, siempre y cuando ese guadalupanismo signifique la particular —y ahora sí privada— manera de vivir la mexicanidad contemporánea (Arnal, 2010, p. 112).

Desde este trasfondo y siguiendo las categorías de glocalización propuestas por Roudometof (2013, p. 229) vamos a ver que la vernaculización implica nuevas formaciones como híbridos culturales que combinan el universalismo religioso con varias formas de particularismos locales (culturales o étnicos). Así, a través de este proceso se desestabiliza la asociación convencional de la religión con una región geográfica específica, y la religión universal se tematiza junto con la particularidad local. De esta manera, podremos valorar la inclusión de dicha imagen de fuerte connotaciones católicas mexicanas como un proceso operativo de vernaculización (¿e incluso de nacionalización?) de en la Iglesia Ortodoxa Antioquena.

Cabe incluir para cerrar este apartado la perspectiva teórica luhmaniana y en la que encajaría el discurso institucional antioqueno con la que se valoraría la inclusión de la Virgen de Guadalupe en el complejo iconográfico antioqueno: “La diversidad ritual y dogmática entre cristianos, pues, no desdibuja en lo más mínimo la función social de la religión en nuevos contextos culturales, sino que más bien la confirma mediante la generalización religiosa-predisposición de la comunicación religiosa en favor de las comunicaciones religiosas”. (Ornelas, 2016, p. 133).

### **3.3.3 Sacralidad y eficacia simbólica**

Para analizar, comprender y valorar la experiencia religiosa del creyente, se ha planteado en este trabajo el vínculo teórico entre la teología litúrgica y la fenomenología de la experiencia del aparato ritual ortodoxo, desde un enfoque con el que sea posible dar respuesta a la cuestión

de una manera práctica –así como poder hace una valoración– sobre el grado de operatividad con el que la Ortodoxia Antioquena se desarrolla en el contexto local en tanto sistema religioso capaz de mantener una comunicación con las realidades trascendentes.<sup>5</sup> De esta cuestión se deriva indefectiblemente el aspecto de si la experiencia del aparato litúrgico, con sus textos y multiplicidad de objetos y elementos sensoriales, puede refigurar o modificar la visión del mundo con el suficiente impacto para poder transformar la vida del creyente, o bien si todo este universo opera únicamente en el interior del espacio litúrgico.

Así pues, en la Iglesia Ortodoxa Antioquena se parte de la experiencia de las celebraciones, como el espacio primordial de la experiencia religiosa donde se el cristiano se coloca ante Dios en toda su realidad existencial e interactúa con Él. Pero estar ante el Absoluto implica la captación y la interacción con una realidad ontológicamente diferente (Gschwandtner, 2019, p. 5). Por tanto, vemos que lo sagrado, en el entendimiento de Berger, es una especie de:

[...] poder misterioso e imponente distinto del hombre [...] que se cree que reside en ciertos objetos de experiencia. Esta cualidad puede ser atribuida tanto a objetos naturales como artificiales, a hombres o a animales, o a objetivaciones de la cultura humana [...] es aprendido como algo “que se sale” de la rutina cotidiana de lo normal, como algo extraordinario y potencialmente peligroso, aunque este peligro puede ser en cierto modo controlado y esta potencialidad quedar supeditada a las necesidades de la vida cotidiana (Berger, 2006:47).

Lo que ciertamente hace que el practicante ortodoxo abrace el contenido doctrinal –en la medida en la que lo vaya conociendo y comprendiendo intelectivamente– es el contacto y la sensación de estar imbuido en una realidad superior que viene a tomar sentido en las formas, colores, olores, sabores, himnos e historias del universo litúrgico ortodoxo, es decir un poder activo y eficaz, que la teología cristiana llama la gracia: “Gratia, jaris es la fuerza de Dios [...] El agente divino de esta fuerza es el ‘Espíritu de gracia’ (Hebr: 10,29) [...]. Esta última opera en los sacramentos y realiza el estado deífico” (Evdokimov, 1968, p. 294). Además, el aparato litúrgico aporta una enseñanza muy explícita sobre la noción de lo sagrado como un atributo a una

---

<sup>5</sup> No vamos entrar en una exploración filosófico-teológica sobre lo que hace la liturgia ortodoxa en tanto un recuerdo mimético de los actos de Cristo o una transformación de los creyentes que participan en el acto de adoración. Para ello, el artículo de Christina M. Gschwandtner *Mimesis or Metamorphosis? Eastern Orthodox Liturgical Practice and Its Philosophical Background* (2017) explora la cosmovisión filosófica más amplia dentro de la cual surgió la perspectiva patrística con el fin de negociar esta tensión entre los aspectos miméticos y transformadores de la práctica litúrgica. Sugiere que las antiguas concepciones filosóficas del cosmos y del alma y el cuerpo subyacen en y, por lo tanto, pueden dilucidar lo que hace la liturgia bizantina. La liturgia trata de unificar alma y cuerpo, cielo y tierra, de una manera particular. La liturgia busca transformar la persona humana y el cosmos de tal manera que lleguen a la imagen y se correspondan entre sí.

persona, objeto o momento que no es tal por su propia naturaleza o esencia, sino por ser partícipes en:

[...] un acto que sacraliza, retira una cosa o un ser de sus condiciones empíricas y lo comunica con lo “numinoso”, lo que cambia su naturaleza y hace sentir inmediatamente a su alrededor el *mysterium tremendum*, el temblor sagrado de la presencia de lo “numinoso” [...] Esta acción de “agujerear” el mundo pertenece con toda propiedad a los sacramentos y sacramentales, que enseñan que todo en una vida cristiana es en potencia sacramento o sagrado, pues todo está destinado al acabamiento litúrgico, o sus participación en el Misterio. Así, en la fiesta de la Transfiguración o en Pascua, los fieles llevan los alimentos a la Iglesia para bendecirlos, lo que extiende a todo “alimento” el principio eucarístico de la ofrenda y la consagración. El destino del elemento acuático es participar en el misterio de la Epifanía; el de la tierra, recibir el cuerpo del Señor en el descanso del Sábado [...] El aceite de oliva y agua se acaban siendo elementos conductores de la gracia para el hombre regenerado; el trigo y la vid se convierten en carne y sangre del Señor. Vemos cómo todo hace referencia a la Encarnación. Todo se acaba en el Señor, como una espléndida Liturgia y síntesis de la existencia del ser. La Liturgia integra las acciones más elementales de la vida –comer, beber, lavarse, hablar, obrar, vivir– a su verdadero destino [...] (Evdokimov, 1968, p. 221).

Dado lo anterior, es que vamos a acudir a un concepto que viene a dar soporte a esta dinámica de construcción de la subjetividad: la eficacia simbólica. Apoyándonos en el artículo de González Requena (2009, pp. 7-9) vemos que para Levi Strauss, la eficacia simbólica elude radicalmente apelar a la fe para entender los fenómenos derivados de la interacción con lo sagrado y de la recomposición simbólica de la realidad; en el caso que dicho autor refiere establece los fundamentos estructurales de la cura chamánica, que él interpreta como la cura por la palabra.<sup>6</sup> Siendo lo sagrado un poder activo eficaz que interactúa por medio del lenguaje que subyace a todo pensamiento, está cargado de imágenes matizadas por emociones y experiencias. No puede haber pensamiento sin afectividad; son las palabras, gestos, movimientos, indumentaria, tiempo y espacio, lo que adquiere un significado que permite construir la realidad del practicante de la Ortodoxia Antioquena.

---

<sup>6</sup> Puede decirse que es la cura de lo real por medio de lo simbólico; sin embargo, para que realmente sea eficaz, es necesario que el simbolismo utilizado esté basado en un régimen de conexión simbólica compartido por el especialista –sea éste curandero, chamán, médico alópata u otro–, el enfermo y su grupo social de referencia. El paciente, junto con el chamán, reinterpretará sus signos y significados, y será la construcción de esa realidad lo que lo lleve a curarse. El chamán y el enfermo no comparten saberes: participan de un mismo esquema de coherencia simbólica. La posesión de saberes mágicos, sagrados, revelados y propios, transferibles sólo a otro elegido, a través de vías iniciáticas, es lo que hace al chamán. El enfermo, dice Lévi-Strauss, “debe creer en esa realidad, y ser miembro de una sociedad que también crea en ella”. Es discutible que se trate de la “creencia”: más bien concierne a una constitución del sentido del mundo a partir de un mismo sistema estructurado de categorías y procesos simbólicos, y pertenecer a una sociedad que también participa de ese mismo universo simbólico (Requena, 2009, pp. 8-10).

Por tanto, el aparato litúrgico ortodoxo antioqueno acaba siendo portador de eficacia simbólica gracias al poder de su sacralidad activa, la experiencia litúrgica ratificada viene a transmitir una visión del mundo y un sentido de la realidad por medio la doctrina implícita que “permite al individuo una mayor seguridad de que, al realizar sus funciones, está realizando algo más que efímeras producciones humanas” (Berger, 2006, p. 65).

El poder de la práctica de la ritualidad habrá de alcanzar su mayor expresión en el arraigo y la reconfiguración de la realidad en la dimensión subjetiva del practicante al punto de fijar una actitud y una visión del mundo:

El nomos sitúa la vida del individuo en un abarcante contexto de significaciones que, por su misma naturaleza, la trasciende. Y el individuo que interioriza correctamente estos significados al mismo tiempo se trasciende a sí mismo. Su nacimiento, las distintas etapas de su biografía, y finalmente su muerte futura, pueden ahora ser interpretados por él de un modo que trascienda la importancia particular de estos fenómenos en su experiencia [...] Al aceptar y apropiarse íntimamente este punto de vista sobre el asunto, trasciende su propia individualidad y la singularidad de sus experiencias individuales, inclusive sus sufrimientos y terrores [...] (Berger, 2006, p. 85).

Más aún, el poder de lo sagrado manifiesto en la eficacia simbólica puede alcanzar un grado destacado al punto de que lo sobrenatural, pretendidamente desaparecido por las fuerzas abrasivas de la modernidad, puede hacerse presente y operar con absoluta plenitud: “El redescubrimiento de lo sobrenatural significará, ante todo, una recuperación a la apertura en nuestra percepción de lo real. No será solamente [...] una superación de la tragedia. Quizá, más exactamente, será una superación de la trivialidad. Con esta apertura a los signos de la trascendencia se redescubren las verdaderas proporciones de nuestra experiencia” (Berger, 1975, p. 169).

### **3.3.4 Visión del mundo**

Hasta este punto nos hemos preocupado por fundamentar el hecho de que es mediante la participación en la liturgia que se internaliza la Ortodoxia como sistema religioso. Los alcances de esta internalización implicarán para el practicante un replanteamiento sobre la condición humana en las relaciones interpersonales o como sociedad, su relación personal con el mundo, consigo mismo y con el mundo. Con ello, la percepción del creyente de lo correcto y lo

incorrecto, lo bueno y lo malo, lo apropiado y lo inadecuado se verán transformadas y orientadas hacia un horizonte particular. El teólogo Stanley Harakas lo explica así:

Para el cristianismo ortodoxo, virtudes y vicios, mandamientos y violaciones de los mandamientos, comportamientos moralmente adecuados y las disposiciones, y sus opuestos, se entienden en un contexto teológico. Desde esta perspectiva, lo ético y lo litúrgico están relacionados. Se asume que tanto las formas de adoración como se ven en la Iglesia cristiana histórica como la vida moral tienen una conexión entre ellas, aunque también son esferas separadas de experiencia. Adorar es estar en la presencia del Dios Viviente, con asombro y reverencia, alabar, orar, glorificar al Dios Uno y Trino. También es estar en la presencia del Dios Viviente para recibir gracia, bendiciones, perdón, fuerza, renovación y experimentar la alegría de la restauración de la comunión con Dios. Ambos permiten que el adorador experimente el crecimiento en la imagen y semejanza de Dios personalmente, y tener un anticipo de la vida comunitaria del Reino de Dios, ahora y escatológicamente (Harakas, 2002, p. 12).

En este punto habremos de proponer –circunscribiéndonos a la esfera del espacio y tiempo litúrgicos– la instrucción homilética como un componente de la experiencia religiosa en la práctica de la Ortodoxia Antioquena, y como el vehículo por el cual el asistente a los servicios recibe el *corpus* doctrinal, a parte del expresado en las fórmulas, letanías y oraciones (Credo y Padrenuestro) de los servicios litúrgicos regulares y de temporada.<sup>7</sup>

Hemos visto que Ornelas, siguiendo a Luhmann, propone una sociología de la religión que considera los fenómenos religiosos estrictamente como comunicación (con la trascendencia), en cuya dinámica “la dogmática hace las veces de momento en que la comunicación religiosa se aleja del ritual y se vuelve sobre sí misma para convertirse en una autodescripción: una semántica propiamente dicha que se estabiliza mediante comunicación organizada [...]” (Ornelas, 2016, p. 245). En este sentido la experiencia religiosa con sus dos vehículos, práctica y creencia, se percibe completa con el espacio dedicado de la homilía o sermón. “Mediante la homilía la comunicación cristiana se actualiza como oferta de sentido frente a los tiempos que corren, esto es, mediante el sermón varias técnicas retóricas son integradas al ritual eucarístico desde sus inicios, con el fin de crear y validar expectativas comunicativas de actualidad” (Ornelas, 2016, 223).

La homilía por estar dentro del contexto litúrgico es considerada en la teología ortodoxa como un momento significativo de diálogo entre Dios y su pueblo, porque es el mismo Cristo quien se hace presente en tal suceso y su presencia se deja sentir a través del Banquete

---

<sup>7</sup> En nuestra exploración empírica veremos que la instrucción catequética parte y se fundamenta en gran medida en la asistencia y la experiencia desde el aparato litúrgico.

Eucarístico y por supuesto en el Banquete de la Palabra. Dadas tales características, la vocación de predicar le concierne específicamente al obispo, de manera que si un presbítero predica es porque ha recibido la bendición episcopal para hacerlo, una delegación que emana de la plenitud del sacerdocio que reside en el episcopado. Justamente esto es lo que le confiere al acto de predicar un carácter exclusivamente sacerdotal que en definitiva tendrá un particular impacto en los fieles como parte de la experiencia comunicativa con las realidades trascendentes con una respectiva repercusión transformadora de su realidad cotidiana.

### **3.3.5 Las columnas de soporte social: comunidad e institución**

Berger y Luckmann en su libro *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno* (1995) plantean como su objetivo “identificar las condiciones generales y las estructuras básicas del sentido de la vida” (p. 30). Sostienen que la constitución del sentido de la realidad ha de interpretarse a partir de las aprehensiones subjetivas (su fundamento) y la objetivación del sentido subjetivo en la vida social (acción social). Por tanto, una categoría central de estos autores es la “constitución subjetiva del sentido” y que contiene el “material” del cual aparecerán el sentido objetivado y las instituciones “de sentido” tales como las iglesias. “El sentido de una experiencia o acto cualquiera surge ‘en alguna parte’, ‘en algún momento’, como la acción consciente de un individuo ‘para resolver un problema’ en relación con sus entorno natural o social” (Berger & Luckmann, 1995, p. 35).

De lo anterior, tenemos que la experiencia religiosa desde la liturgia habrá de ser considerada como un elemento clave en la configuración de identidades sociales singulares, puesto que proporciona elementos para la diferenciación entre el “nosotros” y “los otros”. Berger y Luckmann apuntaban que la identidad personal y social se construye a través de la internalización de la realidad constituida. “La liturgia no nos deja solos con nuestros fracasos y temores. Si nos da una forma de afrontarlos, es siempre una forma plural y compartida, y que también nos lleva a considerar con compasión las debilidades y fracasos de los demás” (Gschwandtner, 2019, p. 159).

A partir de esta interpretación fenomenológica de la dimensión colectiva del aparato litúrgico, observamos que la internalización de dicha experiencia que se condensa en una realidad, un mundo que no es privado o individual, sino que es interacción con otros seres

humanos. Ese mundo como proyección del hacerse humano se objetiva fuera de él mismo, y a pesar de ser el producto de la actividad humana, dicho mundo es percibido como una entidad objetiva frente a él. Por tanto, encontraremos que decantará en el aprendizaje pertinente de los significados del mismo, con lo que los participantes en dicha experiencia litúrgica, además de comenzar a vivir de acuerdo a las normas, los usos y los estilos del sistema doctrinal, se irán identificando con los significados socialmente aceptados, siendo de este modo practicados por ellos. De esta manera es que se establece lo que Berger ha denominado estructuras de plausibilidad que son “el contexto social en el que resulta admisible cualquier definición cognitiva o normativa de la realidad.” (Berger, 2016, p. 67).

Si la plausibilidad de un contenido de conciencia está sustentada por el contexto social que le da respaldo, “la socialización siempre se efectúa en el contexto de una estructura social específica” (Berger, 2015, p. 202), por lo que en el caso que estamos trabajando habremos de identificar dos dimensiones bien definidas de una misma estructura social: la comunidad y la institución.

Significativamente, los sistemas religiosos tienden en su gran mayoría a coincidir en la necesidad de una comunidad para su práctica ya que:

[...] prescindiendo de su particular eclesiología, o ausencia de ella, requieren en algún modo comunidades específicas para que su plausibilidad se mantenga [...] La realidad del mundo cristiano depende de la presencia de estructuras sociales en el interior de las cuales dicha realidad es dada por supuesta, y en base a las cuales sucesivas generaciones de individuos son socializados de modo que dicho mundo resulte siempre para ellos (Berger, 2006, pp. 75-76).

Para entender la dinámica comunitaria de la Ortodoxia Antioquena, hemos partido de que la experiencia de la otredad se da inherente al contexto litúrgico:

La experiencia del yo o de la persona que emerge fenomenológicamente en la liturgia no es, ni la de un sujeto individual autónomo ni la de un yo singular completamente pasivo. El yo litúrgico se experimenta a sí mismo primero en el contexto de la comunidad, en un espacio y tiempo preparado y orientado, que los precede y proporciona horizontes de experiencia, a través de las posturas y gestos modelados para nosotros por y dentro de toda la comunidad que estamos capacitados para abrir hacia los demás y exponernos en vulnerabilidad, aunque siempre junto a los demás, no separados o simplemente frente a ellos. En tal revelación de sí mismo, la persona en la liturgia se experimenta a sí mismo como viendo y visto, llamando y escuchando, tocando y siendo tocado, orientado hacia los demás pero también acogido en la hospitalidad junto con ellos (Gschwandtner, 2019, p. 168).

Desde esta perspectiva podemos acceder al entendimiento que de la experiencia litúrgica se deriva la doctrina de la Iglesia como comunidad sacramental, principio medular de la eclesiología, en donde el “nosotros” y los “otros” interactuantes conforman:

No una organización, no es la vida humana organizada [...] sino el organismo teándrico, la vida de Dios en lo humano, lo que determina de inmediato su estructura: una comunidad sacramental. Se entra en ella por el Bautismo. El neófito queda iluminado, la parusía de Cristo se obra en él; remodelado a imagen de su arquetipo, es ya una nueva criatura sellada por los dones del Espíritu en el momento de la unción crismal, y esta nueva vida se despliega y se expande en la Eucaristía [...] En este aspecto sacramental toda forma de naturaleza sociológica es totalmente superada por el hecho de parto de una nueva criatura [...] La Iglesia es la koininía eucarística continuada y perpetuada. (Evdokimov, 1968, pp. 136-137).

Por otra parte, a menudo se escuchan referencias a la “Iglesia institucional” específicamente en contra del aparato jerárquico, como una inconformidad generalizada del Occidente de nuestra época. Nos interesa ahora ver a dónde se debe posicionar esta dimensión institucional de la Iglesia dentro de la dialéctica de la experiencia religiosa desde la liturgia ortodoxa y la teoría social. Por eso, para encuadrar también su análisis desde el aspecto fenomenológico, podríamos afirmar que el clero ortodoxo posee su propia sacralidad y, por tanto, su propia eficacia simbólica, lo cual derivamos del trabajo de Amy Slagle (2011, p. 78) donde afirma que en los contextos parroquiales ortodoxos, no en pocas ocasiones, se espera del clero establecido el cubrir el rol del “profeta” en el sentido weberiano de “carisma del cargo” (Berger, 2016, p. 77) de ser el portador de un halo carismático pudiendo alcanzar ciertos estados emocionales en sus feligreses.

Sin embargo, no debemos volcar toda nuestra atención analítica a la dimensión fenomenológica de esta capacidad mediadora y portadora de las realidades trascendentes de la institución eclesiástica, ya que, siguiendo a Berger, tenemos una perspectiva de análisis más amplia: “las legitimaciones religiosas basan la realidad de las instituciones socialmente definidas en la realidad última del universo, es decir, en la realidad “como tal”. Las instituciones adquieren con ello una apariencia de “inevitabilidad”, firmeza y perennidad, análogas a las que les son atribuidas a los mismos dioses (Berger, 2006, p. 62).

Encontramos entonces que son sus propios rasgos culturales los que confieren al aparato eclesiástico del cristianismo ortodoxo características muy particulares, donde lo institucional permanece intrínsecamente vinculado a lo comunitario:

Toda Iglesia local, ‘verticalmente’ es la Iglesia de Cristo, y todo obispo no es nunca obispo de una parte, mucho menos de una Iglesia nacional; es obispo de la Iglesia de Cristo. Con todo, “horizontalmente”, la extensión de su poder jurisdiccional, administrativo, está siempre localizada. Así la unidad de la Iglesia se constituye por medio de la categoría de la comunión de miembros equivalentes, consustanciales, a la imagen de la Trinidad. Lo idéntico hace irrealizable la comunión, la subordinación rompe la consustancialidad (Evdokimov, 1968, p. 140).

Ya hemos mencionado en este capítulo que la Iglesia Ortodoxa como religión global, es considerada en una primera mirada en Occidente como un sistema religioso conservador. Asimismo, especificamos en qué sentido debe entenderse tal conservadurismo, el cual, debemos agregar, tiene mucho que ver con su eclesiología:

El Santo Sínodo es el lugar donde todas nuestras experiencias se encuentran y se transforman en mutua contemplación. Cada obispo mantiene la fe en su diócesis, pero la Ortodoxia es una armonía entre obispos, testigos de la presencia de Dios en cada uno. Si abrazamos la única fe, permaneciendo firmes y profundamente arraigados en el amor, seamos “plenamente capaces de comprender con todos los santos cuál sea la anchura, la longitud, la profundidad y la altura”. (Ef. 3:17-18, citado en Hazim, 2006, p.15).

Aunque algunos teólogos ortodoxos contemporáneos lamentan que la Ortodoxia no tenga un mecanismo eficaz para actualizar la manera de exponer la doctrina (una especie de *aggiornamento*), otros ven lo que ha hecho la innovación al cristianismo occidental —el caos que siguió al Concilio Vaticano II, por ejemplo, y la interminable multiplicidad de denominaciones protestantes— y consideran esta apego a las formas de la Tradición como una bendición (Santini, 1990, p. 89).

Debemos recordar que la modernidad y la consecuente secularización son dinámicas socioculturales de formas multidimensionales que en México han tenido un impacto y desarrollo particulares. José Legorreta (2003, pp. 46-47), siguiendo a José María Mardones, sintetiza el contexto de pluralismo religioso en el que un sistema conservador como la Ortodoxia Antioquena hace su entrada como una institución más entre muchas otras, debiendo ajustarse a la competencia de mercado para poder ganar feligreses y plausibilidad. De aquí se desprende la observación sobre las fortalezas que a nivel global la Ortodoxia está desarrollando para adaptarse ante los contextos de secularización y que viene a concordar con lo que hemos expuesto desde los aportes de otros especialistas. Entonces, sobre dicho aspecto el mismo académico responde acudiendo a José Casanova quien “identifica dos grandes cambios que están ocurriendo en lo religioso: la revitalización de las grandes tradiciones o religiones del mundo, pero como

comunidades religiosas imaginadas, transnacionales y globalizadas, o sea se asiste a una explosión de comunidades religiosas desterritorializadas, donde la comunidad, pese a las lamentaciones que en alguna etapa se expresaron por su pérdida, se ha reconstruido de múltiples formas al liberarse de las restricciones territoriales del estado-nación o bien, de algún tipo de comunidad étnico-territorial” (Legorreta y et al., 2010, p. 39).

El hecho de que la Ortodoxia Antioquena tenga posibilidades de realizar un proceso de relocalización en un contexto de pluralismo se incardinaría en el modelo presentado por Casanova como esa corriente revitalizadora o reivindicatoria que podríamos vincular con las olas diaspóricas que han fungido como el vehículo que la resguardan por medio de una connotación de ancestralidad (que no de nacionalismo en el caso antioqueno como ya hemos señalado). Valorar la plenitud que dicho proceso de relocalización esté alcanzando será uno de los aspectos que podrán ser revelados por medio del trabajo empírico.

Más aún, lo que atañe a la Iglesia Ortodoxa con respecto al posicionamiento sirio libanés en la sociedad mexicana se da en razón de la incursión de sus jerarcas en la esfera pública, tema abordado en el capítulo primero y explorado también en el estado del arte en el contexto español (Díez de Velasco & Salguero, 2000, pp. 51-52). Para esclarecer dicho aspecto acudimos a José Casanova quien propone que, en las sociedades secularizadas, las iglesias tienen la posibilidad de auto-otorgarse visibilidad no a través de un monopolio cosmovisional, sino como portavoces y liderazgo de opinión en consideraciones éticas, volviéndose así religiones públicas. Tales son las que “aún aceptando la desoficialización estatal y la neutralidad respecto a la contienda política propiamente dicha, reclaman para sí el derecho a intervenir, dialogal o polémicamente incluso en la esfera pública de la sociedad civil” (Legorreta y et al., 2010, p. 34).

Para cerrar este apartado con una última observación del por qué la Ortodoxia Antioquena ha tenido posibilidades de entrada en un México secularizado y plural a pesar de ser identificada como una iglesia conservadora, acudimos a Eduardo Sota quien basándose a Jean Pierre Bastián (1997, p. 171) afirma que: “en América Latina todavía se mantiene muy viva una cultura cooperativista que se ancla en solidaridades orgánicas y no en la autonomía de los sujetos individuales propia de la modernidad” (Legorreta y et al., 2010, p. 46).

En este sentido las estructuras de plausibilidad de la Ortodoxia Antioquena quedan aseguradas por el muy poderoso bagaje cultural permeado por la hegemonía del catolicismo de México, factor que indudablemente sigue confirmando que: “Ir contra el orden de la sociedad es

siempre correr el riesgo de deslizarse en la anomia. Pero ir contra el orden de una sociedad religiosamente legitimada es además chocar con las fuerzas primordiales de la oscuridad” (Berger, 1967, p. 38).

### **3.3.6 Elaboración de identidades religiosas en la dinámica de cohesión y socialización**

Hemos llegado al punto de nuestro marco teórico donde vamos a plantear las dinámicas de cohesión y socialización a partir del proceso de negociación y formación de identidades religiosas de la Ortodoxia Antioquena en México, en tanto que la socialización es la manera en que los individuos obtienen el conocimiento y aprenden las estructuras, significados, valores, normas y creencias conforme a la comunicación con la trascendencia a partir de la experiencia religiosa en la liturgia.

Las identidades proporcionan un sentido de pertenencia, una auto-descripción de la persona, siendo una piedra angular para la elaboración del sentido de la existencia misma a quienes se adhieren a ella. La identidad del individuo –en este caso del feligrés– se perfila dentro de una realidad objetiva que, aunque es percibida por éste como algo externo, es en realidad un producto humano; surge de la relación dialéctica entre individuo y sociedad: “se forma por procesos sociales [...], es mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones sociales. Los procesos sociales involucrados, tanto en la formación como en el mantenimiento de la identidad se determinan por la estructura social” (Berger & Luckmann, 2015, p. 214).

Se llega pues a moldear una identidad mediante un proceso de socialización. Dicha dinámica es lo que propicia que los diferentes perfiles identitarios de la Ortodoxia Antioquena asuman como parte de su propia convicción individual –interiorización en términos de Berger– los vehículos de la comunicación con la trascendencia experimentados en la liturgia y la consecuente aceptación del sistema doctrinal, derivando con ello la producción de sentido y visión del mundo, como lo hemos establecido. No obstante, esta identificación no se genera de manera homogénea. Por ello, para nuestro análisis etnográfico hemos propuesto la distinción de dos perfiles principales y, con base en ello, identificar los elementos específicos que intervienen en los procesos de conformación identitaria en intrínseca relación con la socialización derivada de la práctica cultural y profesión del sistema de creencias: los ortodoxos antioquenos por herencia nacidos en familias sirio-libanesas y los ortodoxos antioquenos conversos.

Pero para poder discernir los elementos que conforman cada perfil y la manera en la que operan, debemos primeramente asentar lo que desde el sistema de creencias ortodoxo se debe considerar como la impronta primordial en la configuración identitaria de cada cristiano ortodoxo, desde una experiencia compartida hacia un horizonte de trascendencia en común de todo participante de la liturgia. Uno de los teólogos ortodoxos más destacados de la época contemporánea, Alexander Schmemmann, la define como: “una negociación del hombre como ser adorador, como *homo adorans*: aquel para quien el culto es el acto esencial que ‘postula’ su humanidad y la realiza” (2004, p. 118). Por lo tanto, siguiendo esta directriz, cualquier otro elemento identificado en la conformación de la identidad del cristiano ortodoxo debe operar como agente en la construcción y sostenimiento de esta identidad única; de lo contrario, es susceptible a convertirse en una asimetría en las dinámicas de socialización y, por consiguiente, de cohesión e interacción comunitaria, reduciendo los alcances del cristianismo ortodoxo en su función como sistema religioso.

#### **A) Elementos para la elaboración identitaria de los ortodoxos antioqueños de origen sirio-libanés**

Hemos revisado en el estado del arte que existen componentes que son inherentes a la identidad religiosa de los ortodoxos migrantes y de su progenie nacidos en territorios donde el cristianismo ortodoxo se ha relocalizado, de tal suerte que cada jurisdicción porta en sus desplazamientos diaspóricos la fuerza de tales elementos de cohesión como lo ha señalado Kindratch (2002, p. 534): la etnicidad y el lenguaje.

La Iglesia Antioqueña no se coloca al margen de esta situación, ya que en el capítulo primero se mencionó que el factor étnico se ha superpuesto desde en su historia. Durante el dominio otomano, todos los cristianos ortodoxos estaban organizados administrativamente en el *millet* de los *Rum*, encabezados por el Patriarca de Constantinopla como autoridad religiosa y civil (etnarca). Y en lo que respecta a su arribo a México, los servicios litúrgicos fueron celebrados en árabe durante un periodo de tiempo considerable. Sin embargo, hemos venido señalando en diferentes partes de este trabajo que algo que distingue a Antioquía de entre los demás jurisdicciones ortodoxas es su discurso no nacionalista, lejana de hacer de la etnicidad un rasgo restrictivo para quienes la buscan en los territorios anfitriones y, antes bien, se ha esforzado por mostrar la Ortodoxia como una religión universal (Luhmann, 2000, p. 239). Un

equilibrio que su jerarquía ha mantenido no sólo en su discurso sino también en sus directrices pastorales, que denotan una preocupación misionera orientando la fuerza cohesionadora de la etnicidad y el idioma hacia horizontes más elevados. El Patriarca Ignacio IV ha afirmado al respecto:

Los cristianos de Antioquía somos árabes o arabizados. Nuestra liturgia es en árabe, el idioma que usan los musulmanes en todo el mundo. Pertenece a la cultura árabe. Durante siglos, el árabe ha sido nuestro idioma litúrgico, y los árabes cristianos de Antioquía hemos desempeñado un papel importante en el renacimiento literario árabe moderno y en la adaptación del idioma árabe a las necesidades del pensamiento contemporáneo. La Iglesia se dirigió al corazón de la gente de los países de Oriente Medio porque tuvo la sabiduría de asociar a estos países por completo a sus sufrimientos, en secreto, por supuesto, pero también con valentía. Así, no quiso ser Iglesia reaccionaria, preservando sus particularidades étnicas y lingüísticas en un estado fosilizado sin otro objetivo que sobrevivir; más bien, quiere ser una Iglesia esparcida como la sal, que busca su identidad a través de su mensaje, logros compartidos y futuro, una Iglesia que se contiene en su camino, no mirando atrás como la esposa de Lot, sino sembrando de frente (Hazim, 2006, p. 68).

A partir de esto, habremos de tener muy presente el potencial simbólico de la lengua árabe abordado en el estudio de la Ortodoxia Antioquena en Brasil, manifestado tanto en su uso en los servicios litúrgicos como en su capacidad de vehicular “una suma de sedimentaciones colectivas, que puede adquirirse monotéticamente, o sea, como conjuntos cohesivos y sin reconstruir su proceso original de formación” (Berger & Luckmann, 2015, p. 91), de acuerdo a los alcances que vaya adquiriendo en el marco referencial de los feligreses de origen sirio-libanés, como en el caso de las iglesias antioquenas de Brasil (Pitts, 2013, pp. 45-47).

A diferencia de Hämmerli (2010, p. 103) que se apoya en el concepto de etnicidad simbólica de Herbert Gans,<sup>8</sup> para exponer y comprender la manera en la que los ortodoxos antioquenos de origen sirio libanés lidian con los aspectos del lenguaje y etnicidad en la elaboración de su identidad religiosa, vamos a acudir a la categoría de memoria histórica de la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger como el catalizador a través del cual se entrelazan y operan ambos componentes decantando su operatividad en el tiempo y espacio litúrgicos. Asimismo Berger (2016, p. 77), siguiendo a la misma autora, complementará que la institución

---

<sup>8</sup> Este enfoque reduce la etnicidad a prácticas culturales y tradiciones imaginadas. Si bien puede darse el caso de que los migrantes y su progenia sigan simplemente nostálgicos de su país de origen, no se puede negar que también buscan reproducir la etnicidad como un factor que proporciona identidad, en términos más concretos (por ejemplo, perpetuando el idioma y la religión).

religiosa mantiene vivo el recuerdo por medio de enseñanzas, ritos y otras expresiones comunitarias:

En el caso de la memoria religiosa, la normatividad de la memoria colectiva se incrementa por el hecho de que el grupo se define, objetiva y subjetivamente, como un linaje creyente. [...] En el origen de toda creencia religiosa existe -como hemos visto- la creencia en la continuidad del linaje de creyentes. Esta continuidad trasciende la historia. Se atestigua y se manifiesta en el acto, esencialmente religioso, de hacer memoria (*anamnēsis*) de ese pasado que da sentido al presente y que contiene el futuro. La mayoría de las veces, esta práctica de la anamnesis se pone en funcionamiento en forma de un rito (Hervieu-Léger, 2005, p. 202).

No podemos pasar por alto las redes de parentesco que han sido de particular importancia en la historia de la colonia sirio-libanesa en México y que para este caso Hämmerli enfatiza como espacio de cohesión medular dado que: “La práctica religiosa en un contexto y atmósfera familiar ayuda a reconectar a los ortodoxos por herencia con sus raíces proveyéndolos de un sentido de comunidad” (Hämmerli 2010, p. 105).

Por otra parte, resulta inevitable prescindir de la categoría de nicho social en una sociedad compleja, segmentada y escindida en clases sociales, particularmente a la luz de la historia de la comunidad sirio-libanesa. Los especialistas (Martínez Assad, 2008, p. 142) tienden a coincidir que esta colectividad levantina, tras haber llegado como los modestos comerciantes “turcos” a finales del siglo XIX, se ha colocado con el paso de los años en los punteros de los ámbitos, empresarial, político, artístico, científico y cultural del país. Nos son pocos los nombres que le han dado visibilidad a la comunidad sirio-libanesa haciendo que en la percepción colectiva se identifiquen como un sector de clase alta, factor que en conjunción con la etnicidad pudiese haber reforzado la práctica de la endogamia (Ramírez, 1994, pp. 190-191).

## **B) Individualismo en la experiencia espiritual**

El último elemento para ser considerado en la conformación de identidades religiosas es exógeno a la Ortodoxia Antioquena proviniendo del panorama global y del contexto anfitrión en el que se ha relocalizado. Ya lo hemos establecido siguiendo a Berger, quien apunta que el pluralismo ha legitimado la libertad religiosa al punto de posibilitar a la persona para participar de otra o bien para permanecer al margen de toda religión.

Para el caso de la sociedad mexicana, José Legorreta (2003, pp. 65-71) reseña los puntos medulares sobre el monopolio socio-cultural del catolicismo con respecto a las relaciones entre

la religión, el Estado, la laicidad y el laicismo. La dicotomización que se establece entre la laicización de las instituciones públicas y la secularización de las opciones privadas no implica que el individuo no valore y se adhiera –de forma generalmente pasiva– a la religión como marco de sentido socio-existencial. Esta secularización representa la forma más explícita de secularización de la conciencia, constituye una “creencia débil” y el debilitamiento de la pertenencia religiosa, pues ha permitido el paso de una desinstitucionalización de la religión y de un desencanto de una religión más existencial, más comprometida con las necesidades espirituales inmediatas, de manera que “se puede afirmar que quien acepta la laicización es porque de alguna u otra manera ha ‘desencantado su mundo’, es decir, posee aunque en diferentes grados una configuración mental que interpreta y enfrenta el mundo desde criterios predominantemente no religiosos” (Legorreta, 2003, p. 64).

Para ser aplicado en la interpretación de la exploración empírica hemos de entender la laicidad como un agente desacralizador “desencantador del mundo” que produce el debilitamiento o la pérdida de la eficacia simbólica, categoría que hemos sustentado como la adecuada dadas las características de la Ortodoxia Antioquina y el enfoque desde el que analizamos su dimensión ritual y doctrinal. Más aún, el pluralismo obliga al individuo a decidir entre opciones religiosas o no religiosas obligadas a valerse por sí mismas y crear significados y visiones del mundo con la equivalencia funcional que el concepto de “destino” tenía en la premodernidad.<sup>9</sup> Por ello, el distanciamiento de la práctica litúrgica y del sistema de creencias implica que la identidad ortodoxa y todo lo que ella conllevaba en términos de cosmovisión y conducta sea algo que se dé por descontado. Esto último no implica que se dé una rebelión contra las autoridades establecidas, ya que los casos de disidencia difícilmente amenazan la estabilidad institucional (Berger, 2016, p. 33).

Dado que el pluralismo cambia el “cómo” más que el “qué” de la fe de una persona, podremos ubicar casos en los que observamos individuos que respaldan un versión conservadora

---

<sup>9</sup> Vigen Guroin comenta sobre los dilemas de las Iglesias Ortodoxas relocalizadas en Estados Unidos donde “estas decisiones de desviarse de la tradición y la autoridad vigentes se tomaron en un paisaje lleno de iglesias, monumentos y recuerdos de los santos, recuerdos que de ninguna manera eran abstractos, sino más bien confirmados constantemente por la geografía y la historia. En Estados Unidos, sin embargo, es un paisaje muy diferente pues la religión carece de los apoyos del viejo mundo. En Estados Unidos, las tradiciones se experimentan no como un ‘destino’, como en el viejo mundo, sino como el producto de elecciones necesarias. Así, según Berger, en América el imperativo herético está ‘normalizado’; elegir qué creer, elegir la religión o algo que la sustituya, se convierte en algo casi instintivo” (Papanikolaou & Demacopoulos, 2020, p. 88).

de la Ortodoxia que Berger denomina “el fenómeno de la tercera generación”, cuando el nieto adopta las creencias y los valores de sus abuelos con una práctica más celosa que ellos (Berger, 2016, p. 70).

### **C) Elementos para la elaboración identitaria para los ortodoxos antioquenos por conversión**

En páginas previas hemos mencionado el rol del lenguaje y las imágenes de “marketing” como un indicador de las condiciones de amplia diversidad religiosa y la creciente relegación de las creencias, prácticas y afiliaciones religiosas a las esferas de lo privado y lo subjetivo. Berger sostiene que la pluralidad de cosmovisión y opciones religiosas disponibles para elección individual del panorama religioso moderno lo hace comparable con un mercado, donde las religiones compiten por una clientela que considera cada vez más a la religión como un asunto privado realizado para la satisfacción de necesidades y realizaciones personales desplazando a un segundo término su rol como una fuente de cohesión social. Sin embargo, a diferencia del trabajo de Amy Slagle (2011) sobre conversiones a la Ortodoxia en las parroquias de Pittsburgh donde las narrativas de sus entrevistados ponen de manifiesto que los conversos si han llegado y optado por la Iglesia Ortodoxa en términos de elección en un panorama de oferta espiritual, el contexto mexicano se encamina a ser considerablemente diferente.

La literatura sobre cambio y conversión religiosa en México resulta en verdad abundante. Dadas las características de nuestras unidades de análisis de nuestra investigación empírica y las directrices teóricas, vamos a establecer que, como motivaciones de carácter endógeno para la conversión a la Iglesia Ortodoxa Antioquena se hallan como el resultado de una búsqueda espiritual personal donde el converso “difiere de categorías tales como etnicidad, nacionalidad o raza. La Ortodoxia es representada como un sistema de creencia y práctica, la cual toma su carácter distintivo de la Cristiandad primitiva, los Padres de la Iglesia y los Concilios Ecuménicos [...] Para los conversos, etnicidad, nacionalidad y cultura son espiritualmente neutrales [...]” (Hämmerli, 2013, p. 12).

El proceso de conversión difiere considerablemente en las diferentes jurisdicciones ortodoxas. Canónicamente, la persona que ha sido bautizada con la fórmula trinitaria en una Iglesia histórica y, por ende, con sucesión apostólica genuina, puede ser admitida en la Iglesia Ortodoxa recibiendo únicamente el sacramento de la Crismación. En tal situación, el converso

recibe, de acuerdo al criterio del sacerdote o petición del propio fiel, un nombre nuevo, generalmente de un santo ortodoxo. Con el cambio de nombre la persona, renace, transforma su identidad y con ello intenta reinterpretar su pasado y su sentido del mundo o plausibilidad. Berger (2006, pp. 68-69) se refiere a la conversión religiosa como una “migración entre mundos religiosos” o una “transferencia individual de un mundo a otro”.

Aunado a esto, creer en algo diferente no implica ser otro inmediatamente. Para algunos, el cambio religioso es un proceso gradual y no drástico. Es decir, exige un periodo determinado para poder aceptar y poner en práctica los nuevos hábitos y creencias. Esto último, se opone al modelo “paulino” de conversión, que se refiere a la experiencia que tuvo Pablo de Tarso en el camino a Damasco. “Se trata de una conversión repentina que se basa en la experimentación del contacto con Dios, y que trae como consecuencia un cambio radical de vida” (Garma Navarro, 2018, p. 103). Este modelo excluye el aspecto racional y social del cambio religioso que señalan Berger y Luckmann (2015), donde “todo acto de afiliación social impone una elección de identidad. A la inversa, toda identidad exige afiliaciones sociales específicas para poder sobrevivir” (p. 197). Aquí, el grupo juega un papel fundamental en la transformación y mantenimiento de la nueva identidad religiosa. El grupo de alguna manera influye en el repudio que construye el sujeto converso hacia la identidad anterior, así como en la incorporación de nuevas prácticas, valores, símbolos y creencias. Más aún Slagle (2011, p. 113) descubre que algunos conversos se convierten en críticos rituales, lo que genera tensiones en la parroquia con los feligreses por herencia y las tradiciones locales de la parroquia. Habremos de tener en cuenta estos patrones.

Por otro lado, dado que el contexto local el catolicismo romano ha sido profesado hegemoníamente, debemos considerar que desde el concilio Vaticano II, la Iglesia Católica ha venido experimentando una crisis de identidad que ha tocado significativamente la dimensión de la liturgia, hecho que al mismo Berger le parece relevante (1975, p. 33) en el ámbito de la modernidad. El resultado de esto ha sido el desaliento para grandes sectores de feligreses en diferentes latitudes que consideran que con la reforma en materia litúrgica, el período postconciliar está marcado por la pérdida del lenguaje de los símbolos, el canto gregoriano, el latín como lengua sacra, entre otras características que los teólogos más conservadores consideran una tendencia desacralizadora (Berríos, 2014). Tales circunstancias nos hablan que el perfil de las personas que se acercan a la Ortodoxia Antioquena es un terreno fértil, dócil y

receptivo a los abundantes recursos del aparato litúrgico bizantino que, como habremos de confirmar, son portadores de una eficacia simbólica altamente activa y perceptible como una propuesta sacralizadora sin ser disruptiva para el dogma católico.

Por otro lado, Berger (2016, pp. 78-79) enfatiza que si en algo se puede ver el nivel de afectación del pluralismo a la religión es en la distinción del nivel individual y colectivo. La perspectiva del sociólogo que señala al individualismo religioso como parte del pluralismo se ha evidenciado en México en algunos estudios centrados en las identidades religiosas y las conversiones. Puesto que la sociedad se seculariza, la religión pasa de ser algo dado a algo elegido, al punto de asignarle la nomenclatura de “movilidad” (Garma Navarro, 2018, p. 99). Este carácter electivo de la adscripción religiosa la hace volátil, porque no hay una única base social que le dé respaldo. En la sociedad mexicana, que es plural, la religión ha perdido no sólo la eficacia simbólica de su poder sacralizador sino plausibilidad social, y por tanto, la pertenencia religiosa queda profundamente subjetivada. La opción religiosa pervive como mundo subjetivo y privado. Por ello, podremos encontrar que las adhesiones religiosas son voluntarias; por lo que el compromiso y la pertenencia a ellas se hacen igualmente volátil para los conversos a la Ortodoxia Antioquena.

Finalmente, proponemos encuadrar los conceptos establecidos para el análisis de las identidades religiosas en el concepto de “vocación” socio-religiosa. A partir del mismo, Berger desarrolla dos versiones, de cara a poder establecer un compromiso social con las instituciones religiosas: una “vocación dogmática” que consiste en permanecer en la propia comunidad de origen, aunque dicha comunidad se haya convertido en un lugar poco atractivo; o una “vocación anatémica que consiste en desempeñar un rol de solitario e independiente, la construcción social del “yo solitario” (Martín Huete, 2014, p. 219).

Con las categorías establecidas a lo largo de este capítulo en nuestra exploración etnográfica, habremos de discernir y valorar las formas en la que se construye y opera la Ortodoxia Antioquena desde la experiencia litúrgica, la visión de la realidad adquirida y legitimada en lo social atendiendo a cómo ambos perfiles de feligreses negocian con los componentes de la elaboración identitaria del otro y, sobre todo, identificar las asimetrías que devengan de tal situación.

## Capítulo Cuarto

### Tradición, sacralidad y actualidad social de la Iglesia Ortodoxa Antioquena en la Ciudad y el Estado de México

#### 4.1 Del país de los cedros al Valle de Anáhuac: actualidad de una religión que inmigró

En tiempos pasados, se pensaba en la Iglesia Ortodoxa como un sistema religioso exclusivamente “oriental”, desde el punto de vista cultural y geográfico. Más allá de las fronteras de los países cuyos datos demográficos muestran poblaciones mayoritariamente practicantes del mismo, a la fecha los científicos sociales han señalado al interior del fenómeno de los movimientos migratorios, el desplazamiento de considerables concentraciones diaspóricas provenientes de Europa del Este y el Medio Oriente, que han ocasionado el trasplante de este sistema religioso en países del mundo occidental, hecho que los convierte en territorios anfitriones para su desarrollo, situación que hemos analizado a lo largo de este trabajo con la nomenclatura de relocalización, con la cual desde el contexto de la globalización, se hace referencia a la circulación de bienes simbólicos de aparatos religiosos que se asientan e incorporan cultural, e incluso políticamente, en los países receptores donde inician su desarrollo (De la Torre, 2018, p. 28).

En el caso de México, hemos explorado en el capítulo introductorio que la Iglesia Ortodoxa Antioquena hizo su entrada por medio de las olas migratorias del Medio Oriente, concretamente de Siria y de Líbano hacia finales del siglo XIX. Señalamos también que el desarrollo de la misma comenzó en la Ciudad de México, donde las condiciones de organización étnica de la colonia sirio-libanesa le permitió la construcción del primer templo ortodoxo en el país. A partir de este hecho la Ortodoxia Antioquena se ha venido desarrollando al grado de lograr consolidarse y haber transitado en la década de los noventa, de ser un sencillo vicariato, a una arquidiócesis del Patriarcado Ortodoxo Griego de Antioquía y Todo el Oriente; la Iglesia Madre que ha acogido bajo el cuidado pastoral de su jurisdicción a los descendientes de aquéllos primeros “turcos” que llegaron del *Bled* con la esperanza de mejores posibilidades de desarrollo económico. Paralelamente, dado que su estatus como una asociación religiosa ante la Secretaría de Gobernación la acredita legalmente para desarrollarse y expandirse conforme a la libertad de

credo y culto, la feligresía antioquena ha acrecentado sus filas con la conversión de personas que sin ningún vínculo con la colonia levantina, han abrazado la doctrina y la práctica ritual ortodoxas por ser portadores de ese halo de misticismo que los conduce al contacto con lo divino.

Ya han pasado muchas décadas desde que los primeros migrantes llegaron al puerto de Veracruz, alejándose de las condiciones poco favorables para los cristianos que vivían bajo el régimen otomano. Desde aquellos años, los flujos migratorios no han cesado. (Tabar, sin fecha.) Si bien cada uno se ha dado con características muy particulares, el rasgo que comparten los protagonistas de dichos desplazamientos es el de ser portadores de un sistema de creencias y prácticas que viene estructurado conforme a un modelo societal específico, y que ahora se habrá de enfrentar a un proceso de adaptación, a modificarse en una nueva versión del mismo.

¿Cuál es la estructura y la forma del sistema que los cristianos ortodoxos originarios traen consigo para establecer una comunicación con la trascendencia, a la par de sus esperanzas y proyectos para desarrollarse en un nuevo hogar? ¿Cuál es el entendimiento que de la experiencia religiosa traen consigo? George es un hombre de un pueblo al sur de Líbano, que llegó a México hace casi veinte años. Ante la imposibilidad de hacer una exploración empírica con todas las herramientas metodológicas del trabajo de campo, acudimos a un perfil de feligrés antioqueno en cuyo testimonio podemos apoyarnos para tener una aproximación lo más precisa posible a cómo se vive la operatividad de la Ortodoxia Antioquena como sistema religioso es en alguien que, como él, es un feligrés regular tanto de San Jorge como de San Pedro y San Pablo, templos en los que ha relocalizado su práctica aprendida en su natal Marjeyoun.

Si es algo heredado, no te digo que no, pero no me quedé por herencia. No, no me quedé porque nací ortodoxo. Me quedé por si estoy muy seguro de lo que estoy haciendo ¿no? Si no lo habría cambiado. El cambio no es muy difícil, más aquí en México, puedes cambiar a la religión que quieras, que busques, ¿no? [...] Los ortodoxos son muy estrictos, así es nuestra religión. O sea, no considero la ortodoxa como una religión. Yo pienso que son los seguidores de Jesús desde el principio. Es el camino correcto desde el inicio. Es la religión que nunca ha cambiado. Todos los demás salieron de ahí, mientras nosotros somos los que seguimos a Jesucristo desde el principio, desde el inicio. No hemos sufrido cambios [...] Es el camino que Jesucristo nos dejó (George Fahmi, comunicación personal, 7 de febrero de 2021).

De los primeros elementos de índole histórico que caracterizan la estructuración religiosa del Líbano y de los que dimos cuenta en nuestro capítulo introductorio, se encuentra que la

religión es un elemento que está determinado por el grupo étnico-religioso en el que se nace, por lo que opera como un rasgo hereditario siendo parte de una dinámica de un pasado pre-moderno del régimen otomano, donde las distinciones religiosas se hacían a partir de la nación o *millet*, que eran las minorías no musulmanas en las que se nacía y que podían regularse administrativamente bajo sus propias leyes y tribunales. Bajo este sistema de naciones a los ortodoxos griegos se les denominó *rum*, por ser los que practicaban la religión del imperio bizantino imperio romano de oriente (Najim, sin fecha, pp. 33-38).

De la narrativa de George, vemos que se desprenden tanto un criterio como una posibilidad de elección religiosa que, como ampliaremos más adelante, ésta última sólo se ha dado a la luz de su experiencia en México. En principio, lo que debemos señalar es el cómo la religión es vivida por un practicante del país de origen. Para un cristiano *rum*, la Ortodoxia Antioquena representa la única vía genuina hacia el encuentro pleno con Dios, por medio de la intervención que en el transcurso del tiempo y en una geografía concreta realizó Jesucristo, avalada por la transmisión ancestral de generación en generación en la región en la que los apóstoles y el mismo Jesús predicaron, es decir, la propia existencia de Dios está testimoniada por su presencia y actividad históricas en el lugar de origen del cristiano ortodoxo. Por ello, un cristiano de estos territorios puede, en determinado momento, apelar a una suerte de providencia que le ha permitido contarse entre los privilegiados depositarios de la fe correcta y verdadera, recibiendo con ello el fundamento para una confianza que sustenta el deseo de una relación interpersonal con la divinidad (Giannaras, 1991, p. 13; Ornelas, 2016, pp. 33-35).

Asimismo, la Ortodoxia Antioquena es percibida como el medio que proporciona horizontes de vida a través de los criterios para una comprensión del mundo, hacia donde encausar sus expectativas con una selección del sentido y el establecimiento de un esquema moral con el objetivo de afianzar una postura hacia la realidad y orientar la vida desde Cristo. Todo ello a la luz de una adecuada vigilancia doctrinal y de praxis ritual para evitar comunicaciones erróneas o herejías, ejemplificado este aspecto particularmente frente al sistema religioso rival más poderoso de la cristiandad en el Medio Oriente (Schmemmann, 2004, p. 13; Luhmann, 2010, p. 27):

Aparte de que un cristiano que está metido en la religión está difícil que se convenza ser musulmán, o sea no es por ofender a las otras religiones. Digo, hay muchas diferencias. Si quieres comparar a Jesucristo con el profeta Mohammed, o sea, la verdad no hay mucha de comparación. Desde que el que se casó varias veces, se casó con una

niña de cinco años, desde muchas cosas que solo tienen un sentido desde la tierra, o sea, ese sentido desde muy bajo. O sea, es un sitio muy bajo del ser humano. El ser humano tiene que ser más espiritual y es algo que en el Islam no lo encuentras. Es como más de la convivencia diaria. Se encuentran soluciones de tu vida cotidiana, pero nunca te encuentran soluciones de tu alma. El alma no tiene mucho sentido o no están muy metidos en esa parte. Le importa mucho la vida en la tierra. Es algo que el cristianismo en general, entre ortodoxos o católicos es algo que, la verdad, no nos metemos mucho porque sabemos que al fin nos vamos a morir. Sea lo que sea y nuestra vida propia, nuestra vida siguiente que va a ser el cielo, no aquí en una vida eterna. Y el Islam no, no debate muchas veces este tema no le importa, le importa su vida más en la tierra, ¿no? ¿Cuándo me voy a casar?, ¿con quién me voy a casar?, ¿qué voy a dejar a mis hijos? ¿Y crees que Jesucristo no lo hizo por casualidad? No nos dejó muchas soluciones en la tierra porque sabe que es un camino que lo vamos a pasar. (George Fahmi, comunicación personal, 7 de febrero de 2021).

Por otra parte, en los capítulos primero y tercero de esta tesis, abordamos el hecho que a pesar de que Líbano se autoconcibe como un estado moderno a partir del gobierno de Rafiq Al Hariri con su propuesta de “unidad nacional”(Makdisi, 1996), lo cual hace de la religión un sistema funcionalmente diferenciado alcanzando un grado de distinción de otros sistemas, y en este caso, principalmente de la política (Luhmann, 2007, p. 763), la realidad es que existe una dificultad para establecer dicha diferenciación entre los ámbitos civil, político, y religioso dada la propia conformación política del Estado libanés, permitiendo una injerencia e interdependencia latente y constante de la política y lo religioso mediante un confesionalismo que gobierna cuerpos de élite proveyendo de estabilidad para una cultura políticamente fragmentada (Haddad, 2020, p. 4).

En teoría todo está establecido en nuestra constitución y el problema viene desde ahí. O sea, tú no puedes ser un laico representando gente religiosa. El problema no está en la gente, el problema está en la constitución. Y la gente que en teoría debe cambiar la constitución está beneficiada en esta separación religiosa, está beneficiada porque se vive de ésta, cree que puede gobernar, ellos gobiernan por medio de esta división religiosa. Y si no fuera eso, yo pienso que la gente está preparada para ser laica, pero el problema es la constitución que está mal y la gente que no ve que tiene mucha esperanza en el Líbano de cambiar se está saliendo [...] hace cien años, cuando estaba estuvimos bajo la influencia francesa, se pactaron con el patriarca maronita en ese tiempo y dividieron la fortuna, como dicen, entre los dos, entre las sunitas y los maronitas dividieron la mitad de los senadores en el Parlamento; tiene que ser cincuenta por ciento cristianos, cincuenta por ciento de los musulmanes. Es algo que desde entonces empezó mal, como dicen: ¿Cómo puede ser que un patriarca puede iniciar un nacimiento de un país con Francia bajo la influencia francesa en ese tiempo? Entonces desde ahí empezó mal porque ya se lo pactaron en la constitución. Entonces los otros partidos se sienten como que “¿nosotros, por qué no?” En ese tiempo a lo mejor los cristianos participaban, el

cincuenta por ciento eran el cincuenta por ciento de la población. Ahorita ya no es así, ni ahorita que la gente que vive en Líbano. Yo pienso que a lo mejor somos veinticinco por ciento, treinta por ciento en los mejores casos. Entonces no puedes dar a los veinticinco el treinta por ciento de la población, el cincuenta por ciento de la participación en el gobierno o el Parlamento, ¿no? O sea, ese está generando un problema muy grande. Y el problema es que cada país, cada país extranjero, apoya a un partido religioso, por ejemplo Saudi Arabia y todos los países sunitas entre Turquía y los demás apoyan a los sunitas del Líbano. Chiitas por ejemplo, esta Irán y Siria ahorita, que ya Irak apoyan a los partidos chiitas que están en Líbano, que son ahorita, son muy fuertes. Es el partido en Líbano, que es el único que trae armas. Mientras los cristianos se apoyaban con Francia, o con los Estados Unidos, pero sabes muy bien que esos países hacen su interés, no les importan las religiones [...] El Líbano está muy dividido, muy marcado. Son porcentajes muy claros. A lo mejor el treinta, cuarenta por ciento, son más los dos partidos musulmanes para hacer más del setenta por ciento de musulmanes (George Fahmi, comunicación personal, 7 de febrero de 2021).

De esta manera, el confesionalismo que abre paso a un funcionamiento sectarista es un resabio pre-moderno que impacta directamente en las formas de cohesión religiosa entre los cristianos: “Y por lo mismo, los cristianos se vuelven más estrictos [...] Se defienden porque sienten el terror musulmán hacia ellos se vuelven más, jalan más juntos, ¿no? se defienden más con su religión”. (George Fahmi, comunicación personal, 7 de febrero de 2021). Más aún, y a pesar de todas las adversas circunstancias de esta herencia pre-moderna, podríamos decir que hay un traslape en la conciencia colectiva de que aquellos que conciben un Estado libanés genuinamente moderno, donde para la mayoría de los creyentes religiosos, la fe y la secularidad no son modelos mutuamente exclusivos de atender a la realidad; no es una disyuntiva sino una yuxtaposición. Esta capacidad de gestionar distintos discursos es una característica que identifica al libanés verdaderamente moderno (Luhmann, 2000, p.284):

No tiene nada que ver una cosa con otra. Ser libanés no tienen nada que ver que si soy ortodoxo, católico, musulmán, druso o cualquier partido religioso. Yo soy libanés porque me gusta el Líbano, es mi país donde nací y yo pienso que es un país de misión, como dijo el Papa, ¿no? Tenemos una misión de convivencia de religiones. Ahí, en Líbano, te vas a dar cuenta de que todas las religiones conviven, cada quien con su religión, pero de ser libanés a ser ortodoxo, o sea, creo que son dos cosas distintas. (George Fahmi, comunicación personal, 7 de febrero de 2021)

Como ha ocurrido con George, la Ortodoxia Antioquena misma, como sistema religioso en proceso de relocalización, se enfrenta a un ejercicio de adaptación al contexto anfitrión, dado que éste es uno donde las lealtades y los vínculos con la religión determinada por el origen

pueden ser disueltos a voluntad de la persona que desea encontrar otra vía de comunicación con la trascendencia. Vamos a valorar, a lo largo de esta exploración etnográfica, cuáles son los elementos de la Ortodoxia Antioquena que se han adaptado y cuáles son los alcances de dicho proceso. Por ahora, debemos continuar con la experiencia singular del migrante que lleva consigo tal sistema religioso a su nuevo contexto, y en la que habremos de dilucidar los aspectos que México, como contexto anfitrión, transforma de acuerdo a las características de su propia modernidad.

En nuestro marco teórico partimos del hecho de que la teoría sociológica contemporánea de la religión se fundamenta en dos conceptos centrales: la secularización y las funciones que cumple la religión en una sociedad diferenciada. Ante la imposibilidad de realizar observación participante en el país de origen, hemos cubierto el segundo punto en nuestra exploración empírica hasta donde la unidad de análisis ha permitido considerar el impacto de la modernidad en la sociedad libanesa así como también, a la luz de esto, valorar las reminiscencias premodernas. Con respecto al fenómeno de la secularización vamos a proceder -en principio- de igual manera.

Dado que la modernidad no ha sido un fenómeno homogéneo en los diversos contextos geopolíticos, las formas que la consabida secularización ha asumido también son diversas (Legorreta, 2003, p. 15). En el caso de México ubicamos al pluralismo religioso como el reconocimiento a la existencia de una diversidad de sistemas que, coexistiendo en el mismo espacio con la complejidad propia de sus universos simbólicos, provocan que en la conciencia de los creyentes se produzca el debilitamiento de las certezas, de las doctrinas, y de los valores que cada uno vehicula ante un espectro de opciones alternativas, contrastantes o paralelas decantando en una “crisis de sentido” que afecta a todos los sistemas religiosos, ya que la gestión de la duda se vuelve el común denominador a todos ellos (Legorreta, 2003, p. 46).

El pluralismo religioso como una característica de la modernidad, de la manera en la que se desarrolla en México, no es algo que sea capaz de poder impactar en la sociedad libanesa. Puesto que la diversidad religiosa en Líbano ha estado determinada por siglos y legislada desde el periodo moderno, para el cristiano *rum*, no existe esta creciente diversificación del mosaico religioso que pueda provocarle una crisis de sentido, ya que como pudimos entrever en la narrativa, el sistema de creencias y aparato simbólico de las otras religiones son ya bastante conocidos y valorados como comunicaciones erróneas o herejías. Asimismo, la competencia de

la libertad religiosa que devenga en una oferta de mercado religioso tampoco es factible que prospere. (Berger, 2006, p. 223; Slagle, 2011, p. 5). Cuando se han dado estos casos, George explica lo que sucede:

En Líbano se da mucho de eso. Cuando entraron los Testigos de Jehová conseguían a la gente ya sea trabajo, les daban dinero, te daban apoyo económico, de dinero o lo que sea o hasta alimento. Por eso mucha gente débil de alma los seguían, pero son pocos. O sea realmente son unos pocos ¿no? Es gente que ni siquiera era religiosa, pero por ganar cualquier cosa, ganar, tener terreno como dicen ellos, pues se fueron con lo más fácil. No van a ir con lo más difícil porque saben que no nos van a ganar la batalla [...] es gente que va y viene y es gente oportunista que lo vas a encontrar en cualquier religión o en cualquier país (George Fahmi, comunicación personal, 7 de febrero de 2021).

Quizá uno de los efectos más potentes del pluralismo, que deriva de la capacidad de elección individualista estimulada por el mismo, permite –y de hecho– puede obligar a la persona a decidir entre las distintas posibilidades religiosas y no religiosas que homologuen la comunicación con la trascendencia, tal es el caso de la psicoterapia, el *couching*, el desarrollo holístico, la meditación *mindfulness*, etc. Para algunas personas, sobre todo si se tienen inclinaciones filosóficas, puede resultar una experiencia liberadora. Para el cristiano *rum* simplemente no son vías fidedignas para alcanzar certezas respecto al sentido y a los valores básicos que sólo proporciona la comunicación con la trascendencia, función diferenciada y exclusiva sólo realizada por su sistema religioso y que, justamente, viene a ser valorada en un contexto de pluralismo donde la religión se ha relativizado en un mosaico de manejo de subjetividades:

Yo siento que es una fuga. La gente tiene que fugarse para alguna cosa. El problema es la ausencia de la religión en México que deja que la gente se ha fugado a otra cosa. La gente necesita algún alimento emocional y religioso y por no tener algo firme o algo seguro de la religión empieza a buscar la solución en otros lugares. Yo pienso que el problema no es los otros medios. El problema es la falta de la religión o de los que son responsables de la Iglesia en ese país, que no lo toman las cosas en serio y no hacen alguna práctica para jalar a la gente. Es la ausencia de la religión. Es lo que hace que la gente se fuga a otra cosa (George Fahmi, comunicación personal, 7 de febrero de 2021).

Elie es un joven de veintiséis años que inmigró con su familia aproximadamente hace diez años, procedentes de un pueblo cerca de Beirut. Dada su edad, se podría tener sobre él la expectativa de que se dejara influir más fácilmente por el pluralismo local, pudiendo haber encontrado otras propuestas de desarrollo interior más atractivas. Con su narrativa descubrimos

que las formas en las que esta gama de opciones que pretenden homologar la forma de comunicación con la realidad trascendente que realiza la religión opera de cierta manera que resulta completamente ajeno al código que un cristiano *rum* viene empleando desde hace siglos y al cual siempre se va remitir, además de que la irritación entre sistemas (político, religioso, psicológico) se presenta con suma cotidianeidad:

Nosotros sabemos que la Iglesia Ortodoxa, desde sus principios, desde su nacimiento, ha sido una manera que ha hecho cambiar a las personas, pero de una forma no de magia, no de hechizar o hacer lavado de mente. No. La Iglesia Ortodoxa siempre ha tenido esa base de atraer a las personas, de escuchar a las personas que, a lo mejor en otras iglesias, no lo tiene, o de cierta forma, de permitir un camino fácil, que a lo mejor en otras iglesias es un camino difícil [...] La Iglesia Ortodoxa siempre ayuda en todo, porque es una cosa también ahí incluye la parte psicológica. Por eso, cuestiones políticas y cuestiones psicológicas, se combinan a veces con algo de lo que dice la iglesia [...] la Iglesia Ortodoxa ha sido, vamos a decir, la mamá de todas las iglesias. Nosotros tenemos una mamá, sabemos que cuando acudimos a nuestra mamá, sabemos que nos puede recibir de muchas formas o cuando a uno le da coraje sabemos cómo nos puede corregir. La Iglesia siempre ha sido pilar, ha sido base, ha sido bien construida para que nos ayudemos a mejorar, a crecer espiritualmente como una mamá con sus hijos. (Elie Hajjar, comunicación personal, 7 de febrero de 2021).

Los cristianos ortodoxos *rum*, como George y Elie, que han inmigrado de Líbano o de Siria en las últimas dos décadas, se han encontrado con una Iglesia Antioquena que se ha tenido que desarrollar en un país con notables diferencias societales con respecto a su madre patria y, que en dicho movimiento de trasplante, le han aparecido rasgos muy particulares, de entre los cuales, los primeros a los que debemos atender en nuestro análisis, son los que se refieren a la manera en la que dicho sistema religioso se reconoce a sí mismo en el panorama religioso del contexto anfitrión.

Como pudimos encontrar en la revisión de la literatura del capítulo segundo, la memoria de la migración es un soporte en la elaboración de las dinámicas de trasplante de todas las comunidades cristianas ortodoxas. Del mismo modo, hallamos que la Ortodoxia Antioquena se cuenta como un sistema religioso que hizo su entrada con la colonia sirio-libanesa, pero que no fue la única Iglesia que se desplazó junto con las olas migratorias. Por tanto, aunque la colonia sirio-libanesa ha tenido un desarrollo de gran visibilidad en México y la literatura científica y de difusión es abundante, en lo que concierne a la Iglesia Ortodoxa, no se puede realizar un análisis como si se tratara de la misma realidad a pesar de la intrínseca relación que supone. El arzobispo metropolitano, pastor de la grey antioquena, Sayedna Ignacio Samaán, durante las sesiones de

instrucción pastoral ha hecho una sintética y puntual remembranza del traslado de la Iglesia Antioquena en el marco de la emigración cristiana del Levante:

No tienes donde trabajar o no tienes sueños [...] Entonces, como una falta de sentido de esta patria. Pero sin embargo, va a seguir siendo este lugar, el lugar de los sueños y de los anhelos y de los recuerdos. Pero hay cierto divorcio allá y uno decide salir. Uno decide salir de esta patria. Esto le va a doler mucho, pero sí tiene que hacerlo en búsqueda de seguridad y en búsqueda de sus sueños. La emigración cristiana que salió, salió en este marco ¿no? en este marco con la gente que estaba falta de seguridad, falta de sueños. Ya necesitaban ir a buscar en otro lado. La emigración cristiana es de todas las zonas de Medio Oriente y de los países cristianos de Oriente [...] La Iglesia desde un principio vino con la emigración [...] Vino porque es parte de la comunidad. El primer padre que llegó aquí a México, el padre Simón, muchos saben, pues llegó con familiares. No llegó para para ser misión, pues llegó para para poder vivir pues sufría pobreza. La Iglesia es parte de la emigración. Él llegó y usó, vamos, utilizó esta nostalgia para establecerse, esta nostalgia que tenía la gente para establecerse. Y se formó la Iglesia aquí [...] porque ellos vivían allá toda su vida en la Iglesia, cuando había una boda, tres días de fiesta; cuando hay un bautizo, igual, toda la gente del pueblo se reunía para hacerlo. Entonces la Iglesia formó parte de esta nostalgia, formó parte de esta nostalgia de ellos. Así que la primera etapa de la emigración. Tiene mucha nostalgia y la solución es la Iglesia. Así que pensaron desde el principio la solución para satisfacer esta nostalgia está en la Iglesia (S.E.R. Mons. Ignacio Samaán, “Encuentro Pastoral”, 18 de febrero de 2021).

Los cristianos *rum* al salir del Levante dejaron atrás algo más que situaciones de precariedad. En su patria, se quedarían también los elementos de pertenencia y elaboración identitaria así como las dinámicas de integración social que si bien, como lo han referido las narrativas de migrantes recientes, son resabios de la época otomana, aún eran y siguen siendo eficaces para la operatividad de un sistema religioso de esta región: “Porque, vamos, nosotros en nuestros países, por ejemplo, el patriarca o arzobispo tenía una figura política. Aunque uno vive en un país interreligioso, pero se casa con los de su misma fe. Se vive en la escuela de la iglesia. Entonces, a pesar de una convivencia, de cierta convivencia, pero siempre uno vive bien de su vida aferrada a la Iglesia. La vida social, la vida política, la vida económica. Todo está alrededor de la Iglesia” (S.E. R. Mons. Ignacio Samaán, “Encuentro Pastoral”, 18 de febrero de 2021).

A partir de las narrativas de Monseñor Ignacio, acudimos a lo establecido en el capítulo introductorio donde los académicos especializados en el proceso migratorio de las comunidades árabes a México concuerdan en que los mecanismos de establecimiento sobre los que

inicialmente se apoyaron fueron de cohesión étnico-social antes que religiosa.<sup>1</sup> Tal dinámica parece continuar sobreponiéndose demostrando que esta categoría de vínculos tiene prioridad por sobre los exclusivamente religiosos (Rein y Molina, 2012, p. 90). Wassim, quien es un feligrés antioqueno de primera generación, comparte al respecto:

Y eso también tuvo que ver mucho con muy queridos y cercanos amigos emigrados, pero no ortodoxos, que me empezaban a invitar para que yo los ayude en ciertas cosas de su comunidad. Hablo concretamente de la comunidad maronita. Y yo me acerqué con ellos primero porque me lo pidieron, porque querían que yo los ayudara en cosas que son de mi especialidad. Yo soy ingeniero civil [...] Esto era una necesidad que tenían que suplir la comunidad maronita para ciertos proyectos que tenía. De manera un poco extraña, no sé por qué no buscaron a alguien dentro de su propia comunidad, confesionalmente hablando, y tuvieron que buscarme a mí, porque la comunidad maronita es mucho, mucho más grande que la ortodoxa [...] Pero yo en el fondo me di cuenta que yo estaba ahí ayudándolos, porque la pertenencia, en el caso de las iglesias orientales, está íntimamente atada a la cuestión étnica, ¿no? Muchísimo más en el maronismo que tiene una clara identidad libanesa. (Wassim Mobayed, comunicación personal, 24 de febrero de 2021).

De igual forma, para la Iglesia Ortodoxa Antioquena, el hecho de hallarse en su origen en México circunscrita a una colonia étnica ha implicado que haya tenido que acudir, para su sobrevivencia en los primeros años, al principio organizador de herencias y vínculos culturales, étnicos y lingüísticos, tal y como ha sido el proceso de movilidad de otras jurisdicciones ortodoxas en países occidentales (Kindratch 2002; Hämmerli, 2010):

Cuando llegaron al principio, ¿qué es lo que marcaba su vida? Puede pensarse, “la Iglesia ¿no?”, pero no estaba la Iglesia. Entonces las costumbres, hacían como excursiones. Hacían sus reuniones. Entonces todo esto es nostalgia. Todos tenían una nostalgia, unos recuerdos de cómo vivían antes, de cómo se reunían, de cómo hablaban. Muchos llegaban y hablaban el idioma, entonces tenía uno que lo que marcaba esta comunidad a la que llegaba es la nostalgia, mucha nostalgia y la Iglesia es parte de esta nostalgia. (S.E.R. Mons. Ignacio Samaán, “Encuentro Pastoral”, 18 de febrero de 2021).

Aunado a lo anterior, y conforme a lo explorado en el capítulo tercero, podríamos señalar que la colonia sirio-libanesa, y por consiguiente la comunidad ortodoxa antioquena, conserva

---

<sup>1</sup> De los medios impresos que registraron los eventos sobresalientes de la comunidad libanesa se encuentran la revista *Al Gurbal* “*La Criba*” que fue una publicación surgida en 1922, inicialmente bilingüe (árabe-español), publicada ininterrumpidamente durante setenta años. La revista “*Emir*” publicada de 1937 a 1968 fungió de la misma manera, aunque se enfocaba menos en los eventos de carácter religioso. Finalmente, la revista “*Reflejos*” fue una publicación mensual de la Juventud Ortodoxa de México entre 1984 y 1987, siendo el medio impreso exclusivo de la comunidad ortodoxa antioquena que informaba sobre todas sus actividades sociales y religiosas a nivel nacional. Su dirección estuvo a cargo del Sr. Jorge Musalem Velasco (Martínez Assad, 2008).

hasta la fecha ciertos patrones de comportamiento social propios del Levante. Tal es el caso de la preferencia por la formación impartida en los colegios y universidades religiosas, ya que de esta manera continúan emulando la alta prioridad por la educación de las comunidades cristianas en Líbano (Tannous, 1997, p. 22), por lo que el migrante original y sus descendientes actuales:

En general buscaban para sus hijos una escuela que los remitiera a algo de su país. Entonces tenían una preferencia muy grande por las escuelas religiosas los libaneses [...] Les gustaba mucho el Instituto México por ser maristas y los maristas, lo que les recordaban a los emigrados que eran bien francófilos los libaneses, pues entonces los maristas eran una orden francesa. Marcelino Champagnat era un nombre francés en el colegio, el Instituto México, antes de llamarse así, se llamaba Colegio Francés Morelos. Entonces eso les fascinaba ¿no? Ellos pensaban que estaban metiendo a sus hijos en una escuela francesa y aparte, cristiana, y eso les encantaba. Y a parte, si eso fuera poco, a la hora que tú llegabas a tu salón de clases, que eran muy grandes, eran de sesenta niños, había veinte libaneses, entonces de este no digamos que le daban una cierta continuidad. (Wassim Mobayed, comunicación personal, 24 de febrero de 2021).

Con base en estos antecedentes, resulta evidente que en su quehacer pastoral, la Iglesia Antioqueña siempre va a procurar abrir un espacio para mantener latente la memoria de la migración, no como un aspecto de índole cultural o étnico exclusivamente sino, más bien, como un suceso con connotaciones de orden espiritual. Saberse herederos de una fe ancestral, de un sistema de creencias y de prácticas litúrgicas y devocionales en las que muchas generaciones que los antecedieron encontraron el vehículo para trasladar las experiencias de su vida cotidiana a la esfera de lo eterno e inmutable, hace las veces de piedra angular de esa conciencia de filiación que la himnografía ortodoxa entona en varios oficios: “Bendito seas Señor, Dios de Nuestros Padres” en cuyo significado Sayedna Ignacio hace hincapié al aclarar que: “no se refiere a los padres biológicos, sino a los padres que nos engendraron en el espíritu. A los padres que nosotros les debemos el bagaje de fe que nosotros tenemos [...] cuando decimos antioqueños, nosotros somos antioqueños, no en referencia a la ciudad, sino en referencia a este bagaje patristico y bagaje cultural el cual conserva la Iglesia y sigue cuidando en su prédica y su misión”. (S.E.R. Mons. Ignacio Samaán, “Encuentro Pastoral”, 18 de febrero de 2021). De esta forma, el testimonio del pasado, la memoria de los ortodoxos antioqueños migrantes va a ser el instrumento con el cual la Iglesia Antioqueña va a realizar el trasplante de su sistema doctrinal, dado que toda forma de creencia se puede legitimar enteramente por una adhesión a un linaje creyente (Hervieu-Léger, 2005, pp. 118-119). Por ello, –en principio– lo que hace genuina la comunicación de la Ortodoxia como sistema religioso con la trascendencia es su referencia al

pasado, a la tradición que la sustenta, por lo que apela a la autoridad de una experiencia religiosa transmitida de generación en generación. Con esta directriz la Iglesia, en su dimensión institucional, se coloca como custodia de esta relación filial, la cual desde una perspectiva teológica, viene a ser propagada en las tierras anfitrionas para todos los que deseen abrazar la Ortodoxia como el camino verdadero hacia la esfera de lo divino, y que será, como veremos en la última parte de este capítulo, una parte importante en su configuración en México.

No obstante, las generaciones se han ido sucediendo y, aunque las memorias de la migración se mantienen con vida así como los vínculos étnicos por medio de las redes de parentesco, el vigor propio de la experiencia religiosa parece estar menguando por varios motivos, los cuales detallaremos con mayor detenimiento para su análisis en los últimos dos apartados de nuestra exploración etnográfica. Ahora, para introducir por medio de una narrativa que condensa las problemáticas a las que nos referimos develando su causa principal, acudimos al testimonio de don Kamal y de su esposa la Sra. Saide, quienes han sido a lo largo de toda su vida de los feligreses de primera generación más involucrados en las actividades y organizaciones de la comunidad antioqueña:

Vivimos una minoría en este país. Somos muy pocos los ortodoxos de los originales, los primeros emigrados quedan muy pocos, si no es que ya no queda nadie de los ortodoxos de primera generación como nosotros, que ya todos tenemos de setenta pa' arriba, pues hemos recibido esa herencia cultural y espiritual pero ni siquiera toda la familia, la recibimos los primogénitos. Saide, la primogénita en su familia y yo, el primogénito de mi familia, sus hermanos y mis hermanos obviamente que siguen la Ortodoxia, que son muy arraigados en la tradición, pero con mucho menos práctica, menos culto, y eso es en una primera generación. Si vamos a una siguiente generación, que es el caso de nuestros hijos, yo estoy convencido que mis hijas, tenemos tres hijas, son profundamente ortodoxas, las tres están convencidas, están seguras de su ideología, no obstante que han tenido matrimonios mixtos con cristianos pero católicos o maronitas. Ellas sí conservan la fe ortodoxa, la quieren practicar, la tienen y en muchos de los casos nuestros nietos saben lo que es. Ellos, no sabemos, cuando sean mayores porque están muy jovencitos, muy pequeños, adolescentes, no sabemos si van a continuar la tendencia de su padre o la de su madre o alguna otra [...] Pero dadas las distancias, la dificultad de vida en la Ciudad de México, la minoría que representamos y que somos, pues cuesta más trabajo involucrarlos un poquito más a ellos (Kamal y Saide Abbud, comunicación personal, 27 de marzo de 2021).

A través de estas palabras que cruzan varias situaciones se puede argumentar que, lejos de su lugar de origen, el sistema religioso ortodoxo antioqueño está debilitándose en tanto que su fundamento orgánico –el contacto con la trascendencia– no se está experimentando de manera

homogénea y total. El cambio de modelo societal al que ha sido trasplantada, ha conllevado que pierda los apoyos que auxiliaban a su soporte y funcionamiento en el Levante, como la vinculación identitaria y de pertenencia que, ahora en el país anfitrión, han dejado de tener sentido, provocando que las conexiones intersubjetivas de la experiencia ritual asegurada por el aglutinamiento del contexto familiar no se objetiven en una práctica comunitaria constante relegando su vivencia a la dimensión de lo privado y lo individual.

Aunado a lo anterior, la Iglesia Antioquena ha tenido que lidiar con dos realidades principales para trasplantarse de una manera no disruptiva. En primer lugar, el pasado premoderno de México que lo determina como un país con un catolicismo romano hegemónico poco o nada tolerante a la diversidad de religiones diferentes, al menos, hasta antes del concilio Vaticano II, cuando las excomuniones históricas entre la Iglesia Ortodoxa y la Iglesia Católica Romana que cerraron el cisma de 1054 fueron levantadas (Binns, 2010, pp. 231-233). Aunque, por otra parte, los especialistas consultados reportan una actitud de rechazo, por el contrario, mencionan que incluso las primeras olas migratorias fueron acogidas en la práctica de su religiosidad cristiana oriental sin mayor dificultad (Hamuti, 2012, p. 91):

Se menciona aquí en México que las primeras veces que se quería dar misas, no se prestaban iglesias católicas, al principio se celebraba aquí, en la iglesia anglicana de *Corpus Christi*, que estaba en el centro [...] Al principio no había conocimiento, pero a partir del Segundo Concilio Vaticano, allá hubo reconocimiento de la teología ortodoxa, se levantaron las excomuniones, el Concilio mostró mucho respeto a la teología oriental. Además, también lo que es bueno aquí en América Latina, en esta parte del mundo, que aquí no hay cercanía histórica en lo que ha pasado en otro lado del mundo de las guerras, de las Cruzadas. No hay este rencor, vamos histórico [...] y así la Iglesia de hoy goza de un prestigio en el sentido de ser aceptada, es escuchada, es buscada [...] es una comunidad, que es pequeña pero es importante (S.E.R. Mons. Ignacio Samaán, “Encuentro Pastoral”, 18 de febrero de 2021).

En segundo plano, y este es indudablemente la situación más fuerte con que se ha encarado la Ortodoxia Antioquena, se presenta el pluralismo religioso propio de la secularización y la modernidad de México (Legorreta, 2003, p. 15). Esto, implica que la Iglesia Antioquena se esté desarrollando en una etapa diferente a la de los primeros inmigrantes, en un panorama de creciente diversificación de opciones de sistemas religiosos en la que se halla en calidad de minoría. Para este aspecto, sin embargo, Antioquía a diferencia de otras jurisdicciones ortodoxas, ya cuenta con una experiencia: “Un griego sale de Grecia y todos los de alrededor de donde sale son cristianos ortodoxos [...] lo mismo la emigración rusa. En cambio, nosotros estamos

acostumbrados, estoy hablando de nosotros como Antioquía, estamos acostumbrados a vivir como una minoría. Como una minoría allá, en nuestros terrenos, estábamos acostumbrados a formar una minoría, a tener la humildad de ser una minoría [...]” (S.E. R. Mons. Ignacio Samaán, “Encuentro Pastoral”, 18 de febrero de 2021).

El verdadero adversario parece ser la capacidad de elegir del pluralismo que se ejerce ante una Ortodoxia Antioquena desprovista de la herramientas de instrucción religiosa, cohesión e interacción comunitarias que poseía en el Levante, circunstancias ante las cuales los propios mexicanos, como señaló George anteriormente, están desprovistos de directrices para saber elegir, dejando expuesta a la persona a una posibilidad de elección entre el pluralismo religioso o la relajación no religiosa del país anfitrión. Más aún, ahora pareciera verse presionada a competir sin los apoyos de orden simbólico e histórico a los que podía acudir, los cuales le otorgaban una incuestionabilidad en la legitimidad de su origen y eficacia simbólica de orden divino, exponiéndose al poder de la elección del buscador de opciones de vínculos con la trascendencia (Papanikolaou & Demacopoulos, 2020, p.88).

El padre Mario es un sacerdote que fuera converso con un origen evangélico, ha procurado mantener una constante en su predicación ante esta circunstancia amenazante:

La Iglesia de Cristo es universal. Y esto es precisamente lo que predico haciendo alusión a la parábola de Cristo: El sembrador salió a sembrar, esparce la semilla y la semilla da fruto a donde cae. Esa es la intención y la esperanza [...] Claro que hay diversidad de creencias y opiniones. Pero recordemos lo que Cristo dice: “los que han venido antes de mí, ladrones y salteadores son porque no han entrado por la puerta de las ovejas. Yo entro por la puerta de las ovejas.” Y eso es lo que hay que hacer. Nosotros, sus predicadores, sus ministros, debemos entrar por la puerta de las ovejas, independientemente de lo que los otros piensen, nosotros escribimos la verdad enseñada por nuestro Señor Jesucristo. Y Cristo nos dice: “Si han escuchado mi palabra, escucharán también la vuestra.” Y eso es lo que me hace estar en la Iglesia de Cristo. Cristo dice: “Yo soy la verdad”, no, “les voy a enseñar la verdad”, no “los voy a conducir a la verdad”, no “los traigo a la verdad”, sino “yo soy la verdad”. Entonces estamos con Cristo, estamos en la verdad [...] yo no usaría el término amenaza, pero si existe que ese hecho de que el hombre es mutable, el hombre precisamente puede cambiar, puede cambiar entonces. Pero precisamente en nuestras oraciones, en nuestras prédicas y aún viviendo ya la vida cristiana, pedimos al Señor que nos mantenga en el lugar en que estamos. Porque el mundo es así, el mundo es mudable, el mundo tiene movimiento y sucede, va a suceder. Hay muchos ortodoxos que se han hecho de otra confesión y de otras confesiones, vienen a la ortodoxa. Eso es constante y va a suceder así hasta la Segunda Venida de Cristo. Recuerdo las palabras del Maestro que dice: “Cuando el Hijo del hombre venga”, les dice a sus discípulos “no acabaréis de convertir a la casa de

Israel” por esa esa mudanza constante que hay en el pensamiento humano. (Rev. Pbro. Mario Lara, comunicación personal, 14 de marzo de 2021).

De este testimonio retomamos dos elementos: primero, la actitud que institucionalmente la Iglesia Antioquena asume frente a las circunstancias no es la de temor y la de cerrarse en sí misma para permanecer como una minoría, sino que toma la oportunidad de retomar su trabajo misionero, labor que le había sido limitada en el Medio Oriente: “Antiguamente, no había tolerancia a la misión, no se podía, hasta el día de hoy, tratar de enseñar a un musulmán, por ejemplo, hasta un judío no puede tratar de enseñarlo porque esto puede pagarlo hasta con su vida. No está permitido. En cambio aquí, la Iglesia se encontró a sí misma no con una posibilidad de proselitismo, sino de decir “aquí estoy”. Vamos, de tener esta apertura en lugar de ver su misión en guardar la fe.” (S.E.R. Mons. Ignacio Samaán, “Encuentro Pastoral”, 18 de febrero de 2021).

Segundo, como bien afirma el padre Mario, la Ortodoxia Antioquena es un sistema religioso que clama universalidad (Luhmann, 2000, p. 239), debiendo, por tanto, saber adaptarse a los modelos societales de los países a los que se trasplanta. Por ende, en su entrada a un país receptor se compromete a mostrarse exenta de cualquier rastro de discurso nacionalista a diferencia de otras jurisdicciones ortodoxas (Stiffler 2010; Pitts, 2013). Para un feligrés de tercera generación como David, se ha dado un buen equilibrio en este proceso:

Creo que van juntos la nación y la religión. Puedes tener a una persona muy religiosa pero si no tiene una nacionalidad, no tiene una patria, va ser muy complicado que se siga enriqueciendo [...] y del otro lado, si vemos a una persona súper nacionalista pero nada religiosa ocurre lo mismo. Esa pérdida de nuestra identidad está ayudando a que también se vaya perdiendo nuestra religión. Los ortodoxos hemos sabido muy bien mantener la religión y la nación, no unidas, pero si digamos que coordinadas [...] Cuando mis abuelos vinieron aquí por los problemas durante la Primera Guerra Mundial, nos inculcaron el amor a México en primer lugar [...] pero sin perder nuestra esencia, nuestras raíces, y creo que ese equilibrio siempre nos lo han inculcado muy bien. (David Sacristán, comunicación personal, 22 de noviembre de 2020).

Finalmente, dicha universalidad va a ser ratificada desde el discurso y la praxis institucional respaldada por la reflexión teológica contemporánea, la cual ha partido de una eclesiología que rebate enfáticamente cualquier limitante de orden cultural, étnico o político para la realización plena del trasplante de la Iglesia Ortodoxa a cualquier territorio. Para ello, en principio debe desprenderse del concepto de “diáspora” más adecuado para referir los desplazamientos migratorios desde el enfoque de otras disciplinas sustituyéndolo por el de

“egatáspora” o “dispersión” de naturaleza eclesiológica en el que encuadran tanto el proceso de asimilación de la práctica religiosa al nuevo contexto como la integración de conversos locales que se integren al cuerpo de creyentes (Hämmerli, 2010, p. 104).

Al principio se hablaba mucho de la palabra “colonia”. Se decía “la colonia árabe”, eso es natural, pero vamos, si uno pertenece al lugar [...] somos de aquí. Esta es nuestra patria. Aquí es donde estamos, México es nuestra patria. Sin embargo, tenemos un bagaje cultural y por eso ya no nos llamamos “diáspora”. Nosotros los rechazamos. ¿Se acuerdan cuando vino el patriarca, Su Beatitud Juan X? Él nos habló mucho de que nosotros no somos una diáspora, ya nosotros somos “propagación”, somos parte de aquí, del lugar en el que estamos, pero estamos trayendo nuestra fe, nuestro testimonio. Como Iglesia Ortodoxa que tiene conversos pero sobre todo somos nativos. La Iglesia aquí no es Iglesia de diáspora porque nosotros no somos colonia. (S.E.R. Mons. Ignacio Samaán, “Encuentro Pastoral”, 18 de febrero de 2021).

#### **4.2 La Divina Liturgia como la experiencia del “Reino de los Cielos sobre la tierra”**

En la colonia Roma Sur, cualquiera que pase por la calle de Tuxpan distinguirá la fachada de un templo con un diseño arquitectónico de un eclecticismo estético a partir de la combinación de elementos neobarrocos, neogóticos y neobizantinos sobre los que se apoyan pequeños torreoncillos asimétricos con cúpulas bulbiformes que a manera de minúsculos minaretes evocan los orígenes orientales de esta comunidad religiosa. De igual manera, si uno va conduciendo sobre la autopista Chamapa-La Venta con dirección a Toluca, a la altura de la caseta de cobro, podrá comenzar a divisar la catedral de San Pedro y San Pablo, que por sus dimensiones y originalidad arquitectónica, cuyo modelo se sabe fue una catedral de Chipre, se ha convertido en un punto de referencia del exclusivo fraccionamiento de “Bosque Real”, en el municipio de Huixquilucan. En ambos casos, los templos hablan de un hecho contundente: el trasplante de un sistema religioso que se cimienta y se muestra como original en el territorio que lo recibe, cumpliendo desde sus formas arquitectónicas su propósito de vincular al creyente de un nuevo contexto con las realidades trascendentes por medio de un nuevo lenguaje que parece expresarse abiertamente con sus cúpulas orientales.

Cuando uno llega el domingo por la mañana a estas catedrales, se encontrará probablemente con que el oficio litúrgico ha comenzado ya. El espectador se coloca ante una actividad misteriosa y polifacética: hallará que el culto es cantado, siendo este un canto de belleza extraordinaria y cautivadora. Se verá en medio de unos templos espacialmente diferentes a los católicos, caracterizados por el gran colorido y las formas de la iconografía. La

configuración arquitectónica sirve también al propósito de marcar la entrada a un espacio y a un tiempo diferentes: es el tiempo que se ha unido con la eternidad (Gschwandtner, 2019, pp. 46-47), como lo expresa Diego:

La mejor descripción para expresar exactamente como me siento en la Divina Liturgia se hizo por allá del año 988, en la corte de San Vladimir de Kiev, cuando sus legados describieron no reconocer si estaban en el cielo o en la tierra por la belleza en todo sentido que vieron en Constantinopla al presenciar el sacrificio incruento del Salvador. Así me sentí también cuando puse mis pies por primera vez en el templo ortodoxo, y así me sigo sintiendo casi diez años después. (Diego Elías Torres, comunicación personal, 4 de abril de 2021).

Un rasgo característico de las iglesias ortodoxas es el iconostasio, un muro sobre el que están colocados iconos de Cristo, la Virgen y otros santos dispuestos en un orden específico. Al igual que el resto del conjunto iconográfico particularmente el de San Pedro y San Pablo, se trata de un lenguaje, y como tal, debe conocerse para ser asimilado en lo pragmático (Berger & Luckmann, 2015, p. 55) La clave para comprender la distribución espacial e iconográfica es que el templo es un icono del universo, no es el centro del mundo sino su totalidad. Por ello, el iconostasio no es un muro que divide sino que une las realidades trascendente e inmanente, por medio del vaivén de procesiones y desplazamientos de los sacerdotes a través de sus tres puertas: la norte, la sur y la central o puerta real, por la cual sólo los sacerdotes acceden al altar en momentos señalados por las rúbricas. Hay una armonía y balance en todos los elementos: “Ahora bien, en un principio, partiendo de los elementos estéticos primarios, como la belleza de los cantos y la iconografía, aunque no lo entendiera, pues conforme he ido caminando, pues me he dado cuenta que absolutamente todo tiene un significado y que todo viene fundamentado tanto en la Sagrada Escritura como en la Sagrada Tradición, lo cual te hace que ames más todo” (Diego Elías Torres, comunicación personal, 4 de abril de 2021).

Si se llega a los templos después de las 10:30 A.M. le tocará a uno la celebración del servicio que precede a la Divina Liturgia de San Juan Crisóstomo, el oficio de maitines.<sup>2</sup> Si aún

---

<sup>2</sup> La liturgia de San Crisóstomo es la celebración ritual principal en la Iglesia Ortodoxa. Puede celebrarse todos los días del año excepto los de San Basilio (domingos de Cuaresma y otras fiestas) y los de los Dones Presantificados (miércoles de Cuaresma) y el Viernes Santo. Es más corto que el de San Basilio y mucho más reducido en comparación con el de Santiago, que son las otras estructuras litúrgicas para la celebración de la Eucaristía. Esta liturgia puso un sello a las formas libres de la recreación de la Cena Mística del Señor, representándola en su forma más fina con un destino de perdurar en el futuro. A pesar de la adición de himnos en épocas posteriores, la Liturgia de San Crisóstomo sigue siendo la misma obra compuesta por San Crisóstomo (345-407 d.C.), un elocuente predicador, escritor y uno de los Padres de la Iglesia Ortodoxa, cuyos escritos se han traducido a muchos idiomas y han nutrido a la teología a lo largo de los siglos (Binns, 2010, p. 59).

no lo ha hecho, durante los maitines alguno de los sacerdotes preparan los dones (pan y vino) en un oficio que tienen lugar dentro del santuario sobre un pequeño altar en un nicho de la esquina norte llamada *Proscomidia*, la cual da nombre a esta sección del rito.<sup>3</sup> Dicha parte no es visible para los feligreses ya que representa los eventos de la vida privada de Jesucristo. Mientras tanto en los maitines, los feligreses que han llegado no pasan de tres o cuatro personas, quienes por lo regular cantan en los coros de los templos. La dinámica ritual de este oficio combina momentos en los que se debe observar la quietud y el silencio: durante los Seis Salmos, el Letanías, lectura del Evangelio y otros de movimiento y sonido como la incensación de los fieles a lo largo de la nave por parte del sacerdote o diácono mientras se cantan las magnificaciones a la Madre de Dios.

Tanto los velos como las vestimentas de los sacerdotes y de los servidores del altar están confeccionados con telas de diferentes colores de acuerdo a la temporada del calendario litúrgico, y decoradas con brocados dorados. Sólo algunos feligreses varones cuentan con la una bendición para auxiliar en servicio del santuario el cual consiste en encender las lámparas de aceite o velas del altar, pasar el incensario al sacerdote correspondiente en los momentos requeridos, salir en las procesiones con los instrumentos correspondientes, cortar el pan, y todo lo que se requiera en el momento. Todo incensario lleva doce cascabeles que al sonar representa la predicación de los doce apóstoles. Aunado al sonido, el dulce aroma del incienso traído de Rusia o de los monasterios de Líbano produce un deleite sensorial con lo que se pone de manifiesto una destacada intervención de lo material en la configuración del espacio litúrgico.

El final de los maitines está señalado por la gran doxología, un himno que glorifica la naturaleza trinitaria de Dios y en el que por lo regular se hacen sonar las campanas encendiéndose además las luces del templo. El sacerdote de mayor jerarquía entra por la puerta real y toma el evangelario, y si el arzobispo va a celebrar, aún se encuentra en la cátedra o trono episcopal ubicado fuera del santuario frente a la puerta norte. El inicio de la liturgia está marcado por el trazo de una cruz con el evangelario sobre el altar y la exclamación: “Bendito sea el Reino del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, eternamente ahora y siempre y por los siglos de los

---

<sup>3</sup> El sacerdote corta de un pan redondo llamado prósfora un cubo de pan que representa a Cristo y otras partículas que representan a la Virgen, a los santos y a los vivos y a los difuntos por los que se pide. Cada acción se acompaña de una oración correspondiente a lo que se está representando. Dichos cortes de pan se colocan sobre la patena en tanto que el vino se mezcla con agua. Después se cubren con velos y se inciensa hasta el momento de la Gran Entrada ( *La Divina Liturgia según San Juan Crisóstomo*, 1976, pp. 21-29).

siglos” (*La Divina Liturgia según San Juan Crisóstomo*, 1976, p. 31). El sacerdote celebrante estará mirando hacia el oriente dando la espalda a la feligresía en tanto que si hay más sacerdotes concelebrantes se colocaran en torno al altar. Así, inicia la Divina Liturgia, con la aceptación y entrada de la voluntad trinitaria a través del ejercicio litúrgico (Rev. Pbro. José Sharbak, “Encuentro Pastoral”, 28 de enero de 2021).

Viene la Letanía de la Paz, un conjunto de peticiones cantadas por el sacerdote o el diácono en las que se pide que descienda la paz de lo alto, y por el bienestar de la Iglesia, por el Estado y los gobernantes, para los que están en peligro, en general por todos los hombres. Se pide también por los bienes materiales necesarios, “por el buen clima del aire, los buenos frutos de la tierra...” (*La Divina Liturgia según San Juan Crisóstomo*, 1976, pp. 33-34). En todas las peticiones el coro y los fieles contestan solamente una frase: “*Kirie eleison*” o “Señor ten piedad”, es decir la súplica por la misericordia de Dios equivale a pedirlo todo (Rev. Pbro. José Sharbak, “Encuentro Pastoral”, 28 de enero de 2021).

Después empiezan las antífonas las cuales, al inicio del episcopado de Sayedna Ignacio, se comenzaron cantar en árabe y español justamente produciendo la alternancia de un canto antifonal. La primera enfatiza la intercesión de la Virgen: “Por las intercesiones de la Madre de Dios, ¡oh Salvador, sálvanos!” (*Bi shafaa'ti walidatil ilah ia mojalisu jalisna*). La segunda se dirige a Cristo haciendo énfasis en su resurrección: “Sálvanos ¡oh Hijo de Dios!, que resucitaste de entre los muertos, te cantamos aleluya” (*Jalisna iabna lah, ia man kama min bainil amuat najnul muratilina laka aleluya*). El coro prosigue con el himno de Justiniano: “Oh Verbo de Dios, Hijo Unigénito, que eres inmortal, te dignaste para nuestra salvación, encarnaste de la Santa Madre de Dios y siempre Virgen María, y te hiciste hombre sin mutación. Y fuiste crucificado, Oh Cristo nuestro Dios, pisoteando la muerte con tu muerte, siendo Uno de la Santa Trinidad, glorificado con el Padre, y el Espíritu Santo, sálvanos” (*La Divina Liturgia según San Juan Crisóstomo*, 1976, pp. 36-39). Este himno, atribuido a dicho emperador bizantino, pone de manifiesto el alto grado de dogmatización con el que, como ritual, se configura y desarrolla la Divina Liturgia, donde se hace evidente como la función doctrinal se halla operativamente activa por medio de una ratificación eclesiástica, constituyendo al dogma como la única clave interpretativa de la experiencia religiosa, en otras palabras, el culto circunscribe la comunicación con la trascendencia a su esfera (Evdokimov, 1968, p. 13; Ornelas, 2016, p. 75).

Mientras se canta el tropario dominical correspondiente, se hace la Pequeña Entrada del Evangelio acompañado de dos ciriales. Tomando el diácono o el presbítero el evangelio del altar, salen todos por la puerta norte hasta la mitad de la iglesia. Antes de entrar de nuevo al santuario se detienen ante la puerta real, lo muestran a los creyentes con el himno: “Venid, adoremos y prosternémonos ante nuestro Rey y Dios” (*La Divina Liturgia según San Juan Crisóstomo*, 1976, p. 39) y una vez que han entrado al santuario, lo colocan en el altar. La Pequeña Entrada con el Evangelio simboliza el principio de la manifestación del Señor a las multitudes (Rev. Pbro. José Sharbak, “Encuentro Pastoral”, 4 de marzo de 2021).

Después de la Pequeña Entrada, el coro y el clero cantan alternadamente el tropario y el condaquio correspondientes al orden dominical, el del santo titular del templo y a la Madre de Dios, para dar paso al himno trisagio: “Santo Dios, Santo Poderoso, Santo Inmortal, ten piedad de nosotros” (*La Divina Liturgia según San Juan Crisóstomo*, 1976, p. 42) entonado tres veces o, si celebra el arzobispo, se hacen las respectivas modificaciones que mencionaremos más adelante.

Viene ahora la lectura de la epístola para la que el sacerdote entona la petición: “Estemos atentos”. A continuación viene la del evangelio con la exclamación: “Estemos de pie”. Para el inicio de ambas lecturas se exclamará: “Sabiduría”, es decir, la presencia de Cristo entre la humanidad implica la revelación de la Palabra creadora del universo (*La Divina Liturgia según San Juan Crisóstomo*, 1976, pp. 47-49). El momento de las lecturas implica el uso explícito del lenguaje para introyectar el armazón del sistema de creencias, por lo que es una sección que interpela directamente al creyente con un mensaje: “Me siento como si yo estuviera escuchando en otro lugar más como místico el mensaje que nos dejó Jesús” (Víctor y Adhelí Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

El coro procede a cantar el himno de los querubines: “Nosotros que representamos a los querubines y que cantamos el himno trinitario, apartémonos de toda intención temporal para recibir al Rey de Todo” (*La Divina Liturgia según San Juan Crisóstomo*, 1976, p. 55), un momento de gran solemnidad en el que se prepara el altar con el desdoblamiento del *antimensio*, el lienzo sobre el que se colocarán el cáliz y la patena, mientras los celebrantes rezan una oración en secreto. Esta sección de profunda solemnidad condensa un particular sentido de interacción con las esferas celestiales, las cuales son representadas en la realidad inmanente por los celebrantes. Podríamos considerar que este himno expresa de manera óptima la comunicación

con la realidad trascendente cuya visión se quiere emular en una realidad immanente (¿social?), como lo expresa Elie: “El momento más exacto, el momento más emocionante, en el espacio y el tiempo es cuando se entona el himno querúbico, ahí es la conexión. Ahí está la presencia y también el, vuelvo a decir la palabra, el conectar la visión del cielo en la tierra. Él con Dios. Y esa es la parte más tranquila, es la más espiritual, podemos decir, que ayuda o que me ha ayudado de una cierta forma a tener esa certeza, ese crecimiento espiritual” (Elie Hajjar, comunicación personal, 7 de febrero de 2021).

Al terminar la incensación del altar, el iconostasio y los fieles, mientras se sigue entonando el himno querúbico, el sacerdote y el diácono toman el cáliz y la patena de la *Proskomidia* para la Gran Entrada, una procesión que va de la puerta norte y atraviesa toda la nave del templo y por el pasillo central regresa ante la puerta real donde el clero pide por la salud y salvación de los vivos y el descanso de los difuntos. Esta procesión es escoltada por los servidores del altar que llevan los ciriales y las *rapidias*, representando a los ángeles que custodian a Cristo en su entrada a Jerusalén.

Cuando entran por la puerta real depositan el cáliz y la patena sobre el antimensio para ahora agitar el velo que los cubría, simbolizando el triunfo de la verdadera fe y recitar así el “Credo”. Este momento es crucial en el sentido de que es la proclamación personal de los dogmas de la Ortodoxia por parte de cada feligrés, quien debe ratificar en primera persona “creo” sobre cada artículo doctrinal, hecho que denota que la fe es una construcción de intersubjetividades, o bien en términos teológico-pastorales, es “la base de la confianza en la misma Trinidad [...] decirle a Dios ‘yo creo en ti, dependo de ti’ pues es una persona en quien tengo mi esperanza” (S.E.R. Mons. Ignacio Samaán, “Encuentro Pastoral”, 25 de febrero de 2021).

La celebración eucarística, propiamente, viene a continuación. Se abre la sección conocida como anáfora con la exclamación del celebrante: “Elevemos nuestros corazones” que implica un énfasis no sólo de la dimensión emocional, sino preparar la cámara más profunda de la consciencia para lo que está por ocurrir. El coro entona el himno de la victoria: “Santo, santo, santo Señor Sabaoth. El cielo y la tierra están llenos de tu gloria. ¡Hosanna en las alturas! Bendito el que viene en el nombre del Señor. ¡Hosanna en las alturas!” (*La Divina Liturgia según San Juan Crisóstomo*, 1976, pp. 67-68) El diácono toma el asterisco metálico que cubre el cubo de pan sobre la patena y golpea la misma con cada borde significando los cuatro seres

vivientes entorno al altar en el libro del Apocalipsis (4:7-8), mientras el presbítero o el arzobispo leen una oración en secreto que consiste en la *anamnésis* o el ejercicio no de recordar solamente, sino de actualizar y reconectar con el momento original de la Cena de Cristo con sus apóstoles, culminando con la exclamación entonada: “Tomad y comed, este es mi cuerpo” “Bebed todos de él, este el cáliz de mi sangre que será derramada para la remisión de los pecados”. Se prosigue con una oración en voz baja con la que el celebrante invoca al Espíritu Santo y que se conoce como *epiclesis*, es decir, el Espíritu Santo descende y realiza la metamorfosis o transformación del pan y del vino en Cuerpo y Sangre de Cristo con la palabras: “Y haz de este pan el precioso cuerpo de tu Cristo. Y lo que está en este cáliz la preciosa sangre de tu Cristo. Transformándolos por tu Espíritu Santo”. El resto del clero y los feligreses responden “Amén, amén, amén” (*La Divina Liturgia según San Juan Crisóstomo*, 1976, pp. 69-70).

Desde las palabras de *anamnésis* los fieles se han agachado sin hincarse y ahora el celebrante inciensa la Eucaristía mientras el coro entona el himno *Axion estin* a la Madre de Dios, el cual también es de alto contenido doctrinal: “En justo en verdad magnificarte Madre de Dios, Siempre Bienaventurada e Inmaculada, Madre de nuestro Dios. Más honorable que los serafines e incomparablemente más gloriosa que los serafines. Tú que sin mancilla diste a luz al Verbo Dios, verdaderamente eres la Madre de Dios, por eso te engrandecemos” (*La Divina Liturgia según San Juan Crisóstomo*, 1976, p. 71). Por tratarse del himno mariano más conocido en la Iglesia Ortodoxa tiene un alto impacto en las emociones del feligrés, al tiempo de que introyecta contenido doctrinal:

Me conmueve mucho porque te regresa la película de todo lo que vivió, teniendo desde la Anunciación, la gestación, el alumbramiento y lo poco que pudo disfrutar a su hijo. Porque como madre pues tuvo que pues vivir con que se iba a cada rato y que se murió y en la forma en que se murió y que padeció todo y da mucho sentimiento de compasión por esa gran mujer que sufrió mucho, pero al mismo tiempo sacó la casta y pudo ser la madre de Jesucristo. Y eso me conmueve mucho y cómo lo revives cuando estás rezando a la *Theotokos* y viendo su icono (Sergio López, comunicación personal, 28 de febrero de 2021).

Mientras esto ocurre, la cesta y charolas con el pan que se distribuyen al final de la liturgia son bendecidas, en tanto se recitan de nueva cuenta las conmemoraciones por las intenciones de vivos y difuntos. Esto sirve de marco a la recitación del “Padre Nuestro” cuyas directrices doctrinales se consideran fueron entregadas por Dios a través de la persona de su Hijo y santificadas por los cristianos de todos los tiempos. Más aún, esta plegaria establece un

horizonte de vida al afirmar un parentesco espiritual en igualdad (Rev. Pbro. José Sharbak, “Encuentro Pastoral”, 4 de marzo de 2021). Esta oración es rezada dos veces, una en español y la segunda en árabe, aunque el número de personas que la rezan en dicha lengua sean de tres o cuatro.

Al finalizar, el celebrante toma el cubo de pan consagrado y lo eleva y lo parte en cuatro partes, depositando una en el cáliz con agua caliente que representa el fervor de la fe y la temperatura de la sangre de un cuerpo vivo. Se procede a la comunión del clero donde todos reciben una partícula de pan consagrado de manos del arzobispo así como un sorbo del cáliz. Se continúa con la homilía que da el arzobispo si celebra o el presbítero en turno, en tanto que se prepara el cáliz para la comunión de los fieles sumergiendo el pan consagrado que previamente se ha cortado en varias partículas.

Ahora se prosigue con el momento climático de la Divina Liturgia. El sacerdote muestra a la feligresía el cáliz cubierto por un paño rojo desde la puerta real y exclama: “Con temor de Dios y fe, acérquense” (*La Divina Liturgia según San Juan Cristóstomo*, 1976, p. 82). Algunos fieles realizan *metanias* o sólo la señal de la cruz antes de pasar ante el cáliz. Auxiliado por el diácono desdobra el paño rojo que se colocará en la barbilla de los comulgantes en tanto que cada fiel recibe una partícula con un poco de vino en una cucharilla dorada y si el sacerdote no sabe su nombre, deberá indicárselo para que se le administre el sacramento con la fórmula: “El siervo(a) de Dios (nombre) comulga con el Santo Cuerpo y la Preciosa Sangre de Cristo para el perdón de sus pecados y la vida eterna” (*La Divina Liturgia según San Juan Cristóstomo*, 1976, p. 83). El feligrés abre bien la boca mientras cruza sus brazos sobre el pecho y recibe la comunión evitando tocar la cucharilla con la lengua. El diácono o subdiácono que auxilie sostiene el paño rojo bajo la barbilla y con el que debe limpiar algún remanente de los labios del comulgante. La comunión condensa diversos niveles de sensorialidad. Lo primero que es evidente, es que la Eucaristía se manifiesta espacialmente por medio de los movimientos, acciones, gestos y respuestas corporales (Gschwandtner, 2019, pp. 104-105). Es una experiencia multisensorial por el olor, sabor y textura al comer ese pan, beber ese vino, y estar participando de ese momento lo que provoca que se involucren emociones mostradas en gestos de arrepentimiento o compasión:

Hay momentos en los que en lo personal yo sí he tenido experiencias de éxtasis [...] se me salen las lágrimas. No sé porque hay momentos en que me dan ganas de llorar, no de tristeza, sino me conmueve muy fuerte [...] Eso mismo es ese aroma delicioso. Te

pone en otro canal, y aparte con la conciencia de que sus perfumes están yendo al cielo y es una ofrenda a Jesucristo y a toda la corte celestial [...] es una participación de los sentidos, no nada más de la vista, el olfato y el oído y el tacto, sino del sentido del gusto es este, pues es miel lo que comes, porque sabes que es el cuerpo del Señor que fue transformado por el Espíritu Santo gracias al ritual y a la forma en que el sacerdote sigue los pasos para invocar al Espíritu Santo que en ese momento se manifiesta en el altar (Sergio López, comunicación personal, 28 de febrero de 2021).

“Vimos la luz verdadera” (*La Divina Liturgia según San Juan Crisóstomo*, 1976, p. 84) canta el coro cuando la comunión termina y el cáliz es incensado de regreso a la *Proskomidia*. Vienen ahora las oraciones finales que cierran la liturgia para pasar a la repartición del pan bendito.

Este es el oficio principal con el que la Ortodoxia ha llegado a relocalizarse en México. El ser y considerarse un cristiano antioqueno, converso, migrante o por herencia, implica entablar un contacto con la trascendencia, con la esfera de lo divino, a través de la participación regular del mismo: un aparato ritual que se presenta muy atrayente para muchos, como lo comenta Víctor, un feligrés por herencia:

Yo he platicado con mucha gente que ha venido a la iglesia y dice “es que esto me llena”. Hace poquito fue una señora que estaba así [mueve la cabeza como mirando alrededor] y nos metimos por el sótano y le digo “venga pase, pase” y se metió. Y fue otros domingos y “gracias, gracias” me decía, “no sabe lo que significa para mí”. Entonces los llena espiritualmente. Ahí yo pienso, más bien el que la tiene desde su casa como la ha desperdiciado con ese rito tan hermoso (Víctor y Adhelí Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

Cabe mencionar que otro oficio que tiene lugar entre semana en ambas catedrales es la *Paráclisis* o Súplicas a la Madre de Dios, el cual a pesar de ser el servicio litúrgico de menor asistencia presencial, ha ido adquiriendo popularidad en las transmisiones vía *Facebook* que comenzaron a raíz de la pandemia.

En lo que se debe hacer hincapié ahora es que la regularidad de la práctica ritual se da por medio de la celebración semanal de la Divina Liturgia, la cual adquiere su dimensión de tiempo sagrado, no sólo por el significado de que cada sección que la conforma alude, como hemos visto, a la memoria de eventos de la vida de Jesucristo, sino que el fundamento de lo que se conmemora en el ciclo semanal proviene de una celebración anual, la cual a su vez implica la memoria de un evento real en el flujo de la historia: la resurrección de Cristo.

De esta forma, la Pascua se entiende y se experimenta como el acontecimiento fundante de la ritualidad de la Iglesia Ortodoxa. Algunos teólogos incluso llegan a afirmar que es anticipada y preparada durante el resto del año, por lo que las demás fiestas del calendario litúrgico derivan su sentido de ella encaminando al cristiano hacia la realidad del acontecimiento que consuma la entrada de lo divino, lo eterno y lo inmutable en medio de la historia humana (Evdokimov, 1968, pp. 370-371). Por tanto, el marco de celebraciones litúrgicas en las que se inserta la Pascua como centro y eje se desarrolla durante los cincuenta días que dura la Gran Cuaresma con los ritos regulares celebrados en ambas catedrales: las Grandes Completas los lunes, la Divina Liturgia de los Dones Presantificados los miércoles y los *Akathistos* a la Virgen los viernes.

Al llegar la Semana Santa, el ritmo ritual se vuelve muy intenso. Un mínimo grupo de feligreses en ambos templos asiste ininterrumpidamente a casi todos los servicios en los últimos años que comienzan con el sábado con la Liturgia de la Resurrección de la Lázaro, la Liturgia del Domingo de Ramos, los Maitines del Novio las tardes del domingo lunes y martes, y la del miércoles el Servicio de la Bendición del Óleo para los enfermos, la Divina Liturgia de la Cena Mística el jueves por la mañana y por la tarde la Lectura de los Doce Evangelios de la Pasión, el viernes por la mañana el Descenso de la Cruz y por la noche el servicio de las Lamentaciones de Cristo siendo el oficio al que asisten feligreses de nula presencia el resto del año. Esta situación se repite el sábado por la noche, aunque por la mañana se ha oficiado ya la Liturgia de la Primera Resurrección, para que la Vigilia de la Luz se celebre antes de la media noche seguida de la Divina Liturgia de Resurrección. Este oficio siempre se ha repetido el domingo para que la feligresía que no asistió por la noche pueda participar de la “Fiesta de las fiestas” seguido de la lectura de un pasaje del evangelio en diferentes idiomas con el que concluye la dinámica ritual del periodo más importante del aparato litúrgico ortodoxo.

Aunque, como hemos podido apreciar en la exploración de la Liturgia que realizamos, donde se evidencia el rol del lenguaje como el primer elemento para la interiorización del aparato ritual y con ello el del sistema doctrinal ortodoxo como lo establecen Berger y Luckman (2015, p. 55), apoyándonos en los trabajos de Chris Hann (2011, pp. 21-24) sobre la “ortopraxis” en la que decanta la introyección del entramado simbólico de las prácticas rituales, en el de Timothy Carrol (2017, p. 9) que señala a la teología litúrgica como la clave interpretativa de tal *corpus* simbólico, y finalmente el de Christina Gschwandtner (2019) con la profundización de la

experiencia litúrgica por medio de la interacción de la hermenéutica y la fenomenología para la interpretación de las intersubjetividades, podemos apuntar hacia la valoración de las acciones rituales y prácticas devocionales como la exteriorización del proceso dialéctico bergeriano (Berger, 2006, pp. 15-16).

Derivado de la panorámica del aparato litúrgico comprendemos que un conjunto simbólico tan elaborado como este no puede sino estimular al creyente provocando respuestas diversas que pertenezcan al mismo lenguaje ritual. Así pues, desde que el feligrés accede al espacio cultural, su ejercicio ritual comienza con la señal de la cruz. Con los dedos pulgar, índice y medio de la mano derecha unidos mientras pliega los restantes a la palma, los lleva la frente, pecho, hombro derecho y hombro izquierdo (al contrario que en la tradición occidental) con la oración: “En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. Acto seguido venerará los iconos que están expuestos en atriles en el nartex de San Jorge o en la nave de San Pedro y San Pablo haciendo dos *metanias* cortas besando el icono (o tocándolo con la frente en el periodo de pandemia) y de nuevo otra *metania*. La *metania* corta implica una prosternación sencilla o inclinación en la que se roza levemente o se hace el efecto de tocar el suelo con la mano derecha para después hacer la señal de la cruz. Con la *metania* completa o postración profunda se toca con la frente el suelo. Ambas son la forma más conocida de veneración corporal en la Ortodoxia. Pueden hacerse incluso en series de tres o más repeticiones de acuerdo a la rúbrica del oficio litúrgico (como los de la Gran Cuaresma y Semana Santa) o bien en la devoción privada. Antes de pasar a comulgar es común observarlas también. Hincarse es una forma poco frecuente de adoración en la Tradición ortodoxa, que ha podido introducirse en la Ortodoxia Antioquena local por influencia del contexto. En todos los casos, estas formas de exteriorización cultural evidencian que la interacción litúrgica implica una experiencia de la corporalidad, es decir, no solamente se absorbe por los cinco sentidos, sino que se expresa una participación a través del cuerpo con tales movimientos, posturas y gestos que paulatinamente comienzan a ser habituales para los feligreses regulares, en ciertos momentos en los que se menciona a la Trinidad o a la Madre de Dios. Son posturas que conllevan un ejercitarse en la humildad exponiendo la vulnerabilidad personal (Gschwandtner, 2019, pp. 92-93).

Sin embargo, la exteriorización abarca aún más manifestaciones. El vestir un velo que cubra la cabeza es una costumbre más cercana a la tradición de Rusia o Rumania que de Líbano o Siria, y que algunas feligresas locales, principalmente las conversas, han adoptado. Otro objeto

que se ha vuelto de uso corporal es el *kombosquini*, una cuerda de nudos tejidos (en versión de pulsera o larga) que los fieles pueden llevar en una muñeca. Su uso y origen son del ámbito monástico ya que con estas cuerdas se practica la “Oración de Jesucristo”, una jaculatoria que debe llegar a ser repetida incesantemente, al punto de sincronizarse con los latidos del corazón y/o la respiración: “Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador” (Rev. Pbro. José Sharbak, “Encuentro Pastoral”, 8 de octubre de 2020). Actualmente en los países donde la Ortodoxia se ha relocalizado ha venido a ser muy conocida y su práctica se fomenta para todos. Varios feligreses, principalmente conversos, aprendieron la técnica para tejer estas cuerdas, las cuales aunque raramente se hacen con hilo negro de lana como lo marca la tradición, se producen ya en varios colores y tamaños.

En el último año, la pandemia por el virus COVID-19 ocasionó que los fieles de cualquier religión buscaran nuevas rutas para continuar con su práctica, teniendo que prescindir de la experiencia presencial. La transmisiones en internet vía *Facebook* fueron el medio por el cual la Iglesia Antioquena ha provisto un espacio para la interacción litúrgica de la feligresía. Así pues, la maestra Lisset quien es directora del coro de San Pedro y San Pablo, describe su vínculo inquebrantable con la práctica litúrgica *online* durante la Semana Santa:

Algún tiempo me dijo Sayedna Ignacio, hace ya varios años: “Cuando las personas no pueden venir a la iglesia, la casa es la iglesia”, entonces lo que hice fue precisamente lo que a mí me enseñaron mis padres, que es precisamente volver mi casa la iglesia [...] entonces en mi casa hice exactamente lo mismo: prepare mis ramos, mis mini ramos para el Domingo de Ramos y me quedé en la tarde, preparé mis iconos, puse las flores, pinte los huevos, hice todo lo que hubiera hecho en catedral y después me di cuenta que en las transmisiones en vivo había muchas gentes, muchas personas que preguntaban muchas cosas y pensé: “Es verdad, en el rito ortodoxo es complicado”. Los servicios, ahora ya les entiendo, pero mucho tiempo no les entendía, los oficios ortodoxos son muy complicados y si las personas no conocen el rito, no saben ni qué. Entonces pensé que era importante que las personas tuvieran, por así decirlo, una ayudadita: en los cantos, en que supieran qué cosas estaban leyendo, qué iban o algo, porque pasan muchas cosas en el oficio y pues ahora sí que empecé a escribirles los troparios del día, la lectura del día para que supieran más o menos en dónde andaban, entonces yo aquí en casa — repito, la casa tuya—, estaba aquí con todos mis libros, con todas mis partituras, con mi icono, con mis velas, con todo exactamente lo que hubiera hecho en catedral [...] (Lisset González, comunicación personal, 1 de mayo de 2020).

Finalmente, el ejercicio que podríamos considerar como la culminación de la interiorización del sistema ritual y de creencias por medio de la exteriorización es la práctica del ayuno. Indudablemente es la que mayor dificultad implica, ya que como señala abuna Andrés:

“El ayuno toca lo más importante de la vida que es el no comer” (Rev. Archimandrita Andrés Marcos, “Encuentro Pastoral”, 9 de abril de 2021). Ayunar conlleva a una autodisciplina que para el entendimiento del practicante local contemporáneo, incluso para los antioqueños por herencia, se trata de una práctica complicada para el contexto local, y aunque, sus lineamientos corresponden a un paradigma cultural distante y difícil de imitar, por otro lado, consiguen manifestar una realidad diferente:

Este es el ayuno. Esta es la Cuaresma. Esto no puedes comer durante cuarenta y nueve días. Esto así era. No, era motivo de objeciones todo eso, ¿eh? Ni siquiera te quieres revelar a ellas porque las aceptas. Porque ahí naciste ¿no? Y eso empieza a formar parte de ti mismo [...] No es que la Cuaresma no son cuarenta días, eso es de la Iglesia Latina, son siete semanas de siete, son cuarenta y nueve días y siempre era como algo que repetía [...] Era una Cuaresma muy rígida, especialmente por ella [mamá]. A veces mi papá y mucho menos nosotros, en cuanto a la cuestión de los alimentos, ¿no? Es esto en lo cotidiano, en lo diario y ya en los días especiales, ya el ayuno, la abstinencia o el no calentar cosas el Viernes Santo, ese tipo de cosas que se exagera [...] Pero, digamos en lo cotidiano, ver que mi mamá se la pasaba cuarenta y nueve días comiendo nueces y mermelada y pan [...], digo, obviamente pan dulce y todo eso que tenía huevo y mantequilla y leche ni lo volteaba ni a ver. Vaya, pero cuarenta y nueve días a mí se me hacía una cosa muy estricta. Pero todo eso te va marcando como una serie de elementos exógenos que son propios de la vida cotidiana, pero que te remiten a algo distinto, ¿no? (Wassim Mobayed, comunicación personal, 24 de febrero de 2021).

Más aún, en los espacios de instrucción religiosa, resulta común ver que el tema del ayuno tiende a ser comparado con respecto a la manera en que otros sistemas religiosos lo llevan a cabo. Así, el hecho mismo de plantearlo y en la forma que el clero antioqueño da respuesta, denotan dos marcos societales desde los que esta práctica religiosa es valorada. Los fieles locales preguntan desde una perspectiva de pluralismo en ascenso, tomando como referencia al ayuno de los budistas. Por su parte, el padre Andrés responde desde la manera en la que el ayuno es practicado en el Judaísmo y el Islam (Rev. Archimandrita, Andrés Marcos, “Encuentro Pastoral”, 9 de abril de 2021).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> La manera de llevarlo en el orbe ortodoxo consiste en abstenerse de todo tipo de carne y productos de origen animal (lácteos y huevos). Se lleva durante los cincuenta días de la Gran Cuaresma y de las otras cuaresmas antes de las grandes fiestas: cuarenta días antes de Navidad, y dos semanas antes de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo (29 de junio) y de la Dormición de la Virgen (15 de agosto). Además, se prescribe para los días miércoles (la memoria de la traición de Judas) y los viernes (la memoria de la Pasión) de casi todo el año. Desde luego que para participar de la Eucaristía se prescribe la abstinencia de alimentos desde la noche anterior, o si se comulga en liturgia vespertina al menos seis horas antes. Los enfermos y la tercera edad están exentos pero se inculca su enseñanza y práctica a los niños.

En todos los casos, lo que convendría identificar, previo a abordarlo a continuación, como la “materia prima” para el proceso de relocalización de un sistema religioso es la disposición del practicante de cualquier perfil a apegarse a las formas originales del mismo. Demos dos ejemplos. El ayuno estricto que se sigue en la Ortodoxia es el más evidente y el más complejo. Por ello, aunque las motivaciones para su interiorización se hayan realizado, la exteriorización y la objetivación de dicha práctica aún están pasando por ajustes:

Pues es el ayuno, sinceramente, pues no he sido tan riguroso, hay años que pues he tratado de cumplirlo en buena medida y otros años que, la verdad, sólo lo cumplo unos días o hay otros años que de plano no lo cumplo. No sé, como que a veces depende un poco de mi estado de ánimo, a veces no soy tan disciplinado, pero bueno. En los años en que lo he cumplido siempre a veces es difícil, por toda la dinámica de salir a trabajar de aquí, en México, pues es casi imposible, pues no encontrar algún lugar donde no den algún alimento o con lácteos o con huevo o lo que sea. Y pues a veces no es tan fácil, pero pues, bueno. Al menos los años en que he tratado de cumplir el ayuno, pues sí, he tenido pues obviamente más la experiencia de acordarme de Dios, pues en buena parte del día de asumir con la espera de la Pascua, de la alegría de la Pascua, pues obviamente del sentido penitencial de la de la propia Cuaresma, no nada más en la liturgia, sino en la vida diaria (Alberto Pérez, comunicación personal, 14 de enero de 2021).

El segundo caso se refiere a la consciencia sobre la misma Divina Liturgia y la práctica que desarrolla el antioqueno local. Como mencionamos en el marco teórico, llamar “misa” a la celebración eucarística ortodoxa es incorrecto, siendo este término propio del catolicismo romano (Ornelas, 2016, p. 200). Sin embargo, veremos en las narrativas a lo largo de nuestra exploración etnográfica que, tanto los feligreses como los propios clérigos, utilizan indistintamente el término, situación que denota ya un ejercicio de adaptación. De aquí, parte quizá el querer igualar la participación en la Divina Liturgia con las características de duración de una misa católica, duración que para los feligreses de asistencia regular no es un impedimento: “Porque yo le decía siempre a mi esposo, nos tenemos que adaptar si dura una hora, hora y media, dos horas pues ni modo pero pues así es” (Víctor y Adhelí Achcar, 21 de marzo de 2021).

#### **4.2.1 Lenguaje, música e imágenes celestiales**

A partir de nuestro análisis realizado hasta ahora, podemos afirmar que cuando se aborda el tema de la relocalización de un sistema religioso se debe establecer, para una investigación científica social, la naturaleza de los componentes de lo *que* se está relocalizando y *cómo* se está

realizando. Recordemos que no se trata únicamente de colocar en el panorama religioso anfitrión un conjunto de bienes culturales que son “importados”. Se trata de todo un proceso para reincorporarlos y reinterpretarlos por medio de las directrices sociales, culturales y políticas del nuevo contexto para que, de una manera coherente y organizada, se presente como un sistema religioso funcional desde un enfoque societal. (Segato 2007, p. 185 citado por De la Torre, 2018, p.28) Basándonos en la teoría de Berger y Luckmann (2015), una realidad (que este caso es un sistema religioso) logra su establecimiento en la sociedad y en los individuos, como una consecuencia de un proceso dialéctico entre un elemento “objetivo” que incluye a las relaciones sociales, los hábitos tipificados y las estructuras de plausibilidad que le dan soporte social, y un elemento “subjetivo” que integra a las interpretaciones simbólicas, la internalización de roles y la formación de identidades individuales a través del conocimiento. Así hemos de acudir al lenguaje como elemento clave objetivo (externo al individuo) que facilita la estructuración del conocimiento en términos de relevancia, siendo la llave de acceso a la realidad que se está construyendo (Berger & Luckmann, 2015, p. 55).

Entonces, como punto de partida del proceso de relocalización de la Ortodoxia Antioquena tomamos el lenguaje (Berger, 2006, p. 31), pues permite construir las objetivaciones comunes, interiorizando la experiencia religiosa por medio del ritual y el sistema de creencias, lo que hace que su comprensión sea esencial. La exteriorización, como ya hemos revisado se refiere a la reproducción del entramado de signos, gesticulatorios, movimientos corporales, artefactos materiales, etc., que operan como respuesta del aparato litúrgico. Por tanto, el simbolismo y el lenguaje simbólico llegan a ser constituyentes esenciales de un sistema religioso y de la aprehensión que tiene cada practicante de esta realidad (Berger, 2006, pp. 15-16; 2015, pp. 34-35).

De esto último, cabe señalar que bajo el término “lenguaje” podemos agrupar varias acepciones operativas en tanto sus funciones comunicativas y simbólicas. En un primer momento, lo debemos valorar en su sentido de idioma o sistema lingüístico. En el caso de estudio encontramos que en las celebraciones del aparato litúrgico antioqueno coexisten dos: el árabe y el español.

Al hablar sobre el uso de ambas lenguas para los oficios litúrgicos en los templos antioquenos en cuestión, debemos señalar, a partir de la información obtenida en las entrevistas realizadas, que ha habido al menos tres etapas. Aproximadamente hasta la década de los

sesentas, todos los oficios eran celebrados completamente en árabe; posterior a la llegada de Sayedna Antonio Chedraoui se comenzaría a introducir el español, paralelamente a que se diera comienzo con los trabajos de traducción de los textos litúrgicos con las Ediciones de la Vicaría Patriarcal de Antioquía en México; y hacia finales de la década de los noventa en adelante el español adquirió preponderancia por sobre el árabe en la media en que la progenie de las primeras generaciones de la feligresía antioqueña migrante comenzó a dejar la lengua de sus ancestros en la vida cotidiana. El rol de la lengua árabe con respecto a la elaboración de la identidad religiosa y al perfil étnico de la feligresía antioqueña lo abordaremos más adelante.<sup>5</sup>

En la tradición ortodoxa, la liturgia se realiza casi en su totalidad a partir de una red complicada de textos anteriores (cada servicio tiende a requerir varios libros). La mayor parte del lenguaje litúrgico ortodoxo, entonces, es esencialmente una reproducción oral de textos. Así, los participantes en la liturgia escuchan y participan en un idioma que les precede. El lenguaje de alabanza también es invariablemente una cita de los salmos u ocasionalmente de himnos litúrgicos anteriores cuyo idioma original, en todo caso, es el griego bizantino.<sup>6</sup>

En el estado del arte establecimos que a partir de los movimientos migratorios, las diferentes Iglesias Ortodoxas priorizan la atención pastoral de las diásporas bajo sus respectivas jurisdicciones, y que se apoyan en la lengua y en la etnicidad como factores de cohesión y elaboración identitaria (Kindratch, 2002, p. 534; Thorbjørnsrud, 2015, p. 663). Por otra parte, en el marco teórico asentamos que la reflexión teológica del Patriarcado Antioqueno contempla por un lado, la preservación y valoración de la lengua árabe para la celebración de los oficios litúrgicos atendiendo con ello sus particularidades étnicas y lingüísticas y, por otra parte, la importancia de la misión en la predicación en las tierras de misión a donde se trasplanta (Hazim, 2006, p. 68). A este respecto vimos que el término “diáspora” ha dejado de ser funcional en la

---

<sup>5</sup> El árabe moderno en su forma estándar o formal conocido como اللغة العربية الفصحى (al-lughah al-‘Arabīyah al-fuṣḥá) *Al Fusjá* sólo es conocido para su lectura y escritura por los nativos del Medio Oriente. Los ortodoxos antioqueños de origen sirio-libanés hablan el dialecto levantino con las respectivas diferencias regionales. De esta manera, el árabe con el que se celebra la Divina Liturgia, las lecturas bíblicas y otros servicios no es entendido por los descendientes de migrantes, salvo que hayan tenido la oportunidad de estudiarlo o aprenderlo de sus padres.

<sup>6</sup> Se debe mencionar a propósito de este idioma, que su uso en la celebraciones litúrgicas de la Iglesia Antioqueña en México, es bastante menos frecuente que el árabe, limitado al *Kirie eleison*, el himno trisagion dominical (*Agios o Theos, Agios Isxirós, Agios Athánatos, eleison imás*) y el himno de resurrección (*Xristós Anesti*), y aunque el griego es una lengua que en todas las Iglesias Ortodoxas vinculadas al Patriarcado de Constantinopla posee una fuerza de cohesión respecto al legado bizantino común (Binns, 2010, p. 26), este no opera con la misma carga simbólica que el árabe al interior de una comunidad antioqueña.

perspectiva antioquena, puesto que, en su tarea misionera, la Iglesia ya no atiende únicamente a los migrantes y su progenie con idiosincrasia levantina, al punto que la directriz misionológica de velar por los antioquenos de patrias y culturas diversas coincide de manera natural en el concepto de relocalización o glocalización, en el sentido de entrar y adaptar el sistema simbólico al contexto receptor con una dinámica de interacción y de dialéctica intercultural (Roudometof, 2013, pp. 227-228). Así pues, siendo el lenguaje, en su sentido de lengua, el ámbito donde se debe dar el primer paso guardando el equilibrio de todos los aspectos mencionados, la labor de la arquidiócesis antioquena ha sido puntual con la traducción y arreglo de los textos litúrgicos al español. En los últimos años, el organismo creado por Sayedna Ignacio para tal fin es la Editorial Barek, cuyos principios sintetizan la misión de relocalización del aparato ritual haciendo asequible el lenguaje a los participantes en el nivel comunicativo más elemental (Demacopoulos, 2012):

Barek (transliteración de la palabra árabe) significa “bendice”, y su logotipo es la mano iconográfica del Señor que bendice nuestra empresa para gloria de su Nombre. Al llamar Barek a nuestra casa editorial rendimos homenaje a nuestra Iglesia Antioquena, que ha predicado en árabe, y no ha dejado de esforzarse para unir bajo las alas de su Tradición a todos sus hijos hasta los confines de la tierra (*Quienes somos – ediciones barek*. (s. f.). Recuperado 25 de marzo de 2021, de [http://edicionesbarek.com/?page\\_id=549](http://edicionesbarek.com/?page_id=549)).

En cuanto a la manera en la que la lengua árabe sigue siendo operativa para estructurar el conocimiento de la experiencia religiosa a través de la liturgia, acudimos a dos maneras en las que la feligresía antioquena responde al respecto. Primeramente, ubicamos la postura de los antioquenos por herencia que no hablan árabe. Ante su presencia en los oficios, Salim y Caty, ambos antioquenos de primera generación, comparten lo siguiente: “Pues no le entiendo mucho. Y entonces cuando están cantando, pues no, no entiendo. Si lo siento. Siento que es algo que están cantando alabanzas a Dios. Pero hasta ahí. ¿Qué dicen? No lo sé. Pues así me llega, pero como algo bonito, nada más” (Salim Afiune, comunicación personal, 4 de octubre de 2020). En este primer nivel, la lengua apenas acerca al fiel al contenido del entramado simbólico: “Ni me hiere ni me eleva, vaya, ni pena ni gloria. Cuando lo oigo, pues lo entiendo, pues porque de ahí venimos” (Caty Tamer, comunicación personal, 4 de octubre de 2020).

En segundo lugar, la manera de experimentarlo por los feligreses antioquenos que entendiéndolo poco, consigue funcionar como un canal de comunicación de la trascendencia y

construcción de la realidad ritual, tal como lo explica Wadded: “Me siento totalmente identificada aunque entienda una que otra palabra, esa palabrita me mete totalmente en el momento en el que estamos en la iglesia” (Wadded Haddad, comunicación personal, 22 de noviembre de 2020). A partir de esto nos resulta fácil entender que el uso litúrgico de la lengua árabe sea particularmente apreciado por los conversos, cuando siendo para ellos algo ajeno, disfruten de él como un vehículo que comunica a una realidad diferente, como lo explica Alex, converso de San Pedro y San Pablo: “No lo entiendo pero si lo siento, porque me remonto a los orígenes [...] cuando Jesús instituyó la liturgia lo hizo en arameo, y el árabe es muy cercano al arameo, entonces por eso es que lo siento, aun sin entender –que sería maravilloso entenderlo– pero yo creo que el sentimiento que provoca, trasladarte a miles de años atrás hace que abras más tu corazón y tus sentidos a la palabra de Dios” (Alejandro y Verónica Martínez, comunicación personal, 22 de noviembre de 2020).

En este punto, la lengua árabe convive con otra forma de lenguaje que está interviniendo en el proceso de comunicación y construcción de la realidad: la música sacra. Alberto, un converso de San Jorge, describe esta situación de manera óptima:

Algo que me llamó la atención son los cantos, pues inmediatamente tienen esta, podríamos decir, característica de antigüedad, de tradición. Son cantos que se cantaban, se cantan desde hace muchos siglos, desde los primeros siglos [...] en el caso del patriarcado de Antioquía, siempre tiene este tono árabe, como se acerca también [...] es parte de ese componente espiritual de contacto con Dios. No sé, le da ese toque de misterio. Por ejemplo, es algo similar a lo que me pasa con el latín. O sea, muchos critican a la misa católica en latín porque pues ¿para qué? si ya no se le entiende. Pero yo prefiero esos idiomas de misterio que no conozco, con esas tonalidades de veneración, de, no sé, de solemnidad. Y creo que ese punto es algo en el que coincide tanto la liturgia ortodoxa, pues en lengua árabe como en el en la liturgia católica en latín, porque son sus cantos, reflejan esta situación de antigüedad, de veneración, de respeto, ¿no? de profunda reverencia (Alberto Pérez, comunicación personal, 14 de enero de 2021).

A partir de esto, lo que podemos señalar como contundente es que la música bizantina se presenta como un recurso emblemático de la dimensión sensorial del aparato litúrgico ortodoxo pero, por sobre todo, se trata de una expresión del lenguaje cultural que, de manera estética y sistemática, coloca indefectiblemente a la persona en comunicación con una realidad superior,

sin importar que la operatividad del lenguaje –como ocurre con la lengua árabe– no se realice en el nivel cognitivo básico.<sup>7</sup>

Resulta evidente que los primeros inmigrantes del Levante hayan traído con ellos las formas originales de este estilo de música sacra, y que procuraran reproducirlas con la mayor exactitud posible. Por ende, en esta primera etapa, se puede hablar de la Ortodoxia Antioquena como un contendor hermético que protegía su tradición sin ninguna intención de relocalizarla en el sentido en que estamos trabajando el término:

    Mi mamá en Líbano estudió canto bizantino. Ella conocía profundamente todos los cantos de la iglesia. Incluso tenía una habilidad sobresaliente para detectar cuando alguien del coro o los propios clérigos se equivocaban, en el tono, en no sé qué cosa, en “este tono no es de este día”, o sea, no le fallaba una y la verdad, con mucha discreción, pero le encantaba comentarlo. Me decía: “Oye, mira, aquí se equivocó el padre en esta parte”. Eso era siempre. Entonces eso te daba un disfrute adicional, no de la asistencia a la misa, porque decías: “bueno está participando en serio de ella”. No importa si el oficio dura dos horas y media, son dos horas que ella está concentrada y yo, yo la verdad no, pero por respeto a ella, por ver cómo se compenetrada en esto, yo trataba de aparentar lo mismo (Wassim Mobayed, comunicación personal, 24 de febrero de 2021).

Desde su llegada en el 2010, Sayedna Ignacio Samaán, en aquél entonces, recién ordenado presbítero y nombrado archimandrita para México en el monasterio de Balamand, se encargó de realizar la labor de continuar con los trabajos de traducción y, particularmente, de adaptar tales traducciones a la notación bizantina. Esta labor no ha cesado a los largo de más de veinte años, incluyendo a la fecha la formación de psáltica en línea, lo que en años pasados dio como resultado la grabación de la himnografía de varios oficios litúrgicos por parte del coro arquidiocesano el cual, en sus diferentes etapas, ha sido entrenado por él. Cabe destacar que en dicha misión, han acompañado a Monseñor Ignacio músicos egresados de instituciones locales como la Escuela Nacional de Música de la UNAM y la Escuela de Bellas Artes de Toluca, quienes habiéndose convertido a la Ortodoxia, han fungido como directores de los coros en ambas catedrales.

---

<sup>7</sup> La música bizantina es un estilo que, como su nombre lo indica, tiene su origen en las formas musicales del imperio de Bizancio que fueron adaptadas para los oficios eclesiásticos, siendo moldeadas a largo de su historia por la influencia monástica y otros factores. Su forma actual consiste en ocho tonos que se alternan cíclicamente para la Divina Liturgia dominical. Se canta sin el acompañamiento de ningún instrumento y posee su propia notación musical. Siendo un estilo tan complejo, conocer a su fondo su naturaleza requiere de una experiencia que es posible adquirir solamente en los países de origen, lo que implica sea un ejemplo de proceso de relocalización que bien podría requerir su propio espacio de investigación. Por ahora asentemos los puntos clave.

El impacto que la música bizantina ejerce en los antioqueños por herencia ha alcanzado a las generaciones que, incluso no teniendo una asistencia regular a los oficios, solicitan su reproducción por parte del coro de una manera apegada a las formas tradicionales, hecho que denota la fuerza de un vínculo ejercido por el lenguaje musical. José el director del coro de San Jorge comenta:

Estas personas que vienen de familias libanesas o sirias que de repente tienen esa posición de, que ellos sienten, no sé [...] Como que ellos creen que la tradición ortodoxa que ellos trajeron aquí a México por sus antepasados, veo un poquito de egoísmo de parte de los que son de ascendencia de Medio Oriente [...] Ellos sienten que nosotros no podemos asimilar los cantos bizantinos como ellos, en mucho o en poco tienen razón, lo que hemos platicado aquí con las clases de música bizantina. Sentimos que nos cuesta mucho trabajo hacer los cantos, cien por ciento a la manera de ellos. Eso por parte de ellos, por parte de los conversos, de los mexicanos le tienen miedo, incluso yo. Yo al principio, cuando yo llegué aquí a la iglesia en el año 2000, pues sí me daba miedo. Hay un poquito de enredos con la adaptación de los cantos bizantinos tomados a la letra en español. Ponerles el texto en el español mexicano, no en el español castellano. De repente ha habido un poquito de trabas, ¿eh? Y eso no está mal. No está mal que lo digan los ortodoxos libaneses que viven en México o los ortodoxos mexicanos que descienden de libaneses. No está mal que lo digan, pero tampoco está bien de que dicen: “No, es que en español no se oye bonito.” Por supuesto que es válida esa posición, pero es incluso hay cantos que a mí como mexicano yo prefiero, me cuesta mucho trabajo, pero yo prefiero escucharlos e incluso cantarlos en árabe (José Fajardo, comunicación personal, 7 marzo de 2021).

De esta narrativa podemos destacar el hecho de que, a pesar de los esfuerzos que institucionalmente se realizan para la óptima relocalización del sistema litúrgico con el mismo nivel de operatividad que en su contexto de origen, aún hay un proceso que sigue en marcha.

El oficio del matrimonio ha sido, después de la Divina Liturgia, la celebración ritual con la que ha llegado a ser conocida la Ortodoxia en el contexto local. Sus rúbricas hacen de este sacramento uno con marcadas diferencias con respecto a la celebración del matrimonio del catolicismo, de la cual, sin embargo, ya ha recibido influencia por la consabida hegemonía cultural. Por ello, tanto Lisset como José, directores de los coros de las catedrales, refieren que los contrayentes, siendo ambos ortodoxos o tratándose de un matrimonio mixto, solicitan la interpretación del “Ave María” de Schubert para algún momento de la ceremonia, particularmente cuando la novia ofrece el ramo ante el icono de la Madre de Dios. Si la boda se celebra en San Jorge, el icono ante el que se deposita el buqué es el que ocupa su posición en la configuración tradicional del iconostasio. Pero, si el oficio se celebra en San Pedro y San Pablo,

las contrayentes sienten una particular predilección por el icono de la Virgen de Guadalupe. Y con este hecho pasamos a analizar la tercera acepción en la que se desarrolla el sentido del lenguaje al interior del aparato ritual concretándose en el universo de la imagen en el más claro ejemplo del proceso de relocalización de la Ortodoxia Antioquena. Dado que la introducción de la imagen guadalupana en los templos antioquenos tiene una historia particular que amerita su propio espacio de investigación, vamos a referirnos a los aspectos concernientes a fijarla como elemento clave en el proceso de relocalización.<sup>8</sup>

Por la amplitud y complejidad del tema que implica una reflexión teológica, estilística y hermenéutica, vamos a circunscribirnos a valorar la operatividad de la imagen en tanto vehículo de lenguaje para la comunicación con la trascendencia y construcción de la experiencia religiosa.

Inicialmente debemos señalar que la inclusión de la imagen representa la adopción de una devoción local que no contradice el sistema doctrinal ortodoxo. El padre Elías comenta:

Soy de la misma idea del arzobispo, de adoptar ortodoxamente esta devoción. Para nosotros los mexicanos, la Virgen de Guadalupe es la Virgen María, la Madre de Cristo. Y la otra situación es que el ayate es un icono, no es una estatua sino un icono. Para nosotros como ortodoxos es válido tomarla también como un icono, porque no es

---

<sup>8</sup> El primer movimiento de incorporación de la imagen guadalupana se registra en San Jorge, que en este caso fue un cuadro obsequiado por el clero católico a la feligresía en la década de los cincuenta. Para esa época la imagen fue aceptada por el clero ortodoxo en turno y sencillamente colocada en un espacio en la parte superior occidental del templo, en el área del coro.

Un segundo momento lo encontramos en el conjunto iconográfico de la capilla del monasterio de San Antonio en Jilotepec, Estado de México, que fue elaborado por un equipo de cinco iconógrafos rusos contratado por el arzobispo Chedraoui. El Metropolitano Antonio solicitó a los iconógrafos que realizaran a un costado de la cúpula en la parte superior derecha, un fresco de la imagen guadalupana, lo cual constituye formalmente el primer trabajo iconográfico para la incorporación de dicha imagen al espacio litúrgico en un templo ortodoxo solicitado por un jerarca. Dicho trabajo se realizó con las características estilísticas de una línea iconográfica eslava. Este templo se consagró en febrero de 2005.

Finalmente, en el conjunto iconográfico de la catedral de San Pedro y San Pablo fue elaborado casi en su mayoría por el artista plástico Arturo Ruvalcaba Salazar de la Universidad de Guadalajara. En lo que respecta a los iconos de iconostasio fueron realizados previamente por la iconógrafa siria Hannan Haouli, a quien el arzobispo Chedraoui le solicitara también la elaboración de la imagen de la Virgen de Guadalupe para ser colocada en el privilegiado espacio que, en la dinámica arquitectónica y litúrgica de un templo ortodoxo, constituye el iconostasio.

Una delegación de las Damas Ortodoxas colocó una copia de la Virgen de Guadalupe en el monasterio de Nuestra Señora de Balamand, Al Koura, Líbano, como gesto de oración de la feligresía de México ante la situación de los cristianos en el Medio Oriente. Dicho acto se realizó en la Divina Liturgia presidida por Su Beatitud el Patriarca Juan X, el domingo 7 de octubre del 2018.

Una segunda copia se elaboró para ser enviada a la arquidiócesis de Aleppo, Siria, destinada al Monasterio de la Anunciación dentro de la jurisdicción de la Arquidiócesis Ortodoxa de dicha ciudad. En respuesta, las monjas del mismo dirigidas por el Archimandrita Nicolás Badaoui realizaron una imagen de la Virgen de Guadalupe con elementos de la iconografía ortodoxa, siendo esta imagen la más reciente elaborada en el contexto antioqueno. Estos últimos hechos ponen de manifiesto que la imagen de la Virgen del Tepeyac, con todo su entramado simbólico propio, se ha trasladado en un movimiento de relocalización por vía de la feligresía ortodoxa antioquena hacia el contexto de origen.

otra persona sino la *Theotokos*. El hecho de que la tengamos en nuestras iglesias no quiere decir que la veamos de la misma manera en la que la ven los romanos, a que muchas veces se ha llegado al grado de que ven a la Virgen como “corredentora” cuando realmente el único Redentor es Cristo (Rev. Pbro. Elías Carrillo, comunicación personal, 22 de noviembre de 2020).

Más aún, se puede argumentar que la diversidad cultural y ritual de los cristianos a la que están acostumbrados los antioquenos en el Medio Oriente, viene a repetirse en el panorama religioso local donde una vez que doctrinalmente no representen una comunicación errada (herejía) los símbolos religiosos cristianos son aceptados como vehículos fidedignos de comunicación religiosa (Ornelas, 2016, p.133). La experiencia de los señores Abbud, como antioquenos de primera generación, ejemplifica este hecho de manera óptima:

Para nosotros la Santísima Virgen es una sola única en distintas manifestaciones. Respetamos y queremos a todas las vírgenes. La Virgen de Guadalupe para nosotros es tan representativa y tan importante para la cultura mexicana que creemos en ella, igual que en la *Saide* del Medio Oriente [...] Mi abuela llegó a México grande con mi padre. Llegó obviamente sin hablar el idioma ni nada, una persona mayor. Yo tenía dos o tres años de edad y estaba muy de moda en esa época la polio. De repente no pude caminar y al no poder caminar, fue una desesperación. Mi abuela me adora. Ella le ofreció a la Virgen de Guadalupe irse de rodillas para que yo me salvara. [voz quebrada] Y se fue de rodillas una señora que nació en Siria, ortodoxa hasta la médula y que tenía unos cuantos años de haber emigrado a México [...] Y desde entonces jamás le perdimos la fe a la Virgen de Guadalupe. De hecho, mi papá cada año en su negocio cerraba. No se trabajaba y eso tiene setenta y cinco años [...] (Kamal y Saide Abbud, comunicación personal, 27 de marzo de 2021).

Con lo anterior, vemos que la Ortodoxia Antioquena implica un componente experiencial: la creatividad de un individuo en la interpretación y un compromiso único con el universo litúrgico. En este sentido, el concepto de “vernaculización” (Roudometof, 2013, p. 229) funciona para valorar la forma ingeniosa y creativa en que las personas se relacionan con los componentes de un entramado simbólico, que en este caso se está realizando en un proceso de hibridación cultural, tematizando una religión universal con rasgos de particularismo local con matices nacionales (Arnal, 2010, p. 112), viniendo a encajar conceptualmente como un sistema religioso glocalizado. Sayedna Ignacio comenta sobre este último aspecto: “Esto no quiere decir que la Virgen Guadalupe va a introducirse en la devoción ortodoxa. Yo pienso que no puede entrar como algo propio, al tratar de hacerla icono estamos tratando de reconciliar estos puntos a favor con los puntos en contra. El llevarla a Líbano ha sido un gesto muy benévolo de parte del

patriarcado al entender que los ortodoxos de México han adoptado esta devoción” (S.E.R. Mons. Ignacio Samaán, comunicación personal, 22 de noviembre de 2020).

#### **4.2.2 “Lo Santo para los Santos”**

Esta frase tomada de la Divina Liturgia es una exclamación que realiza el sacerdote celebrante en el momento de tomar el cubo de pan consagrado y transformado en el Cuerpo de Cristo y elevarlo justo antes de partirlo sobre la patena (*La Divina Liturgia según San Juan Crisóstomo*, 1976, p. 76). Dicha sentencia es susceptible, como el resto de las exclamaciones, movimientos y gesticulaciones litúrgicos, de ser interpretada en múltiples niveles, de entre los cuales vamos a hacer hincapié en el que señala la transformación de la materia en portadora de un poder procedente de una realidad superior que es comunicado al creyente a través de la misma. Esta categoría, lo sagrado, que ha sido ampliamente explorada por la fenomenología de la religión es retomada por Berger como un componente fundamental de la experiencia religiosa (Berger, 2006, p. 47). Con ello, ahora nos encaminamos a discernir otros elementos que intervienen en la configuración de la misma, además del lenguaje litúrgico, y que consolidan el entramado intersubjetivo de los feligreses antioqueños.

Ya hemos visto por medio de las narrativas citadas en el apartado anterior, que son altamente recurrentes las cualidades sensoriales del universo litúrgico, de entre las que destacan en primer lugar las visuales y las auditivas. Dado que ya nos ocupamos de las segundas, vamos a considerar brevemente el universo de las imágenes que en el aparato ritual de la Iglesia Ortodoxa poseen un lugar preeminente.

El icono condensa todo lo que muchos encuentran atractivo en el culto ortodoxo: su color, su belleza y su carga simbólica. En la Ortodoxia Antioquena, como para el resto de las Iglesias en comunión con Constantinopla, el icono es más que una pintura, se trata de un instrumento que pone de manifiesto la revelación de Dios, la veracidad e historicidad de la Encarnación en el sentido de que los colores y las formas de lo representado adquieren su valor en el mero hecho de que la divinidad misma se ha revelado en la carne haciéndose visible y tangible. Por ello, tanto los pasajes como los personajes representados fungen en el culto – privado o colectivo– como portales a la eternidad mostrando una naturaleza humana deificada (Rev. Archimandrita Andrés Marcos, “Encuentro Pastoral”, 18 de marzo de 2021). De esta

manera, su correcta veneración en los atriles dispuestos para ellos en ambas catedrales, se realiza con las *metanias*, el encendido de velas ante ellos y, desde luego con el contenido de respeto y afecto que implica un beso, considerándose un encuentro genuino entre el creyente y los representados iconográficamente.

De los elementos visuales que comunican la fuerza sacralizante, pasamos al centro mismo del culto ortodoxo en su sentido de máximo canal de dicho agente numinoso: la Eucaristía. De acuerdo con la teología litúrgica, por medio de la *epiclesis* el pan eucarístico no es un signo o una ilusión, sino que se transforma plenamente en la carne de Cristo y el vino en su sangre, donde los ojos físicos son incapaces de contemplar dicho cambio. Dada en alimento al creyente lo vivifica haciéndolo consanguíneo con Cristo por medio de una energía divinizante que transforma su materia, al tiempo de que sana toda enfermedad del alma y del cuerpo. Tanto las oraciones que ha leído el feligrés antes de comulgar, privadamente o en pleno servicio, como las que se realizan en acción de gracias posteriormente, enfatizan el poder de la Eucaristía en su calidad de medicina o remedio de inmortalidad, “consumiendo las espinas de los pecados, penetrando en los riñones, en los miembros y en el corazón, santificando pensamientos, y para que traiga salud, gozo y felicidad”. La actitud hacia el pan y el vino consagrados, el cuidado de no permitir que ninguna partícula caiga al piso y ni una gota sea derramada del cáliz, indica sobre la necesidad de que sean consumidos es su único propósito (Rev. Pbro. José Sharbak, “Encuentro Pastoral”, 28 enero de 2021).

La certeza en que el Cuerpo y la Sangre de Cristo son fuente de salud y que, por lo tanto, no pueden ser transmisores de ningún agente patógeno, permitió que durante la pandemia los fieles que continuaron asistiendo a las celebraciones dominicales “a puerta cerrada”, comulgaran de la manera en la que la Ortodoxia lo ha realizado por siglos: de la misma cucharilla. Desde luego se enfatizaron disposiciones de recibir la comunión abriendo bien la boca y sin quitarse el cubrebocas hasta ese momento, guardando la “sana distancia” incluso en la fila ante el cáliz. A pesar de todo para el ortodoxo antioqueno la comunión es fuente de vida que se otorga mediante un vínculo de fraternidad, como lo expresa don Kamal: “De hecho, yo siento que es algo que es muy criticado en nuestra religión ortodoxa es la comunión, el recibir el cuerpo y sangre de Cristo de la misma cuchara. Pero eso significa precisamente comunión. Todos estamos participando, todos estamos involucrados. Claro, te pones a ver una serie de argumentos que te dan que son

opuestos, que la higiene, que no hay higiene, que la pandemia, lo que sea, pero que eso significa realmente una comunión” (Kamal y Saide Abbud, comunicación personal, 27 de marzo de 2021).

La Eucaristía va acompañada de otra forma de alimento que, a pesar de no poseer sus cualidades vivificadoras, es un agente de bendición para el que lo come. Se trata del *antidoron*, pedazos sobrantes de la *prósfora* de la que se extrajo el cubo de pan y las demás partículas que se convirtieron en el Cuerpo de Cristo. Este pan es bendecido únicamente, como ya lo describimos, con el propósito de que el fiel, una vez que ha comulgado, tome un pedazo y al comerlo se asegure que ninguna partícula de la comunión quede en su boca. Además en las iglesias antioquenas, se bendicen panecillos con el mismo sello de la *prósfora* pero más pequeños y de sabor ligeramente dulce, para ser distribuidos al final de la liturgia como *antidoron*. Este acto de distribuir pan bendito como cierre de la celebración, es una consideración hacia aquellos que por alguna razón no comulgaron, reciban en ese pan una bendición en sustitución. Por esa razón, el significado de *antidoron* en griego es “en lugar del don”. Además, se trata de una reminiscencia de las cenas o ágapes que tenían lugar después de la asamblea eucarística en los tiempos de la antigua cristiandad. Cualquiera de los presbíteros o el mismo arzobispo pueden dar una pieza a cada asistente, haya comulgado o no, que pasa a recibirlo de su mano al tiempo que se le da a besar una cruz. Este pan es siempre altamente solicitado para llevar a los familiares y amigos un poco de esa fuerza sacralizante que es dada en forma de alimento.

Por otra parte, el sacramento del bautismo se realiza una sola vez en la vida. La santificación del agua por el sacerdote y la triple inmersión del infante conforman el “baño de regeneración” de la humanidad de la persona, la cual nace a la vida del Espíritu, ya no en una naturaleza adánica, sino en una cristificada. La materia de este sacramento es el agua, que remite a las aguas primordiales del libro del Génesis, principio de la vida biológica que es fecundada por el soplo divino comenzando el ciclo de la creación. Tanto el contenido de este relato bíblico como la santificación del agua bautismal se actualizan en el calendario ortodoxo en la fiesta de la Teofanía (que en griego significa “manifestación divina”) celebrada el 6 de enero. A diferencia de la Iglesia Romana y otras denominaciones que conmemoran la Epifanía o visita de los Magos al niño Jesús, las Iglesias Ortodoxas celebran el Bautismo de Cristo en el río Jordán. Por esta razón, la teología litúrgica vincula este acontecimiento con el pasaje del Génesis, pues la presencia del Hijo de Dios en la carne humana es principio de la santificación de toda materia y

el orden del cosmos es restaurado a su belleza primigenia, acción ocurrida en el bautismo de cada cristiano (Rev. Archimandrita Andrés Marcos, “Encuentro Pastoral”, 7 de enero de 2021).

De esta manera, después de la Divina Liturgia con la que se celebra la fiesta, en ambas catedrales se realiza el solemne oficio de la bendición de las aguas. Para ello se ha dispuesto una mesa con un recipiente grande con agua y numerosas botellas llevadas por los mimos feligreses para ser bendecidas. Este oficio consiste en lecturas de salmos, pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento, alcanzando la acción ritual su apogeo con la inmersión de una cruz en el agua, acto que emula la inmersión de Cristo en el Jordán por la mano de San Juan Bautista, lo cual transforma el agua, no en agente de las operaciones del Espíritu Divino, sino que éste se infunde plenamente en la materia. A partir de esto el agua bendita recibe el nombre griego de *agiasmos*.

Se debe mencionar que una de las costumbres con más arraigo entre la feligresía antioquena, es la bendición de las casas a partir de la fiesta de Teofanía. Cada familia debe registrarse con anticipación para que el clero visite su casa y la inunde con la presencia y poder divino dado que, en la subjetividad de cada cristiano antioqueno, el agua se ha vuelto algo más que la simple representación del poder de Dios; se ha transmutado en la fuerza sacralizadora misma que permea toda materia inerte o viviente: “Bueno, yo a todo mundo le quería repartir agua. Yo llevaba a mi mamá, a mi hermano una botellita de agua, porque yo lo único que deseo es transmitir esa alegría, esa paz que he estado viviendo” (Susana Flores, comunicación personal, 14 de marzo de 2021).

Con la misma solicitud es esperado el aceite para la Unción de los Enfermos el cual es consagrado el Miércoles Santo en un oficio que sigue la estructura de los maitines con la lectura de siete epístolas y siete pasajes de los evangelios. Al final de cada lectura se hace una oración consacratoria en la que, así como el *agiasmos* y la Eucaristía se han transformado por medio de una *epiclesis* o descenso del Espíritu Santo en fuerza divina en la materia, de igual manera el aceite de oliva es transmutado en el poder curativo que poseían Cristo, los apóstoles y los santos taumaturgos como San Nicolás de Mira, San Cosme y San Damián, San Demetrio, San Pantaleón y otros más cuyos troparios son cantados en este servicio. Al final, se distribuyen frasquitos de este aceite transformado en “*eleos*, que es la misma misericordia de Dios” (Rev. Pbro. José Sharbak, “Encuentro Pastoral”, 15 de abril de 2021).

Los ejemplos citados nos conducen a establecer que la fuerza de lo sagrado opera en la realidad litúrgica y cotidiana del ortodoxo antioqueno como un constructo que se fundamenta en

la subjetividad personal y colectiva, agente al cual podemos identificar como la eficacia simbólica, un receptáculo o agente que vehicula el poder activado por medio del lenguaje ritual que recompone la realidad a partir de la interacción con lo sagrado (González Requena, 2009, pp. 7-9).

Tal dinámica, lenguaje/ritual/realidad, es susceptible de alcanzar el plano de lo milagroso, como un estadio en el que la presencia de lo sobrenatural representa una total apertura a la trascendencia, la cual se hubiese creído desaparecida en la aridez de la modernidad y la secularización. Con ello, la numinosidad estudiada por la hermenéutica y la filosofía de la religión, seguirá estando presente de una manera sensible en el aparato litúrgico ortodoxo, a pesar de la generalización religiosa o dogmatización (Luhmann, 2009, p. 90), sus formas son susceptibles de decantar en lo milagroso (Berger, 2006, p. 161). Al respecto, un matrimonio de feligreses antioquenos de primera-segunda generación proporcionan un claro ejemplo de cómo opera esta dinámica:

    Mi papá tenía como seis años pues llegó en 1936. Y mi papá era muy travieso y le hizo una travesura al padre, que vivía en la casa de mis abuelitos. Y ya se iba de salida y le dijo a mi papá: “Ojalá y te enfermes”. Regresa en la tarde y mi papá tenía calentura y le dice mi abuelita al padre: “¿Ya ves lo que hiciste? Le dijiste a mi hijo que se enferme y mira cómo está” y le reclamó en árabe [...] Y entonces la cruz que traía el padre, era la cruz con la que se ordenó y le comentó que en el monasterio donde él estudió, ahí tenían un fragmento de la cruz de Cristo, que se estaba deshaciendo, entonces en cada generación de sacerdotes pusieron astillas de la cruz en la de cada sacerdote. Entonces dijo: “a ver déjame rezar” y rezó el padre y remojó tres veces en agua la cruz, la sumergió y le dijo “tómame esto”. A la media hora mi papá ya no tenía nada [...] Pero como ese sacerdote no se casó, le dejó su cruz a mi abuelita de herencia para mi papá, pero siempre la tuvo mi abuelita. Y hoy día la tiene uno de mis hermanos pero no nos la presta porque no nos la vayamos a volar, dice (Víctor y Adhelf Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

#### **4.2.3 *Metanoia*: Predicación y enseñanza para la transformación de la persona**

La Divina Liturgia es un rito de gran complejidad simbólica al cual podríamos valorar, con base en lo explorado hasta el momento, que se encuentra en una etapa cercana a la madurez respecto al proceso de relocalización; en otras palabras, que funcione con el mismo grado de eficacia que en su contexto original. Por ello, aún debemos analizar una dimensión que exponga su operatividad entre la feligresía local.

Como lo pudimos ver, el aparato litúrgico ortodoxo está conformado con un alto grado de dogmatización, rasgo que hace autorreferencial el sistema de creencias en cada celebración,

exponiendo por medio de la himnografía las doctrinas básicas. El “Credo” y el “Padre Nuestro” funcionan como fórmulas explícitas en este sentido (Ornelas, 2016, p. 245). En esta forma, el sistema doctrinal se establece y difunde por medio de la celebración misma de la Liturgia, por medio de sus formas de lenguaje, y se sustenta en una interconectividad subjetiva por medio de la sacralidad y la eficacia simbólica de los componentes del entramado simbólico de los oficios. De ellos se deriva que pueda proveer de una visión, comprensión e interpretación de la realidad, traspolando los pensamientos, percepciones y emociones de la experiencia litúrgica a los temas de la cotidianidad, como parte de una necesidad intrínseca de cada creyente de reafirmar que cada acto, situación o empresa está vinculada con una realidad superior (Berger, 2006, p. 65).

Sobre la manera en la que la Ortodoxia Antioquena reafirma el rol del conocimiento –en términos de contenido subjetivo– obtenido a través de la experiencia litúrgica como parámetro de valoración ética de las relaciones interpersonales, vamos a exponer un ejemplo de instrucción religiosa con lo entresacaremos los puntos de la dinámica de interconexión entre un desarrollo moral de las relaciones interpersonales y el ámbito litúrgico (Harakas, 2002, p. 12).

En una sesión del programa de reflexión espiritual por medio de la plataforma ZOOM, “Encuentro Pastoral”, Sayedna Ignacio estableció una dinámica de participación formulando la siguiente pregunta: “Estás en la liturgia y de repente ves a tu vecino. Tú tienes trabajo con él y sabes que ha estafado a varias personas, pero en la iglesia lo ves golpeándose el pecho y expresando mucha devoción. ¿Qué haces?” (S.E.R. Mons. Ignacio Samaán, “Encuentro Pastoral”, 11 de febrero de 2021). Las respuestas obtenidas expusieron de diferente manera que no enjuiciar a la persona, “rezar por él”, “concentrarse en vivir la liturgia y quizá después acudir a con los padres para evitar dañar a alguien de la comunidad” marcaron la tendencia como la actitud más generalizada ante la situación planteada. Una feligresa de San Pedro y San Pablo fue un tanto más radical en su valoración:

No porque uno sea impecable y que esté libre de pecado [...] pero lo que a mí me parece una burla, si encuentro una persona así en la liturgia, es que pacte con su conciencia. El pactar con su conciencia es una burla ante Dios, dejemos que hizo daño y es un estafador. El pactar con la conciencia no nos lleva a nada. Nos hace meternos en una burbuja de la cual no queremos salir y al mismo tiempo engañamos a Dios. Esta persona no tiene ni la más remota idea de que Dios todo lo sabe. Entonces no me voy a atrever a decirle “oye qué bárbaro” porque no soy juez ni nada. Solamente me llenaría de tristeza que se meta a una iglesia para poner a Dios como parapeto, como su armadura. Esa es una de las peores burlas (Gloria Haddad, “Encuentro Pastoral”, 11 de febrero de 2021).

Fortuitamente para nuestra investigación, esta situación que en fechas recientes se planteó como un ejercicio para una sesión de enseñanza espiritual, se presentó años atrás en la catedral de San Jorge, por lo que la narrativa referida por Adhelí sobre lo sucedido, ilustra óptimamente el dato para nuestro análisis:

Estábamos en la Iglesia en una misa de difunto de alguien importante de la comunidad. Todo mundo acomodado, había políticos, había actrices, y en una de esas se hace presente una persona *non grata* llamada Kamel Nacif, y la verdad se guardó un silencio impresionante en la iglesia. Se incomodaron. Todo el mundo estaba incómodo, al grado de que él si acabó saliéndose de la iglesia, ya que todo mundo decía que: “¿cómo Sayedna no lo iba a sacar?” Pero no, no hizo falta que lo sacara. Se sintió la gente con molestia, todos se volteaban a ver, todo mundo lo volteaba a ver. Después comentaban que Sayedna lo hubiera sacado, pero no le quedaba porque en primera estaba haciendo una misa y en segunda es la casa de Dios y entra quien sea. Eso es conciencia de cada quien [...] (Víctor y Adhelí Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).<sup>9</sup>

Aunque la instrucción religiosa cuenta con una gran herramienta en las nuevas tecnologías, como las redes sociales y otras plataformas en las que se puede impartir e incluso transmitir celebraciones rituales, hecho que ha venido a aminorar la distancia ocasionada por la pandemia en las prácticas religiosas presenciales, en la Ortodoxia Antioquena el espacio idóneo y tradicional para la misma es la homilía, ejercicio retórico que interpreta el contenido de la Sagrada Escritura, con lo que reafirma el sistema doctrinal actualizando el mismo mediante explicaciones que reafirman la experiencia comunicativa con lo divino (Ornelas, 2016, p. 223). Por ende, es en la homilía, un ejercicio realizado exclusivamente por el sacerdote, donde el feligrés antioqueno adquiere objetivamente una estructura para elaborar un horizonte de trascendencia, el cual incluye tanto una valoración de la realidad como una actitud y un esquema para llevar a la praxis en la cotidianidad el conocimiento subjetivo de la experiencia religiosa. Y es justo así, como la feligresía antioquena se comporta receptivamente a las homilías: “El cómo te habla el sacerdote es algo para reflexionar, no es un regaño. Es esa parte que nos ha tocado ahorita con el padre José [...] El padre Mario se me hace un padre excepcional porque él comunica las ganas de reflexionar como ser humano y cómo estás actuando tú como ser humano

---

<sup>9</sup> José Kamel Nacif Borges es un empresario mexicano de origen libanés, popularmente conocido como “El rey de la mezclilla”, de maquiladoras de esta tela. También es conocido por vincularse a una red de pederastas, tratantes de blancas y agresiones contra la periodista Lydia Cacho. (Alzaga, I. (s. f.). *Kamel Nacif ya fue detenido, ¿ahora qué sigue?* El Financiero. Recuperado 19 de mayo de 2021, de <https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/2021/05/13/kamel-nacif-sera-enjuiciado-en-libano-por-tortura-a-lydia-cacho/>).

contigo y Dios, o sea como estás practicando tu fe con Dios” (Víctor y Adhelí Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

La escucha de la homilía puede conducir justamente a que el feligrés antioqueno se cuestione sobre el sentido mismo de su existencia, la cual es misión del clero, proveer de respuestas asertivas y concretas a la luz del sistema de creencias fundamentado en una comunicación genuina con la trascendencia. Por ello, en otra sesión en ZOOM, Salim planteó la pregunta: “A mí me gustaría saber qué es lo que Dios quiere de mi vida” cuya respuesta fue dada por el padre Andrés quien sintetizó: “Dios quiere la salvación para todos” (Salim Afiune, Rev. Archimandrita Andrés Marcos, “Encuentro Pastoral”, 15 de octubre de 2021).

Para llegar al estado salvífico, el cual en la teología ortodoxa equivale a alcanzar la plena divinización de la persona, es decir, volverse Dios, tal como Dios se ha hecho Hombre, se requiere de una transformación integral y radical de la misma, un cambio de vida que tenga su origen en la dimensión más interior de cada creyente, la cual la antropología patrística designa como la *nous* (en griego “mente”). Así pues, cuando se habla de cambiar de mentalidad en términos teológicos se está haciendo alusión a la *metanoia*, un giro transformador sobre la manera de concebir el cosmos, a Dios, a uno mismo y la dinámica de relacionalidad que implica cada uno de estos niveles (Evdokimov, 1968, p. 111).

Un periodo particularmente óptimo para que la *metanoia* del ortodoxo antioqueno tenga lugar como un proceso en un tiempo y espacio ritual concretos es la Gran Cuaresma, cuando el ayuno y la perseverancia en la asistencia en los oficios litúrgicos se establecen como los medios idóneos para conseguir tal fin. Por ello, la predicación que se da a partir del inicio de la Cuaresma está estructurada de manera que, pedagógicamente, vaya dirigiendo al feligrés hacia la plena *metanoia*, la cual se fundamenta en el arrepentimiento o conversión encaminada hacia la restauración de la naturaleza primigenia en toda su pureza:

La Cuaresma es el inicio de la lucha espiritual. Un tiempo que la iglesia nos lo ha dado para regresar a lo que es, de empezar de nuevo, y como dice San Juan Clímaco: “Bienaventurado el monje que conserva el celo del primer día”. De esta manera la Cuaresma es un estado en el que nosotros regresamos al celo del primer día, y para hacerlo, lo que la Iglesia nos ofrece es desactivar no nuestros sentidos, sino las cosas que invaden nuestros sentidos. Las cosas que bombardean nuestra vista, nuestros oídos, todo este ruido. La Cuaresma nos invita a tener este estado de silencio, como desactivar nuestros celulares [...] Muchas veces nosotros tenemos muchas complicaciones en nuestras vidas con las relaciones que tenemos, las obligaciones, las necesidades, se nos nubla el paso. Lo que nos pasa muchas veces cuando estamos en la computadora que ya

no tenemos espacio. Entonces lo que hacemos es reiniciar y formatear la máquina [...] La Cuaresma nos ofrece esto. Nos regresa al estado original. Hoy que inicia la Cuaresma la Iglesia tiene la memoria de la expulsión del paraíso [...] y tratamos de regresar a lo que es necesario [...] Vamos a regresar el disco duro de nuestro corazón al estado original. Y así como la computadora no puede arrancar habiéndola reiniciado porque tiene muchos virus, hay que meterle el antivirus que la limpie. Por eso para iniciar la Cuaresma la Iglesia nos dice que el antivirus es el perdón. Nosotros tenemos en nuestra vida muchos rencores, mucha envidia. El pedir perdón limpia nuestro corazón. Acostumbrémonos a esta manera de pedir perdón, que quizá provoca dolor en nuestra vida. No importa, porque este dolor nos inculca el arrepentimiento [...] (S.E.R. Mons. Ignacio Samaán, Homilía, 14 de marzo de 2021).

Si la predicación y la asistencia a los oficios litúrgicos está alcanzando su propósito de estructurar una visión del mundo y un horizonte de trascendencia en la subjetividad del antioqueño local, es una situación que puede ser valorada únicamente si la práctica de las mismas va definiendo una nueva identidad: “En tratar de hacer el bien, aunque a veces te equivoques en hacerlo de la mejor voluntad y no hacerlo con el corazón. El que también a veces dices: “Voy a ver, si no te castigan”, ¿verdad? A mí no tanto por eso, sino que al final te creas una conciencia y entonces dices: “No, pues le estoy fallando a Dios”, ¿verdad? Entonces sí, sí me define y eso trato de hacer todos los días (Salim Afiune, comunicación personal, 4 de octubre de 2020).

#### **4.3 Rostros, encuentros e identidades**

El tema de la elaboración de las identidades religiosas en la literatura científica social resulta en verdad abundante. Se parte de la idea de que no se trata de aspectos estáticos, sino que se van conformando con el paso del tiempo como un mecanismo mutable mediante la experiencia sensible y la conformación de la conciencia, los cuales dependen intrínsecamente de los factores que vehiculan el conocimiento, configurando el significado de la realidad dados en una visión compartida del mundo.

En nuestro caso de estudio hemos reflexionado y expuesto en nuestro capítulo tercero que la vinculación a una estructura comunitaria e institucional que se fundamente en la experiencia subjetiva de la comunicación con lo divino y lo trascendente opera dentro de la dinámica de funcionalidad de un sistema religioso, como el primer agente para la elaboración identitaria de la persona que practica y profesa en dicho sistema. Posterior a esto, la formación de la identidad religiosa del creyente dependerá en gran medida de la capacidad que posea para dirigir y reflejar acciones propias a partir de las relaciones sociales al interior de la congregación a la que

pertenezca, donde dicho ámbito de lo colectivo funcionará como un agente formativo de su conciencia a nivel individual (Berger & Luckmann, 2015, p. 214).

De esta manera, si la dinámica de conexión entre la subjetividad personal y el ámbito social fragua la identidad religiosa, desde la reflexión teológica ortodoxa se postula justamente que el vínculo surgido entre los miembros que comparten un horizonte de trascendencia por medio de la participación individual de los oficios litúrgicos, debe conducir a todo cristiano ortodoxo a asumir la identidad del *homo adorans* como la expresión más elevada de una humanidad divinizada que aparece con la madurez alcanzada al adquirir una conciencia católica (universal) dejando a un lado todo particularismo (Evdokimov, 1968, p. 190; Shmemann, 2004, p. 189).

Desde este planteamiento teológico, vamos a analizar los elementos que confluyen en la construcción identitaria de los ortodoxos antioquenos, los cuales de no funcionar como receptáculos que vehiculen, den continuidad y soporte a la experiencia litúrgica medular, se pueden señalar como asimetrías para la operatividad de la cohesión en interacción comunitarias.

#### **4.3.1 Las memorias del *Bled* para una devoción actual**

“Quien no tenga un amigo libanés, que se lo busque” es una conocida frase del ex presidente de México Adolfo López Mateos que se lee en las placas a la entrada de los clubes de esta colonia extranjera la cual como reseñamos en el capítulo primero, a lo largo de los años desde su llegada a finales del siglo XIX se ha sabido abrir paso en casi todos los ámbitos a nivel nacional, en los cuales no son pocos los rostros que han alcanzado renombre.

Invariablemente, cuando se es recibido como invitado a un hogar sirio-libanés, se va a ser hospitalariamente atendido con una taza de café turco –con o sin cardamomo–, y no en pocas ocasiones se ofrecerán también alguno de los entremeses tan comunes de la gastronomía mesoriental, como el hummus o el jocoque, con el consabido: ¡*Sahtén!* (buen provecho). Esta calidez en recibir al foráneo, al visitante, al que está de paso, es la primera impresión que los levantinos dejan en aquéllos que cuentan, como el ex presidente López Mateos, con algún conocido que les convide a su compañía con la certeza absoluta siempre de que un buen recibimiento con su tradicional ¡*Ahlan wa sahlan!* (bienvenido) es un principio de vida.

Hemos visto en páginas atrás que el discurso de la Iglesia Antioquena de México por medio de su actual jerarca, Sayedna Ignacio, se desarrolla muy en conformidad con la reflexión

teológica del patriarcado de origen, el cual ubica a sus arquidiócesis fuera de Siria y de Líbano no en el concepto de diáspora, sino en el de dispersión de hijos bajo una misma fe y que, como tales, la hermandad se extiende a todos aquéllos que abracen la Ortodoxia como la genuina senda espiritual al entrar en la comunión de Antioquía (Hämmerli, 2010, p. 104). Por otro lado, en nuestro estado del arte, presentamos que los trabajos realizados sobre los movimientos de relocalización de las diferentes jurisdicciones ortodoxas toman como punto partida para el análisis el hecho de que los principios de cohesión de las Iglesias en proceso de trasplante, antes que ser de tipo ritual o doctrinal son invariablemente de orden cultural, por lo que la etnicidad y e idioma operan en principio como los agentes de afinidad y unión más eficaces para el desarrollo de las Iglesias relocalizadas en tanto que, manifiestan su necesidad de estar con “los suyos”, comunicarse en su propia lengua e interactuar de acuerdo con sus propias costumbres, lo cual involucra sus propias formas de ser (Kindratch, 2002, p. 534; Thorbjørnsrud, 2015, p. 657).

Desde este ángulo vamos a posicionar el inicio de nuestro análisis sobre la manera en la que la etnicidad y la lengua árabe operan en la parroquia de San Jorge y de San Pedro y San Pablo, atendiendo al hecho de que en la autoconciencia del antioqueno por herencia, su atención se enfoca –en un principio– en el saberse y sentirse diferente en el marco de la sociedad mexicana.

Primeramente, en nuestra exploración etnográfica hemos señalado ya que una gran mayoría de los descendientes de inmigrantes de segunda a quinta generaciones ya no hablan la lengua árabe. Esto obedeció a varias razones. En muchos casos los padres simplemente no concedieron la suficiente importancia a la transmisión de la lengua, o la reservaron para comunicarse entre ellos en la dinámica intrafamiliar. En otros casos, el impacto social que el uso de dicha lengua tenía fuera del hogar resultaba muy incómodo para muchos antioquenos de primera generación, como lo refiere Wassim, quien es hijo de migrantes y, a pesar de ser un araboparlante fluido y con gran aprecio por su lengua materna, se llegó a incomodar:

Al punto de que yo a veces buscaba evitar que se supiera demasiado de mi vida personal. Por ejemplo, si mis papás tenían que estar en algún acto escolar y estoy hablando de algo no religioso, pero si tenía que estar en un acto escolar, les pedía que no hablaran porque se le notaba la pronunciación y sí tenían que hablar, yo les pedía que hablaran en español [...] Cuando fui a la escuela tenían el hábito de hablar el cien por ciento del tiempo en árabe. Desde que yo nací hablaban en árabe. Pero entre ellos no hablaban, ni con nosotros en español. Entonces llegaban a la escuela. Había un acto escolar con los padres hablaban en español porque no había manera de comunicarse, pero si tenían que comunicarse conmigo enfrente de todos y sin pudor me hablaban en árabe y

yo me moría de la vergüenza (Wassim Mobayed, comunicación personal, 24 de febrero de 2021).

En este sentido, en un segundo momento se vincula la dimensión étnica, sobre la que Wassim comparte puntualmente esa autorreflexión realizada en la temprana etapa de la escuela primaria y que, justamente, viene a describir el mecanismo de estructuración y operatividad de tal aspecto, el cual se presenta ya estrechamente vinculado con una religión diferente a la predominante:

Ahí la verdad, el choque fue para mí, que yo no tengo mucha habilidad personal para estas cosas. Fue muy fuerte. Es decir, por si fuera poco, el nombre raro, tenía yo aparte una religión rara, ¿no? ¿Por qué era rara? Pues porque no era la común al resto de los demás, es decir, si había en la clase diez o quince libaneses, había un ortodoxo y los demás eran maronitas [...] Eso sí fue un choque para mí fuerte, difícil de manejar. Y ahí sí me creó una confusión tremenda, porque, por ejemplo, muy pronto, en primero o segundo de primaria, empezaba la preparación para la primera comunión y yo decía bueno, pero ¿cuál primera comunión, si yo no tengo que hacer eso? Entonces me regresaba a la casa y le preguntaba a mis papás: “Oye, papá, ¿y la primera comunión? ¿Cuándo lo voy a hacer?” (Wassim Mobayed, comunicación personal, 24 de febrero de 2021).

Se da y se externa en este proceso una necesidad de equilibrar dos realidades ajenas entre sí, tratando de solidificar un sentido de pertenencia que las reconcilie:

Pequeñitas pero hay diferencias. ¿A qué obedecen? Entonces, yo lo que más buscaba era esa identidad, es decir, ¿cómo fuerzo que se parezcan una cosa con la otra? porque en la medida en que se parezcan, yo pertenezco a la comunidad en la que vivo. Digamos mi auténtica comunión, mi auténtica comunidad, que es la de la escuela, que es la de mi vida, la de la casa de mis amigos, la del club, que en esa época no íbamos al club libanés, íbamos a otro club de la misma escuela. Entonces ahí había una realidad. Yo tenía otra adentro, en mi casa. Eran dos realidades, y esa era una parte que yo buscaba todo el tiempo vasos comunicantes. ¿Cómo? Acabo por demostrar que yo sí pertenezco también a mi comunidad escolar. Y si pertenezco a mi comunidad social y no pertenezco a algo raro (Wassim Mobayed, comunicación personal, 24 de febrero de 2021).

Cuando se alcanza la madurez con la aceptación de pertenecer a un origen cultural, racial y lingüístico diferente al del común de la población, la etnicidad es un elemento que se transforma evolucionando a un constructo consciente, ya que deja de ser la simple “posesión de ciertos atributos o particularidades” (Stiffler, 2010, pp. 42-43), proporcionando un sentido de originalidad y un potencial de distinción en tanto se vinculen con la herencia histórica y cultural

vehiculada por la Iglesia que identifica al creyente como “la sal de la tierra” (Hazim, 2006, p. 68):

Pero llega un punto en donde lo que te gusta es la diferencia. Lo que te gusta es lo que te hace singular. Entonces yo detesté mi nombre hasta segundo-tercero de secundaria y después lo ame a mí, a mí no me gustaba que me dijeran Wassim, yo era Pablo, que es realmente mi nombre de bautizo, pero ahorita me molesta que me digan Pablo, es decir, se invierte ciento ochenta grados a esta cosa y con la edad justamente lo que quieres es que sepan que eres ortodoxo y no eres católico romano (Wassim Mobayed, comunicación personal, 24 de febrero de 2021).

Estas narrativas muestran que el aspecto religioso forma parte de un primer ámbito más abarcante en la configuración identitaria del antioqueño por herencia que es la etnicidad, la atmósfera intrafamiliar, la de las historias del pasado en una tierra lejana y desconocida. Para entenderlo de manera independiente, los ortodoxos árabes deben procesarlo extrayéndolo de entre sus recuerdos del ámbito privado, como algo que ha venido formando parte de su desarrollo y que lo vincula, desde una temprana edad, a ese primer núcleo comunitario que es la propia familia (Hämmerli, 2010, p. 105). Eduardo lo señala de una manera muy precisa:

Desde chico recuerdo que siempre fue un tema muy importante, no sólo para mis papás, sino para mis abuelos. Fue un tema de legado y algo que les importaba mucho, porque el tema hoy por hoy lo veo y es un tema de disciplina que querían. Aparte de un tema de disciplina, un tema de espiritualidad que buscaban que tuviéramos sus hijos, ¿no? Entonces sí recuerdo que cada domingo y este el tema de ir a misa con mis papás, con mis hermanos [...] (Eduardo Atala, comunicación personal, 25 de enero de 2021).

La toma de conciencia sobre la etnicidad implica un estadio de madurez, –en el sentido de haber aprendido a equilibrar y valorar los diferentes componentes identitarios– en el que el ortodoxo árabe comenzará a discernir y valorar su práctica religiosa *per se* sin que ésta se desligue de lo étnico, antes bien, puede llegar a adquirir el significado de una especie de herencia de naturaleza netamente espiritual, cuya exploración conlleva un ejercicio de recuperación, depuración y valoración de esa parte de su historia en el sentido ancestral que se halla mezclada en el ámbito actual. Sobre esta dinámica aplicamos el concepto de Berger de objetivación en el más amplio sentido de compartir una experiencia colectiva (2006, p. 15). Caty, quien durante muchos años ha procurado ser participativa recibiendo e impartiendo instrucción religiosa, lo describe de esta manera:

Porque para mí es a nivel, digamos, ser humano, lo que empieza a definirme [...] soy nieta de migrantes que tenían una religión que ha luchado por permanecer lo más pura [...] por estar aquí [...] al mismo tiempo me define a mí como una ortodoxa que

creció en un país donde el catolicismo romano prevalece, influye, define y que, no en mi familia, sino ya cuando tenía como treinta y tres años, empecé por mi cuenta a notar las diferencias. Entonces fue cuando yo comencé a tomar mi identidad como ortodoxa [...] porque antes yo era mestiza, no de sangre, sino un mestizaje occidental-oriental de religión y he ido aprendiendo sobre la marcha la parte oriental pura y he tenido que ir depurando precisamente las otras influencias [...] (Caty Tamer, comunicación personal, 4 de octubre de 2020).

Por tanto, entresacando el hilo conductor de la narrativas presentadas estamos en posibilidad de afirmar que existe un catalizador por medio del cual la vivencia de la etnicidad se enlaza con un potencial orientado hacia un orden que trascienda la misma, el cual no puede ser otro que la propia experiencia religiosa objetivizada, compartida e interiorizada en el proceso dialéctico bergeriano por la participación ritual (Berger & Luckmann, 2015, pp. 34-35). Dicho catalizador se puede considerar como un agente que, en el caso de este perfil de feligrés, auxilia en el proceso de la interiorización de la experiencia litúrgica en su vinculación natural con la pertenencia étnica, para concretizarse en la respectiva objetivación. Danièle Hervie-Léger (2005, p. 202) ha señalado a la memoria histórica religiosa como el espacio donde, objetiva y subjetivamente, tanto a nivel individual como colectivo, se define la pertenencia a un linaje de creyentes, es decir, el factor étnico en cuanto una circunstancia humana alcanza su más alta expresión al realizarse como portador de comunicación con el universo de lo divino. Y es justamente de esta manera como lo vienen confirmar los recuerdos de don Kamal:

Entonces, para efectos de mi percepción, me involucro mucho en un sentimiento místico. Recuerdo mucho mi niñez con mis padres, que fueron primeros emigrantes [...] quedan como estampas para nosotros y las emociones que nos van trayendo [...] ese retorno al pasado y pues una afirmación de fe. En mi caso, ¿verdad? Me confirma más en mis creencias, me involucra más porque durante el desarrollo de la vida y las épocas que hemos pasado, como todo un ser humano, pues tienes dudas, altas, bajas, épocas muy difíciles que se pasaron, mi época de juventud en los años sesentas, pues realmente había una serie de ideas demasiado materialistas, el auge del comunismo, todo ese tipo de cosas que bien conoces. Entonces ese sentimiento lo pasé y lo viví dentro de la liturgia y obviamente cada vez me sentía yo más convencido con mis dudas en los ¿qué tenía? veinte años o veinticinco años, pero que se fueron superando hasta llegar a esta época (Kamal y Saide Abbud, comunicación personal, 27 de marzo de 2021).

El acto de remembranza para el que Hervie-Léger (2005, p. 202) emplea fortuitamente el término de *anamnésis* el cual, como ya revisamos, es un vocablo griego con el que se designa la parte en la que la memoria reconecta y actualiza la institución del misterio de la Cena Mística, viene a funcionar en el caso de la fe de los ancestros del *Bled*, como el hacer un ejercicio de la

memoria para proveer de sentido el presente y vislumbrar el futuro desde las propias raíces. Esto es lo que muy probablemente la Sra. Jaqueline tenía en mente cuando mencionó: “Mi hija Paola cuando se iba a casar le dijo la suegra ‘¿En qué iglesia te vas a casar?’ ‘En la ortodoxa o no me caso’. Creo que ya lo traemos en la sangre pues mi bisabuelo fue padre [...]” (Jaqueline Aboumbrad, comunicación personal, 4 de octubre de 2020).

Tal acto adquiere connotaciones rituales, para lo cual los antioquenos de origen sirio libanés han podido depositarlo en el contenedor más adecuado, acorde al propio sistema litúrgico de la Iglesia Ortodoxa: el oficio del Trisagio o responso por el descanso de los difuntos.<sup>10</sup> Ahora nos ocupa valorar este oficio como el receptáculo ritual donde el elemento étnico sirio libanés es susceptible a vehicular esa plenitud de una humanidad que se realiza en la adoración (Schmemmann, 2004, p. 118). La señora Saide, esposa de don Kamal quien, como él, es primogénita en su línea familiar, se muestra sumamente conmovida al compartir su sentir durante la celebración de ese oficio en particular:

Saide: A mí el trisagio. No sé. Hay una parte de ello que, que me acaba, que me deja muy emocionada, muy triste, pero muy emocionada [voz quebrada]

Kamal: Como eso también lo vivimos con los fallecimientos de nuestros padres y nuestros abuelos. Esa oración en especial nos marcó desde muy chicos, desde muy niños.

Saide: Es que es muy profunda. No la puede uno, este, describir porque te hace pedazos cuando estamos leyéndola [voz quebrada].

Kamal: Se emociona [voz quebrada].

Saide: Me emociona muchísimo. Pero bueno, es que soy bien ortodoxa. No soy de golpes de pecho. Pero lo traigo muy arraigado, muy arraigado y me gusta mucho (Kamal y Saide Abbud, comunicación personal, 27 de marzo de 2021).

---

<sup>10</sup> Esta celebración ha tenido siempre su espacio al concluir la Divina Liturgia dominical. Sayenda Antonio solía anunciar si la semana siguiente habría celebración por el miembro de alguna familia. A parte de la conmemoración por parte del celebrante con el cáliz con los nombres de los difuntos durante la Gran Entrada, el Trisagio es un oficio corto para el que se requiere una mesa a manera de altar auxiliar que se posiciona frente a la puerta real. Sobre ella se coloca el icono de la resurrección con dos velas a cada lado la foto del difunto a ser recordado y un pan, generalmente de los mismos que son distribuidos como antídoron al final de la liturgia. Cuando los griegos o los rumanos han solicitado celebrar alguna liturgia con su respectivo Trisagio, generalmente llevan el *koliva*, que es un dulce de trigo hervido al que se le agregan pasas, granada, nueces, almendras y dulces confitados. Se presenta en un recipiente cubierto por una capa de azúcar *glass* y se decora con ese mismo tipo de dulces confitados formando cruces y las iniciales o el nombre completo del que es recordado. Cuando se pasa al salón parroquial es mezclado y servido por los familiares a todos los presentes con quienes se comparten bocadillos y bebidas. Se podría decir de hecho que este dulce es la ofrenda tradicional en prácticamente todas las Iglesias ortodoxas para la celebración del Trisagio, aunque al parecer la tradición antioquena se ha cambiado -por comodidad quizá- al uso de un pan dulce, donde el contenido simbólico sigue operando en torno al significado del trigo, la semilla que debe caer al interior de la tierra para germinar y dar fruto, como el mismo difunto que duerme en espera de la resurrección. El Trisagio se compone de letanías pequeñas presentes en todos los oficios, seguida de una oración central donde se invoca: “Dios de los espíritus y de toda carne, que hollaste la muerte y abatiste al demonio y diste la vida a tu mundo; Tú, Señor haz descansar el alma de este, tu difunto siervo (nombre) y establécela en un sitio de luz, en un lugar de refrigerio, en una morada de paz, donde el dolor, la tristeza y las angustias no tienen acceso [...]” (*Eucologio*, 1969, p. 151).

En nuestro marco teórico, nos remitimos a esa conciencia étnica que Su Beatitud el Patriarca Ignacio IV reseñó tan puntalmente al describir los atributos de su grey extendida por todo el mundo y que, para ello, hizo hincapié en la arabicidad de los ortodoxos antioquenos como un aspecto inherente a su ontología cristiana, la cual va sustentada indefectiblemente por ese segundo aspecto tan señalado por los especialistas en los movimientos migratorios de las Iglesias ortodoxas: el idioma (Hazim, 2006, p. 68).

En un apartado anterior de este capítulo hemos analizado el potencial del idioma árabe en tanto su función simbólica del lenguaje para la celebración de los oficios litúrgicos, por lo que ahora nos ocupa describir y valorar su capacidad de vehicular las experiencias de cohesión sedimentadas en una colectividad (Berger & Luckmann, 2015, p. 91). Para ello, la memoria histórica religiosa nos resulta una categoría que sigue operando como el catalizador al interior del cual que se yuxtapone la lengua árabe con la dimensión étnica. A esta altura de nuestra exploración que ya contamos con el dato de que en muchas ocasiones la herencia de la lengua árabe no siempre ha sido transmitido a las generaciones nacidas en México podemos, a partir de ello, enfocarnos en el sentir de aquellos que no hablan dicha lengua pero la valoran como un acervo del pasado con un particular contenido espiritual.

Cuando se asiste a las convivencias que son concurridas después de la celebración de la liturgia de alguna fiesta importante en el jardín parroquial de San Pedro y San Pablo, resulta muy común escuchar que entre los feligreses sirio-libaneses todos se llamen con apelativos de parentesco. En alguna ocasión comentaban que, aunque no fueran familia consanguínea o política, se había vuelto un uso generalizado llamarse “tío (a)” por el simple hecho de que entre las familias llevaran años de tratarse. Más todavía, *hayye* es un término del dialecto sirio libanés que de ordinario va a ser escuchado en tales ocasiones, entre los jóvenes principalmente. Esta palabra cuyo significado es “hermano” en el sentido de consanguinidad es usada como un apelativo que denota la gran cercanía que proporciona la pertenencia étnica; posee un sentido más potente que el muy conocido término *habibi* (“amado”, “querido”). Incluso, en algunas charlas de tipo catequético, se llegó ocupar para una explicación sobre el discutido tema de los evangelios sobre los hermanos de Jesús (Mt 13:55; Mc 6:3). Con este se ejemplificó argumentando que, así como entre los paisanos todos son “hayyes” -y hasta “hayyitos” si se mexicaniza el apelativo-, de la misma manera que en la época de Jesús era común que entre

parientes muy cercanos, como primos, se llamaran hermanos, aún sin serlo de padre y madre. Por esta razón, el dogma de la virginidad de la Madre de Dios es justamente eso, una piedra angular del sistema de creencias ortodoxo que se explicaba por medio de una peculiaridad lingüística de siglos presente en las lenguas y culturas semitas, lo cual continúa teniendo un significado activo en la realidad cotidiana de los antioqueños sirio libaneses de México.

Eduardo, quien es un descendiente de tercera generación, lo tiene muy presente como una reflexión a partir de lo que la jerarquía antioqueña ha procurado custodiar:

Yo al principio, cuando tenía dudas de la Iglesia de por qué la diferencia de la Iglesia Católica Romana con la Ortodoxa, vi justo el tema de algo que me contestó Sayedna Chedraoui, y en ese momento fue que la católica ortodoxa fue la primera. Entonces, al tener una lengua y unas bases originales, con idiomas originales, de prácticas originales de cómo era el rito o de como siempre fue el rito. Creo que eso es como algo importante, es algo que te deja una sensibilidad y unas emociones que vienen de atrás, que no es que ahorita cambiaron cosas o se modificaron cosas según lo que se requería, sino aquí se respetó todo tal cual (Eduardo Atala, comunicación personal, 25 de enero de 2021).

Si ha habido alguien en la comunidad antioqueña que pueda ser considerado un pilar en la labor de difusión y la promoción del valor de la lengua árabe en la memoria de al menos tres generaciones de los descendientes de los migrantes, indudablemente estaríamos hablando de la señora Marie Choueri. En los recuerdos de muchos “paisanos” permanecen indelebles los días en que pasaba un autobús escolar a recogerlos a sus casas para llevarlos al salón parroquial de San Jorge donde la *malme* (maestra) Marie impartía sus lecciones de la lengua de sus padres y abuelos. Se dice que había vivido una buena parte de su vida en un monasterio de su natal Siria pero que no hubo tomado los hábitos por alguna situación que se le presentó. Fue una persona estricta y entregada a su tarea de inculcar, junto con el idioma del *Bled*, las oraciones y las tradiciones propias de los ortodoxos, desde hacer la señal de la cruz y venerar los iconos con piedad y fervor, hasta dar consejos con el consabido visto bueno a los noviazgos y compromisos matrimoniales. Durante los últimos años de su vida, en la década de los 2000, se le recuerda en el nartex de la iglesia de San Jorge siendo la encargada de recibir las donaciones para las veladoras. Su cabello blanco contrastaba con su vestir siempre de negro que la hacía ver como una figura de respeto y cariño en un álbum familiar de fotos antiguas. Y como tal, Víctor la tiene muy presente en su memoria a propósito de su vínculo “de sangre” con el idioma árabe y que, a pesar de que

no consiguió aprenderlo del todo, es un buen ejemplo de cómo la lengua funciona sumando sedimentaciones colectivas catalizadas en la memoria histórica junto con los vínculos étnicos:

Yo tomé clases de árabe con la *malme* Marie. Tenía un amigo libanés que él fue mi hojalatero y mecánico, y él es libanés, libanés, y le digo: “Ana ma tehki árabe” y me dice “¿Cómo me dices que no hablas árabe en árabe?” pues que no. Siempre me dice “habibi” “aiunni” y no sé cuánto. “No más no me insultes porque esas si me las sé”, le digo. Fíjate, yo no sé hablar, árabe. A mi papá le decían “tú eres de tal pueblo Abraham” y él decía “no soy de aquí, mexicano” porque tenía el acento de allá (Víctor y Adhelí Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

No cabe duda que el celo por preservar el distintivo identitario de la lengua en la colonia, teniendo desde luego su punto focal en las celebraciones litúrgicas, se debió en muy buena medida a la vocación de la *malme*, al punto de que: “Hubo gente que cuando cambiaron al español -es lo que yo nunca he entendido- mucha gente se enojó porque quitaron el árabe y al hacerlo en español muchos dijeron que no van a la iglesia porque no le entienden, ¡si está en español! Lo que pasa es que van y no ponen atención [...]” (Jaqueline Aboumbrad, comunicación personal, 4 de octubre de 2020). Aún más, la Sra. Jaqueline quien es adulto mayor, descendiente de primera generación y que habla bien el dialecto aunque desconoce el árabe formal, comenta que aquellos feligreses que dieron tales argumentos oscilaban entre los treinta y ocho y los cuarenta y cinco años de edad, de los cuales la gran mayoría no hablan árabe, hecho que los descubre como perfectos hispanoparlantes preocupados por preservar dicho rasgo en su práctica cultural y evitar un resquebrajamiento del resguardo de su identidad en este espacio, tal y como lo viene a confirmar otro adulto mayor como don Kamal: “Pero todavía hay mucha gente que simplemente puede estarlo escuchando, aunque no lo entienda a la perfección. El simple hecho de estarlo escuchando le hace que vengan a su mente recuerdos y situaciones que han sido vividas por nosotros” (Kamal y Saide Abbud, comunicación personal, 27 de marzo de 2021).

Con lo anterior, reafirmamos lo que los estudios revisados en el estado del arte establecen respecto a que las comunidades ortodoxas trasplantadas a Occidente encuentran, en sus iglesias locales, el espacio para la construcción y el mantenimiento de su identidad étnica, cultural y lingüísticamente distinguibles unas de otras, situación que no puede ser de otra manera (Kindratch, 2002, p. 534; Thorbjørnsrud, 2015, p. 663). Particularmente en las comunidades antioqueñas de Estados Unidos y Brasil son varios los elementos que se han detectado en interacción para el mantenimiento de la arabicidad en el ámbito parroquial: los

servicios litúrgicos en árabe a la par de la lengua local, la conexión con la sede patriarcal de Damasco, la continua inmigración de parroquianos del Medio Oriente, la comunicación con los familiares y amigos del Levante, las fiestas culturales de comida y música étnica, y el compromiso con el desarrollo político y humanitario de madre patria (Sttifler, 2010, p.11; Pitts, 2013, pp.45-47).

Podríamos afirmar que, en el caso estudiado, la gran mayoría de los conversos consiguen llegar a sentirse culturalmente cómodos puesto que, como comenta Verónica: “Nuestra apertura cultural fue mucho mayor, a la comida, a ciertas costumbres que ellos tienen[...]” Más aún, coinciden en que el hecho de profesar un sistema religioso establecido en el marco de una comunidad étnica, su identidad cultural no ha sido trastocada o movida a cambio alguno: “El cambio principal lo tuvimos en cuestiones de la fe, no en cuestiones de las tradiciones mexicanas[...]en cuanto a las tradiciones [de los árabes] tomamos la confianza que nos otorgan, y eso es algo que se transmite y tratamos también de hacerlo nosotros en nuestra vida cotidiana pero una cosa así de fondo, de dejar de ser mexicanos, o algo en cuanto al folclore, a mi punto de ver, me parece que no” (Alejandro y Verónica Martínez, 22 de noviembre de 2020).

En lo que respecta a la presencia del idioma árabe en los tiempos y espacios de socialización contiguos a los tiempos y espacios propiamente litúrgicos, hemos detectado que los conversos locales se han asimilado a las dinámicas de interacción de una manera que les permita mantener un equilibrio con los ortodoxos sirio-libaneses. Ana Rosa comenta que, en este sentido, se siente muy cómoda: “A pesar de que son libaneses nos tienen respeto. Las personas mayores que si hablan entre ellas árabe, que sus hijos ya no, tienen el respeto de que cuando hablan árabe sólo sea entre ellos, y si no te explican, entonces no tenemos ningún problema con eso. Entendemos que son sus raíces y que entre ellos se sientan tan unidos” (Humberto y Ana Rosa Guadarrama, comunicación personal, 22 de noviembre de 2020). Con esta narrativa, se entresaca un elemento señalado por los especialistas reseñados en nuestro capítulo segundo, el cual consiste en establecer que la etnicidad de los ortodoxos por herencia en las diferentes jurisdicciones relocalizadas puede operar como un eficaz vehículo de autorreflexión, en tanto que pueden ya resistir o bien abrazar la idea de una diferenciación por medio de una “negociación” étnica religiosa (Slagle, 2011, p. 142; Kravchenko, 2018, pp. 58-60). Así pues, varios conversos con el tiempo no han llegado a desarrollar un gusto por la comida o la música tradicional árabes presentes en los convivios de las fiestas parroquiales, mientras que otros han

disfrutado claramente de estos aspectos de la arabicidad de los antioqueños, al punto de querer tomar clases del idioma -ya sea el dialecto sirio libanés o el árabe formal- o cocina libanesa, independientemente de la arabicidad propia de la experiencia litúrgica desarrollada, como ya vimos, a través de la música bizantina y el idioma árabe oficial.

No obstante, a lo largo de los años, algunos otros tantos conversos han manifestado el sentirse ajenos e incluso marginados en lo referente a las dinámicas de socialización. Y tocamos esta situación en este punto de nuestro análisis ya que es, precisamente, la etnicidad el primer elemento que desde su sentir se interpone en una auténtica cohesión para la experiencia plena de lo religioso. En varias conversaciones ciertos conversos o visitantes temporales llegaron a comentar que una característica muy propia de los árabes era la de conducirse de manera tribal, dado su historial migratorio. Pero esa observación sobre un “cerrarse a los externos” por medio de un comportamiento étnico de clan, ha visto decrecer su impacto ante otro rasgo que de los antioqueños sirio-libaneses se tiende a señalar como el más acentuado para el distanciamiento con los ajenos: el nicho social o posicionamiento socioeconómico.

Desde sus vivencias de varios años asistiendo a San Jorge, Alberto argumenta: “No me siento parte integral de la comunidad, o sea, siento que los libaneses pues nada más platican entre ellos, o sea, tienen sus lazos de parentesco, sus lazos de sociabilidad. Quizás también es una cuestión de clase social, o sea, finalmente ellos son de clase alta” (Alberto Pérez, comunicación personal, 14 de enero de 2021).

Es un hecho señalado por todos los especialistas sobre los flujos migratorios árabes a México que los descendientes de los migrantes levantinos que comenzaron a desarrollarse económicamente en el país como modestos comerciantes, llegaron a crear grandes emporios a partir de una red de relaciones, basada en lazos de apoyo y dependencia mutua. Además, son varios los nombres de sirio libaneses que se han conseguido dar visibilidad a la colonia en diversos espacios del acontecer nacional (Martínez Assad, 2008, p. 142; Ramírez 1994, pp. 190-191) Por ello, en términos generales la mayoría de las familias de la feligresía gozan desde una buena hasta una privilegiada posición socioeconómica, habiéndose mudado de la colonia Roma a zonas residenciales de la Ciudad y el Estado de México como el Pedregal de San Ángel, Tecamachalco, la Herradura, Santa Fe e Interlomas en tiempos más recientes.

Esta característica es reconocida y evaluada por los propios antioqueños de origen árabe, quienes lamentan que bien puede deberse al progresivo crecimiento socioeconómico que los

valores, tales como la modestia y la humildad, propios de una práctica cristiana estén cayendo en el olvido por una buena parte de los “paisanos”. Víctor describe con detalle este rasgo poco grato del *hayye* tomando como un punto de referencia en sus memorias un evento que se establece dentro del propio espacio litúrgico:

Yo en lo personal he sido de “ahí nos vemos” los sirios, los libaneses, los paisanos que decimos, ¡vaaaámonos! Tengo familia, familia, que me ve y se hace como que no me conoce, como que no me vio, que me ven en persona y evita el saludo. Razones: las desconozco, pero mejor digo pfff [...] Mi abuelito cuando murió fue de las pocas misas de cuerpo presente que ha habido en la catedral de san Jorge, y él le dieron la medalla de san Jorge [...] Y mi papá cuando tuvo unos apuros de dinero, pues tenía a mi hermano en el hospital y necesitaba cobrar su dinero, gente que le debía que eran también paisanos se hicieron los desentendidos [...] entonces mi papá decidió cortar todas las relaciones y a nosotros nos alejó de todos ellos. Pero si es gente difícil. Yo tengo el gusto de tratar a varios de ellos de cuando tenía el negocio. Es gente linda, pero me pasó esta semana. Yo fui con un primo a su negocio al centro esta semana. Llegó uno y mira como si fuéramos íntimos. Pero yo me lo he encontrado en la calle quince minutos antes de haber estado ahí y ni me saluda. Pero adentro “¿qué tal cómo estás?” Entonces, no sé por qué son así de volubles. En el club libanés te revisaban los zapatos, te revisaban el reloj, el cinturón a ver que marca [...] (Víctor y Adhelí Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

Por su parte, su esposa Adhelí enfatiza que este comportamiento ha venido con el paso de los años a ser una característica cada vez más acentuada de los antioqueños árabes, que incluso, al interior del propio espacio litúrgico, está provocando un desequilibrio y un alejamiento de la experiencia de común unión inherente a las celebración de los oficios:

Yo del lado de las mujeres, íbamos a los desayunos, íbamos a las despedidas de solteras [...] para las paisanas era un desfile de modas. Tu viste cuando vino el Patriarca Juan [...] y dices ¡a ver! Hay que tener un poquito de criterio de que no vienes a presumirle a alguien y menos a una investidura religiosa, o sea ¡por favor! Ellos están más allá de ese tipo de frivolidades. Entonces como que no entienden que la iglesia no es para eso. La iglesia es tu alimento espiritual no es para que le presumas a alguien de junto, porque al rato tú también vas a tener la pérdida de un ser querido y el único que te va a consolar es Dios (Víctor y Adhelí Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

Esta capacidad de autocrítica con la que los Achcar se expresan libremente sobre lo que, desde su visión como feligreses comprometidos y preocupados por el devenir de su comunidad religiosa, son situaciones que deben enmendarse a la luz de una vivencia madura de la fe de sus ancestros. Por consiguiente, todo este obnubilamiento de sus “paisanos” se interpreta como un mero aletargamiento del proceso de interiorización ocasionado circunstancialmente por factores

exógenos y circunstanciales de la historia y el contexto de la comunidad sirio libanesa en México, sin que seas intrínseco a las historias de fe y tradición antioqueñas. Por ello, Víctor quien es conocedor de esta distinción, prefiere bromear al estilo del humor mexicano en las charlas del café en el salón parroquial: “Como el chiste: entre un árabe y un judío ¿quién sale perdiendo? Pues el S.A.T.” (Víctor y Adhelí Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

Los lazos a partir de la frecuente convivencia que se han ido tejiendo tanto en los oficios litúrgicos como en el café en el salón y jardín parroquiales, donde se pueden contar chistes como el de Víctor, han generado una cercanía e incluso un trato con familiaridad sincera, como lo deja entrever Ana Rosa cuando muy segura afirma: “Y eso de la barrera económica yo creo que es un mito. Yo creo que son gente muy educada, nada creída, muy sencilla, muy humilde [...]” (Humberto Giles y Ana Rosa Guadarrama, comunicación personal, 22 de noviembre de 2020).

Resulta innegable el hecho de que los miembros de las diversas familias ortodoxas sirio libanesas llevan años de conocerse, tratarse y hasta de haber emparentado, aunque sea de palabra. A pesar de esta aparente impenetrabilidad muchos son los foráneos que han logrado sentir la calidez de una amistad nueva y genuina:

Jamás había conocido yo a gente de Siria, por ejemplo, o de Líbano, es gente muy cálida, es gente muy unida... siento que nos han abierto su comunidad a ellos...no todos, hay algunas personas pues muy particulares, muy cerradas quizá, pero los conversos creo que nos hemos identificado y entendido muy bien y, bajo el cobijo de los padres, es gente muy bonita y muy cálida. Ya sentimos que son parte de nuestra familia (Alejandro y Verónica Martínez, comunicación personal, 22 de noviembre de 2020).

#### **4.3.2 El hallazgo de lo divino en la correcta senda espiritual**

Muy posiblemente su localización en la geografía urbana de la Ciudad de México, ha hecho de la catedral de San Jorge un punto de referencia en la historia de las conversiones al cristianismo ortodoxo, no sólo al antioqueño, sino en lo que atañe a los procesos de exploración espiritual de las personas que han transitado por las diferentes iglesias orientales a lo largo de los años. A través de la abundante literatura tanto académica como de difusión que se ha producido sobre las zonas de la capital mexicana en la que los migrantes del Levante se fueron colando en diferentes etapas de sus historias, sabemos que la colonia Roma alberga templos donde dichas comunidades erigieron sus templos. De los miles de transeúntes que han pasado cerca del hospital “Dalinde”, yendo o viniendo de las estaciones del Metro o Metrobús “Chilpancingo”,

han sido muchos los que se han detenido a preguntar en la banqueta motivados por la curiosidad quizá por las doradas cúpulas rusas de la iglesia, si ese era un templo judío. Otros tantos han querido saber en qué horarios se abre la iglesia y si es posible entrar. Y otros tantos, se han entrado aventurado a ingresar en la primera oportunidad ya se sea la Liturgia dominical o algún otro servicio entre semana. En el caso de Susana, ella había vivido en la colonia Roma buena parte de su vida, describe como fue la primera vez que entró a San Jorge:

Esta iglesia yo ya la conocía. Una vez viviendo en la colonia Roma, me acuerdo que yo trabajé en la calle de Tuxpan, pero más adelante. Y entonces un día que salí del trabajo y pasaba yo de regreso a mi casa caminando [...] Siempre pasaba de regreso, pero la veía cerrada y la veía cerrada y volteaba a ver el edificio ¿no? Y vi como que era diferente [...] Hasta que un día que pasé pude entrar. Entonces, cuando entré, recorrí todo desde las puertas de madera, hasta que llegué casi al altar. Pero entonces empecé a ver los iconos. Entonces yo no tenía ni idea. Pero entonces empezaron a salir así como preguntas, ¿no? Y entonces, de repente, vi que uno, un padre, estaba ahí, se acercó. Y entonces como que caí en la cuenta de “¡No! esta iglesia no es, no es a la que tú asistes, no, no”. Y me acuerdo que me dije “no, patitas para que las quiero” [...] Y luego, en una ocasión, cuando mi hija estaba en primaria. Tenía una maestra del inglés y ella nos invitó a su boda religiosa. Y pues nos dio la dirección. Y entonces llegamos. Vi toda la ceremonia. Me encanto, tanto porque no fue lo que yo conocía ¿no?, no era una misa. (Susana Flores, comunicación personal, 14 de marzo de 2021)

Destaca entonces, desde un primer instante, el rol que el aparato ritual ejerce sobre la persona que descubre la Ortodoxia donde, desde luego, un espacio cultural de gran belleza viene a complementar la experiencia. En este sentido como ya mencionamos, la catedral de los Santos Apóstoles en el fraccionamiento “Bosque Real” se ha distinguido en los últimos años por ser un recinto arquitectónicamente original y por tener un conjunto iconográfico altamente llamativo. A diferencia de San Jorge, esta catedral se halla en un fraccionamiento a donde no es posible acceder en transporte público de manera fácil. La ya comentada fastuosidad del recinto lo ha colocado como el predilecto para la celebración de bodas y bautizos, las cuales forman parte de las narrativas de los conversos de esta iglesia. Ha sido en este tenor que Alex comparte las memorias de su primer contacto junto con su esposa Vero: “Nosotros nos acercamos a la iglesia ortodoxa por un bautizo al que fuimos invitados. Nos encantó la iconografía [...] el colorido, la música de las celebraciones, es algo que te engancha de inmediato y, pues bueno, de ser unos católicos romanos pasivos, nos hemos vuelto unas personas muy activas hablando de la religión” (Alejandro y Verónica Martínez, comunicación personal, 20 de noviembre de 2020).

Hemos aludido en el marco teórico que algo que viene a ser la piedra angular de las experiencias de conversión a partir de la inmersión en el aparato litúrgico es el contacto con las realidades trascendentes, la sensación de inmediatez con lo divino, lo cual puede -en no pocas ocasiones- darse no de manera sutil, sino que implican hitos disruptivos que conllevan a una radical transformación en la vida del creyente (Garma Navarro, 2018:103). Al respecto, Vero relata lo que aconteció después de su contacto con la Ortodoxia Antioquena en San Pedro y San Pablo:

Yo creo que Dios tiene una forma muy clara de hacer las cosas. En la misma semana posterior al bautizo sucedió un accidente muy fuerte que nos hizo buscar al padre Andrés y a partir de eso nuestro acercamiento y la explicación de lo que era la Iglesia Ortodoxa, la forma en que se maneja el camino a Dios, fue lo que nos hizo realmente reorientar, -porque estamos hablando de que somos católicos- pero reorientar nuestro acercamiento con Dios, yo creo que para mí fue un milagro y que esto, desafortunadamente para la familia de mi marido, tenía que suceder, pero fue una forma en la que nos acercaron a la iglesia (Alejandro y Verónica Martínez, comunicación personal, 22 de noviembre de 2020).

De las anteriores narrativas entendemos que, además de que la motivación para la conversión se fundamenta en el contacto y la experiencia en el contexto del aparato ritual y el espacio cultural, también se pone de manifiesto que el sistema de creencias original, continúa ejerciendo un rol de gran importancia para la aceptación del *corpus* dogmático de la Ortodoxia Antioquena. A diferencia de la conversión a otros sistemas religiosos donde el cambio implica un definitivo y radical rompimiento con el sistema doctrinal anterior, el creyente que descubre la Ortodoxia no considera -en principio- que haya transitado hacia la profesión del dogma ajeno de un sistema religioso diferente, sino que vive su conversión como un proceso de depuramiento y reorientación de su credo católico -sin lo romano-, como lo menciona también Humberto Giles: “Si acaso en cuestiones de la fe hubo como una reorientación hacia la fe que es correcta y ¿por qué correcta? Porque así está en las Sagradas Escrituras y en los libros que hemos estudiado” (Humberto Giles y Ana Rosa Guadarrama, comunicación personal, 22 de noviembre de 2020). Asimismo, Salim quien es un feligrés de origen árabe de la misma catedral que Humberto, entiende el discernimiento por el que pasan los conversos: “No es converso -así lo entiendo- porque al final del día si es alguien romano y se hace ortodoxo, pues cree en la Virgen de Guadalupe, cree en Jesús, cree en los Santos, cree en todo, ¿no? Entonces es más bien como que acepta algo que viene de hace dos mil años y no se quiere cambiar, es esa parte que los llama”

(Salim Afiune, comunicación personal, 4 de octubre de 2021). En este sentido, nos colocamos en la línea de los trabajos académicos que estudian las primeras etapas de las comunidades cristianas sirio libanesas en México, donde se afirma que la inserción del cristianismo oriental no se dio de manera disruptiva con respecto a la hegemonía católica (Hamuti, 2012, p. 91).

A lo largo de los años han transitado por periodos de visitas regulares a la liturgia y a otros oficios un significativo número de hombres de diferentes edades quienes, habiendo realizado estudios teológicos en el contexto de algún seminario o congregación católica romana, se acercaron a la Ortodoxia motivados principalmente por encontrar la posibilidad de acceder al ministerio sacerdotal sin necesidad del celibato. Considerablemente menor ha sido el número de interesados en la vida monástica, la cual en nuestro caso de estudio, su desarrollo se ha circunscrito al Monasterio de San Antonio el Grande.<sup>11</sup> Esta característica tan conocida de las iglesias orientales, la de poder optar por un sacerdocio casado o un sacerdocio célibe monástico, se sostiene en la perspectiva del buscador como algo válido, indudablemente, a partir de la sucesión apostólica genuina reconocida por la Iglesia romana, es decir, en el hecho de que las Iglesias Ortodoxas canónicas son Iglesias históricas que poseen un linaje sacerdotal auténtico transmitido desde la era apostólica, a diferencia de otras denominaciones cristianas donde sus ministros son hombres casados, pero que excluyen de su sistema de creencias el orden sacerdotal y, con éste, la sacralidad propia del ministerio (Slagle, 2011, p. 78). Desde luego, la influencia del catolicismo en el cambio religioso puede operar también hasta este punto de ser el criterio de referencia y comparación para evaluar si la Ortodoxia Antioquena posee una eficacia simbólica lo suficientemente “válida” para ejercer en ella el ministerio sacerdotal. Este es el caso del padre Elías quien actualmente celebra en la catedral de los Santos Apóstoles:

---

<sup>11</sup> Dado que en América Latina aún se carece de un instituto para la formación presencial de clero ortodoxo en lengua española, los clérigos y teólogos de las arquidiócesis antioqueñas latinoamericanas egresados del Instituto de San Juan de Damasco colaboran, desde el año 2010, en dos programas de formación a distancia que tal institución ha organizado a cargo del Dr. Daniel Auch, profesor de Antiguo y Nuevo Testamento: Cursos Bíblicos del Balamand y el Seminario Ortodoxo de Formación para Iberoamérica S.O.F.I.A. Se trata de programas con la misión de ofrecer una preparación básica a los líderes religiosos, catequistas, coordinadores juveniles y laicos al servicio de la Iglesia en las áreas principales de la teología: Biblia, dogmática, espiritualidad y liturgia. Las lecciones se imparten a través de la plataforma MOODLE. Se otorga un certificado a aquellas personas que hayan completado cada uno de los cursos y un diploma en interpretación a la Biblia a todos aquellos que hayan seguido la totalidad del programa y hayan aprobado una evaluación final llevada a cabo por la facultad de Teología. (*Cursos Bíblicos del Balamand*. (s. f.). Recuperado 25 de marzo de 2021, de <https://cursos-balamand.net/index.php/cbb>; *Seminario ortodoxo de formación para Iberoamérica*. (s. f.). Recuperado 25 de marzo de 2021, de <https://cursos-balamand.net/index.php/sofia>)

Yo estuve muy metido en la iglesia católica romana, yo fui seminarista ¿sí?, yo estuve un año en el seminario con los salesianos y el hecho de haber estudiado un poco más fue lo que me hizo entender la existencia de la Iglesia Ortodoxa [...] tengo todavía un amigo sacerdote que me comentó de la existencia de la Iglesia Ortodoxa, de la comunión o leve comunión que hay con ella [...] de que era permitido confesarse y comulgar y era válido para la Iglesia romana. Me llamó la atención ese tipo de argumento y me dijo que había padres que podían estar casados [...] al darme cuenta que sí había Iglesia Ortodoxa comencé a buscar en internet dónde estaba, quiénes eran y qué había (Rev. Pbro. Elías Carrillo, comunicación personal, 22 de noviembre de 2020).

Este mismo catolicismo romano tan determinante, como ya hemos visto a largo de este trabajo, para matizar ciertas prácticas de la Ortodoxia Antioquena, es el mismo que, a la par de seguir siendo el parámetro de referencia para legitimar la sacralidad y la eficacia simbólica ortodoxas, se encuentra paradójicamente perdiendo dicho elemento de su propia liturgia en el ámbito de la modernidad (Berger, 1975, p. 33). Como el caso de Alberto, esta narrativa ha sido una constante en muchos conversos que se lamentan por un catolicismo desacralizado (Berríos, 2014), por lo que a partir de la experiencia litúrgica se sienten acogidos y en comunicación con lo divino por medio de la riqueza sensorial del aparato litúrgico y del entramado simbólico de la Iglesia Ortodoxa:

Y algo que pues para nada se da en la misa católica del *Novus Ordo* en español, que pues, ya ahora, por lo general ya son con guitarritas, con cantos cada vez más, este, pues más, con todo respeto, pero más ridículos. A veces con mi familia, con algunos familiares he asistido a misas postconciliares, por decirlo así, pues parecen a veces cantos que para niños de kínder, y pues bueno, es en ese aspecto, que pues para nada yo encuentro una cercanía con Dios.(Alberto Pérez, comunicación personal, 14 de enero de 2021)

Cabe señalar que en las narrativas exploradas, podemos discernir la exteriorización del proceso dialéctico (Berger, 2006, p. 15; Berger & Luckmann 2015, pp. 34-35), donde la manifestación de un mundo interior se presenta por medio del hallazgo de un aparato ritual que es susceptible de ser descubierto y comprendido. Esto marca el inicio del proceso de la conversión. Dicha situación varía considerablemente entre las diferentes jurisdicciones ortodoxas.

La etapa que en la Iglesia de los primeros siglos antecedía a la administración de los sacramentos de iniciación (bautismo, crismación y eucaristía) se conoce como catecumenado.<sup>12</sup> Se trata propiamente de un periodo de instrucción doctrinal para que el aspirante o catecúmeno estuviese capacitado para ser admitido a la Iglesia por medio de los ritos mencionados. Con el paso de los siglos tanto en las Iglesias orientales como en las occidentales, cuando el bautismo de adultos dejó de ser común, la instrucción religiosa se transformó. Actualmente, cada jurisdicción ortodoxa de acuerdo al país en el que se ha relocalizado, determina que iglesias o denominaciones cristianas administran un bautismo válido, aunque la regla de acuerdo a los cánones generales es precisa: el bautismo celebrado por la Iglesias históricas (con sucesión apostólica) por medio de una fórmula trinitaria. No reconocer la validez del bautismo y otros sacramentos -como el del matrimonio- implicaría desdeñar el origen apostólico de estas iglesias y los esfuerzos del diálogo ecuménico. De esta manera, siendo la casi totalidad de aspirantes a la conversión de origen católico romano, la Iglesia Antioquena ha venido administrando para la conversión únicamente el sacramento de la crismación o confirmación.

Para poder acceder a este punto, el proceso de conversión no ha tenido un programa o estructura oficial a lo largo de los años. Cada converso ha llegado y se ha ido colocando, quizá por afinidades de personalidad, bajo la guía de alguno de los sacerdotes. El padre Mario quien, como hemos mencionado, es también un converso de origen evangélico, hace énfasis en la particularidad de cada caso de conversión:

En mi experiencia la conversión varía de persona a persona. Creo que todos están en un camino diferente en términos de conversión, ven cosas diferentes y experimentan cosas diferentes. Es como un diamante, una joya donde la gente lo mira y algunas personas ven diferentes colores, ya sabes. Verán ciertos azules o ciertos rojos y pensarán que la fe es así. Es diferente para cada persona. Idealmente, me gustaría catequizar a alguien durante seis meses y puede que no sea una catequesis formal, sino algo más informal que incluya discusiones. Me encuentro con ellos regularmente hablando con ellos incluso si no son catecúmenos todo el tiempo y me gustaría ver que vengan a la iglesia regularmente (Rev. Pbro. Mario Lara, comunicación personal, 14 de marzo de 2021).

---

<sup>12</sup> En la Tradición litúrgica de la Iglesia Ortodoxa, los sacramentos de iniciación cristiana referidos se administran en una sola ceremonia al infante, de manera que la persona una vez bautizado desde la primera infancia puede acceder a la Comunión, sin necesidad de realizar el proceso para la “Primera Comunión” practicada en el catolicismo romano. A este respecto, el Patriarcado de Antioquía en su contexto original, dado que desde ahí se ha dado un contacto e interacción cercanos con las otras iglesias históricas, ha provisto de la “Comunión celebrada” la cual tiene como objetivo homologar la práctica católica y funcionar como un rito de paso que marque la llegada del infante a la edad para poder discernir cuestiones ético-morales y recibir instrucción catequética. Tal práctica se ha tratado de implementar con algunos grupos de catequesis básica en ciertas etapas de la comunidad de México.

Por su parte, el padre Juan, quien también es un converso de origen, ha insistido en fomentar su profunda convicción de que la asistencia litúrgica, como conocimiento intuitivo y habitual, prevalecía sobre la lectura y el estudio como el canal más eficaz para aprender sobre la Iglesia, tanto para los cristianos conversos como para los ortodoxos de toda la vida. Varias veces hizo hincapié en que las personas desarrollan un instinto de actuación litúrgica y llegan a saber inconscientemente qué esperar de un momento a otro sin poseer necesariamente la capacidad de verbalizarlo. De ello nos da cuenta Susana cuando relata que:

Y a un domingo que entré, se acercó en ese entonces el padre Jesús. Pero también me recibió el padre Juan. Y ya pues que empezaba a ir, me dijo el padre Juan: “no, pues ven a la liturgia” y estuve como ¿qué será? yo creo que alrededor de unos cuatro meses como feligrés solamente viendo. Pues, tratando también de entender, porque ciertamente si tenía cosas similares, pero era diferente. No era lo que yo conocía. Ya cuando pasó ese tiempo, el padre Juan me dijo: “Intégrate al coro”. Pues ya me integré poco a poco comenzando a conocer el rito. O sea, ya no solamente ver como espectador sino ya a empezar a sentir ¿no? A vivir de cerca. Pues era de lo que se trataba de conocer lo que era realmente la Ortodoxia (Susana Flores, comunicación personal, 14 de marzo de 2021).

Este sentir, conocer y vivir a los que Susana hace alusión con una certeza notoria vienen a ejemplificar la interiorización de la experiencia religiosa por medio del lenguaje del universo litúrgico (Berger, 2006, p.31), lo cual, además, permite que la experiencia cultural se convierta en un proceso y en un hecho social dinámico (Gshcwandtner, 2019, p. xiii).

Una vez que según el criterio del sacerdote que haya llevado la formación del catecúmeno éste se encuentra preparado, se realiza la crismación.<sup>13</sup> Un elemento que en raras ocasiones es omitido es el otorgamiento de un nuevo nombre por parte del sacerdote al catecúmeno, a partir de llamarlo con él justo antes de la unción crismal: “El siervo (a) (nombre) de Dios es crismado con el sello del Espíritu Santo” Este nombre que por lo general es de algún santo ortodoxo,

---

<sup>13</sup> Este sacramento se ha administrado generalmente después de la liturgia dominical y cuando la feligresía ha dejado el templo para pasar al salón parroquial, quedando únicamente los feligreses a quienes el catecúmeno les haya participado de su crismación o bien los interesados en ver el oficio. Acompaña al catecúmeno algún feligrés que funja como su padrino o madrina. Se inicia la recepción del candidato en el nartex con una lectura que pregunte por parte del sacerdote cuyas respuestas confirmen el interés y los motivos del catecúmeno. De ahí avanzan hasta el *soleas* frente a la puerta central cuya cortina no se ha cerrado dejando ver el altar. El catecúmeno recita el credo y el sacerdote procede a ungir con el santo crisma los ojos, los labios, los oídos, la garganta, las palmas y los dorsos de las manos y las rodillas. A cada unción con el signo de la cruz el sacerdote dice: “El sello del don del Espíritu Santo” a lo que los presentes responden firmemente: “Sello”. Posteriormente el padrino o madrina entrega un cirio encendido al neófito como símbolo de la luz recién adquirida en tanto que el sacerdote toma una esponja y remueve el santo crisma recién aplicado. A veces se suele obsequiar un cruz o un icono al neófito, pero lo que no pueden faltar son las respectivas felicitaciones.

quien desde ese momento se convertirá en el patrono del neófito, puede haber sido escogido por el propio catecúmeno u otorgado por el presbítero que lo crisma. Con un cambio de nombre, la persona cambia también de identidad y con ello reinterpreta su vida entera y su visión del mundo (Berger, 2006, pp. 68-69). Asimismo, el nuevo nombre se usa generalmente sólo para el ámbito litúrgico en el momento de comulgar, tal como Susana lo refiere: “Mi nombre ortodoxo es Magdalena, que cuando estaba Toño en el coro me decía ‘Magdalini’ que es la pronunciación en griego, y ese es el nombre que yo le decía a los padres en el momento que pasaba a comulgar para que así me llamaran. Siempre me ha gustado mucho porque me recuerda lo que Dios ha hecho en mi vida” (Susana Flores, comunicación personal, 14 de marzo de 2021).

Pero el cambio de nombre viene acompañado también de otros rasgos. El proceso de conversión que culmina formalmente con la crismación implica -en no pocas ocasiones- que los conversos vayan mostrando un cambio de actitud transitando a una postura negativa, incluso, antes de la crismación, con respecto a las prácticas y el sistema de creencias del que provenían, generalmente del catolicismo. Basándose en lecturas de temas teológicamente cada vez más densos, comienzan a hacer hincapié en los errores doctrinales (el *Filioque*, la infalibilidad papal, la Inmaculada Concepción, el Purgatorio), de las prácticas litúrgicas (el uso de hostias, la desacralización y/o protestantización de la misa) y de la disciplina eclesiástica (la pérdida de credibilidad institucional, casos de pederastia clerical) de la Iglesia romana. En su progresiva interacción con los demás feligreses es común que además, no en pocas ocasiones, más que preguntar, comiencen a distinguirse en las conversaciones durante el café del salón parroquial, por las referencias a su creciente acervo de lecturas de autores o teólogos ortodoxos. Con ello, no son pocos los que con el paso de los años se caracterizaron por volverse meticulosos críticos litúrgicos y fieles observantes de las más pequeñas tradiciones ortodoxas (Slagle, 2011, p. 113). Varias conversas han sido las primeras en llegar con canastas de alimentos para ser bendecidos en la liturgia de Pascua con los respectivos huevos pintados por ellas mismas, además de distinguirse por el uso del velo para cubrir su cabeza durante los oficios. Asimismo, se han dado varios casos donde procuran adquirir iconos para su hogar que cumplan estrictamente con los cánones de la iconografía lejos de influencias occidentalizadoras, o portan en la muñeca siempre *kombosquinis* que no se parezcan a los rosarios católicos. En alguna ocasión un converso le comentó a otro después de la Liturgia: “Hermano, ¿por qué no te hincaste en el momento de la anáfora?” A lo cual respondió: “Porque es domingo y recuerda que no nos hincamos en domingo

por el gozo de la resurrección. Sólo si la Divina Liturgia se celebra entre semana nos hincamos.” Cabe agregar que en nuestro proceso de investigación, sobre este aspecto no hemos encontrado evidencias que demuestren que la congregación receptora conduzca a esta postura negativa de los conversos como lo mencionan las fuentes consultadas (Slagle, 2011, p. 13). Más aún, hemos visto en el apartado anterior que los antioquenos de origen sirio-libanés son dados a preferir colegios y universidades de inspiración cristiana, o bien emparentar con católicos o maronitas, por lo que el rechazo al catolicismo sería una actitud realmente inusual en ellos.

Por otro lado, el hecho de que la comunidad receptora no influya directamente en el converso con respecto a la postura de su credo de procedencia, no significa que ellos permanezcan indiferentes ante la presencia de los conversos. A pesar de que, como ya hemos visto en el apartado anterior, la etnicidad, la lengua y el nicho social del perfil de los feligreses sirio libaneses son aspectos que si no se alinean en torno a la experiencia litúrgica son susceptibles de convertirse en asimetrías, la impresión que los conversos provocan en los antioquenos árabes suele ser bastante grata. Al respecto, Wassim comenta sus impresiones en un viaje que hizo a una comunidad antioquena en Estados Unidos en donde pudo, con mayor detenimiento, observar las características más notorias de este perfil:

Y lo que me encuentro es que hay un veinticinco por ciento de libaneses, no sé si hasta estoy exagerando, y todos los demás son de otra cosa. Bueno, es muy notorio porque tienen un fenotipo que te das cuenta que no es paisano. ¿No? Hay negritos, por ejemplo. Lo digo con respeto, vaya, pero que seguramente vienen de alguna confesión evangélica alguna cosa protestante, ve tú a saber cual metodista o quién sabe qué son allá y que se han decidido convertirse a la Ortodoxia. Y cuando tú ves, por ejemplo, a alguien, un afroamericano que está en el oficio, en la de la Divina Liturgia, persignándose con el gesto que se persignan los ortodoxos y haciendo caravanas y cerrando los ojos y profundamente compenetrado, dices ¡qué envidia! ¿Cómo es posible que este señor haya logrado en diez minutos lo que no logré yo en cincuenta años? Pero es ese es ese tema de que las motivaciones para la conversión son muchísimo más fuertes que las herencias, ¿no? (Wassim Mobayed, comunicación personal, 24 de febrero de 2021)

Cuando traslada su observación al contexto local, Wassim señala que, ciertamente, hay una distancia entre ambos perfiles, aunque no una que no pueda ser acortada, desde su enfoque como ortodoxo de origen, mediante el interés de comprender aún mejor la experiencia religiosa del converso, e incluso aprender de ella:

Por ahí una de tus preguntas dice que si yo tengo relación o he convivido con algún convertido en realidad, los conozco de lejos y sobre todo los he visto en algunos clérigos los he tratado poco ¿eh? para no ser que prácticamente nada, pero de los fieles no

conozco a nadie. Sé que los hay porque los veo. A lo mejor porque noto que no, no son de la familia Atala o de la familia Aboumbrad. Así me doy cuenta. Pero no, no me he acercado. Eso es una falta de entre, de curiosidad y de ¿cómo se dice? De cortesía mía, lo mejor que yo debía decir. “Hombre, ¡qué gusto conocerte!, ¡qué bueno que estás integrado a mi comunidad! o a nuestra comunidad. ¡Me encanta! ¿Cómo te llamas? No, no, lo he hecho. Eso sería muy interesante hacerlo. No me ha tocado, pero en Estados Unidos sí [...] Es más, a mí me parece como más drástico, digamos, aquí se me hace como más fácil que alguien romano se haga ortodoxo a que un metodista se haga ortodoxo. Pienso que sé que es más fácil cuando lo veo allá, me llama más la atención, ¿eh? (Wassim Mobayed, comunicación personal, 24 de febrero de 2021).

No podemos pasar por alto que el factor de la socialización parroquial a partir de la asistencia a los oficios litúrgicos con los feligreses conversos ha tomado diferentes rumbos. Por un lado, para los feligreses sirio-libaneses como Wadded, quien es catequista y miembro del coro de los Santos Apóstoles y donde siempre colabora con la logística de los eventos, la presencia de conversos la percibe como algo muy positivo desde su propia vivencia espiritual: “Me llenan de una alegría inmensa. Yo siempre procuro estar cerca de ellos [...] yo quiero que los demás sientan el mismo amor por Cristo que yo siento” (Wadded Haddad, comunicación personal, 22 de noviembre de 2020).

¿Cuál es el origen de esta admiración o respeto que el antioqueno por herencia siente hacia los conversos? Desde lo que podemos dilucidar a través de las opiniones de Wassim y Wadded, es la fascinación que desde un primer momento el converso siente por las formas litúrgicas y la manera en que se entrega a su práctica, con un convencimiento de que lo que hace es lo único, lo auténtico, lo que eleva a la trascendencia y lo comunica con lo divino, encaminándose el perfil del converso a la realización del *homo adorans*, realizando con ello su humanidad, finalidad del culto ortodoxo (Schmemmann, 2004, p.118). Por ende, podremos inferir también con ello que, si la experiencia de los conversos se objetiviza plenamente en una práctica compartida en términos bergerianos (Berger, 2006, p. 31), podrá madurar por medio de su plena internalización que a su vez será susceptible de irse consolidando en el sentido de pertenencia a la parroquia, como lo analizaremos en breve.

Por su parte, Caty una feligresa que se ha distinguido por su activa participación en los asuntos parroquiales y que ha interactuado con ambos perfiles con una actitud fraternal, refiere que no han sido pocos los comentarios sobre situaciones desagradables compartidas entre los conversos que se sienten ofendidos por la actitud de menosprecio de los antioquenos árabes.

Dicho aspecto parece haber sido una constante desde hace mucho tiempo dentro de la convivencia parroquial: “Me gustaría estar muy equivocada pero tal vez es racismo o clasismo, porque el árabe es muy orgulloso de que, por trabajo, tiene lo que tiene. Entonces de repente si les fastidia que llegue alguien que los vea feo porque son ricos [...] en algunos casos. En otros, sencillamente nunca van pero dicen ‘esta es mi iglesia, ¿qué haces aquí [...]?’” (Caty Tamer, comunicación personal, 4 de octubre de 2020). Añade que alguna ocasión ella misma tuvo que mediar una situación tratando de ser empática con una conversa que comenzaba a hacer críticas fuertes hacia ciertos feligreses árabes:

Si esos árabes a los que tanto critican -que si tienen razones, porque tristemente muchos árabes son despreciativos con los mexicanos- al final del día, gracias a esos árabes que son odiosos, son lo que mantienen esta iglesia abierta, que tú cuando ibas pasando por esta calle no hubieras encontrado esta iglesia en la cual entrar y encontrar la bendita Ortodoxia, si estos cuates, que nos caen tan mal, no dieran aportaciones para que siga abierta y encontraras una banca vacía. (Caty Tamer, comunicación personal, 4 de octubre de 2020)

Esta narrativa junto con las del apartado interior, ponen de manifiesto que, a pesar de que el trato entre ambos perfiles fluye de manera bastante cordial, los aspectos susceptibles a desarrollarse como asimetrías se encuentran activos, pudiendo desenfocar la atención -en ciertas circunstancias- sobre la experiencia litúrgica y el buscar horizontes en común desde la misma, por parte de alguno de los dos perfiles.

El hallazgo de esa Ortodoxia y de su liturgia que ha cautivado a muchos conversos a lo largo de los años, ha significado para la mayoría una experiencia personal no entendida y no compartida con sus más allegados. Incluso, de parte de la familia puede darse en un principio una incompreensión con cierto dejo de molestia por los hábitos rituales que se van adquiriendo:

La reacción de mi familia en ese entonces, pues mi mamá, principalmente mi mamá, llegó a ir en varias ocasiones, tanto a la liturgia como también al convivio. Pero entonces ella una vez me dijo: “¡Ay! Pero ¿por qué?” dice “pero ¿por qué? vas a la iglesia pero ¿por qué no a nuestra iglesia? Así me dijo. Pero estaba molesta. Le dije “Pero es que no es, no se trata de ir a la iglesia. Se trata de perseguir a Dios, de estar con Dios.” [...] pero como que no entendía, porque no entendió, porque incluso, cuando alguna vez iba en plan de ver, íbamos bueno, ya ves que entramos y pues nos persignamos ante los íconos de la entrada y los besas, los veneramos. Y entonces también mamá me dijo: “¡Ay!, yo no sé para qué te persignas tanto.” Le digo: “pues para que se me quite el chamuco [...]” (Susana Flores, comunicación personal, 14 de marzo de 2021).

A pesar de esto, no son pocos los casos en que las parejas de los conversos, o alguno de sus familiares, paulatinamente comienzan asistir con ellos. Puede darse la conversión o no, aunque lo que se debe enfatizar es que la aceptación de la práctica de la nueva fe se da en función del reconocimiento de la sacralidad y de la eficacia simbólica de la Ortodoxia Antioquena. Asimismo, los matrimonios como Alex y Vero, y Humberto y Ana Rosa de San Pedro y San Pablo son un buen ejemplo de familias nucleares que han llegado a los templos antioqueños y han abrazado la Ortodoxia, situación que incluye a sus hijos, aunque la asistencia regular se da básicamente sólo por parte de ellos. Con este dato, cabe aquí hacer hincapié que, aunque en nuestro trabajo no estamos considerando los rangos generacionales a profundidad, las causas -que parecen compartir la prole de ciertas edades de ambos perfiles- para no asistir a los oficios religiosos las habremos de tener en consideración más adelante, para dar razón de ellas desde la desacralización e individualismo propios de la secularización y la modernidad. Así pues, entre los conversos que se integran a la comunidad antioqueña podemos percibir con claridad la categoría bergeriana de vocación socio-religiosa anatómica del “yo solitario” (Martín Huete, 2014, p. 219), tal como Alberto delimita ese tiempo y espacio para que se produzca ese encuentro personal con lo divino:

Sinceramente, yo como mi religiosidad es más individualista, o sea, bueno, a mí no me importa mucho si la iglesia está llena o si está vacía, ¿no? Bueno, de hecho prefiero que esté entre más vacía, mejor para mí, porque aparte de que te puedes sentar más adelante, cuando hay demasiada gente, pues hay mucho ruido [...] como que hay más mundanidad cuando hay más gente [...] a mí lo que me importa es ir con mi esposa. Pues el año pasado, al menos con mi hijo, lo que alcanzó a ir antes de la pandemia es, pues para nuestro propio encuentro con Dios ¿no? más que la comunidad, pues lo que me interesa es que mi esposa y yo y mi hijo pues tengamos esa esa comunicación con Dios. Obviamente mi hijo es un bebé, así es que pues con que se esté más o menos quieto está bien. Pero bueno, es más bien una cuestión de que nosotros ante todas estas experiencias, todos estos momentos que te hablé de la liturgia, pues tengamos esa vía directa hacia Dios ¿no? y eso, o sea, la verdad es que más que una experiencia comunitaria, y a lo mejor ahí es donde se difiere un poco del podríamos llamarle de este *habitus* ortodoxo que toma tan en cuenta la comunidad. Pero yo en mi experiencia, en mi vivencia, pues ha sido más esa experiencia individual. (Alberto Pérez, comunicación personal, 14 de enero de 2021)

Asimismo, los conversos que viven una experiencia religiosa compartida auténticamente en el contexto de una comunidad en la que se sienten acogidos, disfrutan justamente de esa integración e interacción que se sostienen en la operatividad orgánica propia del ámbito latinoamericano, aún lejano a la autonomía de la modernidad, la cual incluso puede ser valorada

de una manera comparativa con su previa experiencia en el catolicismo (Bastián, 1997, p. 171; Legorreta et al., 2010, p. 46):

Entendemos las diferencias, pero algo que vivimos domingo a domingo, es la unión que hay en la gente. La comunidad es muy fiel, no viene la gente a la iglesia no más por cumplir, viene porque realmente lo siente y esa es una diferencia importante con la [Iglesia] romana, donde sentimos que la gente va por cumplir, decir que el domingo fueron a misa, y aquí no, el convivio, la invitación al café posterior a la liturgia, una mucho a la gente y es algo que nos ha llamado la atención sobremanera. (Alejandro y Verónica Martínez, comunicación personal, 22 de noviembre de 2020)

Aunado a lo anterior, si la objetivación de la práctica litúrgica compartida del proceso dialéctico bergeriano no decanta en la cohesión comunitaria con lo que demostraría un grado de madurez resultado de una verdadera interiorización, como lo señalamos en líneas previas, el desequilibrio en la cohesión comunitaria se produce como una asimetría por parte de este perfil de feligrés, donde el carácter electivo de adscripción a la Ortodoxia Antioquena podría tender a volatilizarse, dado el débil respaldo del acompañamiento comunitario (Berger, 2016, pp. 78-79). Tal situación que es identificada por la literatura científica como un extremo de la subjetivación de la pertenencia religiosa que se va limitando al ámbito de lo privado pudiendo provocar la movilidad del feligrés (Garma Navarro, 2018, p. 99) que voluntariamente se desplaza a otra congregación donde pueda continuar buscando la satisfacción de su experiencia religiosa:

[...] lo que me llevó hace algunos años a estar un tiempo con los griegos, lo que me llevó también a veces a tener esta idea de regresar con los católicos tradicionalistas, ¿no?, porque eso hace, o sea, sinceramente es algo que no me hace como que sentir parte de la comunidad [...] La verdad es que tampoco he llegado a una amistad plena ¿no? Y tampoco creo que los mexicanos hayan tenido éxito en formar una comunidad consolidada porque pues también ha habido mucho cambio, ha habido mucha rotación, por decirlo así, de fieles mexicanos. O sea, son pocos realmente los fieles mexicanos que han permanecido (Alberto Pérez, comunicación personal, 14 de enero de 2021).

#### **4.4 Un solo cuerpo, una sola fe, un solo Pastor**

La realidad social nace de una construcción dialéctica continúa, a través del constante consenso de sus actores, por ello es que la interacción y cohesión representan un papel muy relevante en el proceso. Por un lado, en las relaciones interpersonales, en los individuos que buscan el consenso, y por otro, en la comunicación de las instituciones que fijan las pautas de la

convivencia y la participación, con lo que a su vez regulan la distribución social del conocimiento y el reforzamiento del consenso institucional de toda sociedad concreta.

#### 4.4.1 “Para que todos sean uno” (Jn 17:21)

Al finalizar el oficio de las Vísperas del Perdón, el domingo con el que inicia la Cuaresma, cada asistente pasa frente a otro realizando una *metania* según sus posibilidades físicas para agacharse, diciendo a quien tiene enfrente: “Perdóname hermano, porque soy pecador”, a lo cual cada uno responderá: “Dios es quien perdona” ambos se abrazan y/o besan repitiendo la operación. En los últimos dos años, las medidas sanitarias por la pandemia se antepusieron por sobre la rúbrica tradicional, aunque año con año la fila de feligreses postrándose y besándose unos a otros se vuelve un círculo al interior de la nave de los templos, con el propósito de que este esfuerzo penitencial para obtener el perdón de los pecados y las faltas otorgadas a través del prójimo a quien se ha ofendido, sea el recordatorio de que la relación con Dios se establece a través del otro.

A partir de ello, reconocemos que una característica del aparato litúrgico sobre el que la teología ortodoxa hace hincapié permanentemente es que la liturgia no es algo que se realice de manera privada e individual. El propio término significa “obra del pueblo” (Evdokimov, 1968, p. 190) por lo tanto, todo acto litúrgico es plural y debe ser vivido en su naturaleza comunitaria, de forma tal, que el propósito de la liturgia es ostensiblemente integrar a sus participantes en un solo cuerpo, articularlos en un totalidad que sea más profunda que una mera compilación de individuos. Esta ha sido una doctrina medular del sistema de creencias ortodoxo, por lo que la instrucción catequética conduce a ella indefectiblemente:

La palabra Eucaristía se refiere a la comunión mística con Dios y de los humanos, los unos con los otros. La Eucaristía nos hace Iglesia, nos une, ya que como dice San Pablo “aún siendo muchos somos un sólo cuerpo pues todos participamos de un solo pan.” Y en la Divina Liturgia de San Basilio decimos: “Y a todos nosotros que comulgamos de un mismo pan y de un mismo cáliz, únenos los unos con los otros en la comunión del Espíritu Santo.” Los sacerdotes antes de leer el Evangelio, piden el Espíritu santo para entender la Palabra de Dios, sólo la Iglesia junta, unida puede entenderla. No puedo explicarla a mi manera. En la Iglesia Ortodoxa no decimos “escuchar la Divina Liturgia” yo no escucho la Divina Liturgia sino que participo de ella. La Divina Liturgia nos hace Iglesia, esto es un motivo para todos nosotros después de la pandemia podamos ser fieles participantes en la Santa Comunión, siempre presentes en la Iglesia, pues tenemos el honor que Cristo nos hace, de ser participantes en su Cuerpo y en su Sangre (Rev. Pbro. José Sharbak, “Encuentro Pastoral”, 4 de febrero de 2021).

Desde estas directrices doctrinales, comprendemos que el lenguaje plural con el que los textos y las rúbricas litúrgicas están compuestos es significativo para acceder a una experiencia comunal. El fiel, por tanto, es estimulado a contemplarse a sí mismo como parte de una totalidad, aún cuando no todos se encuentren físicamente en el momento. Esta comunidad va más allá de los cuerpos presentes en el espacio cultural, extendiéndose a los santos representados en los iconos, a los difuntos conmemorados, a los ausentes por causas diversas como la enfermedad y, en general, a todos a aquéllos que han tenido una experiencia de adoración y un vínculo con lo divino por medio de esta tradición ritual (Gschwandtner, 2019:168).

Más aún, entre los feligreses ha sido común que surjan dudas sobre si es lícito o válido acceder a los sacramentos -particularmente al de la Eucaristía- en alguna otra iglesia, teniendo en mente, desde luego, a la católica romana dada la cercanía contextual, o incluso a la inversa, si los que son ajenos a la Ortodoxia son bienvenidos a comulgar. En este sentido se presentaron tales preguntas en las sesiones de instrucción religiosa, a las que Sayedna Ignacio respondió puntualmente argumentando que:

Uno cuando comulga no es un asunto personal, de devoción personal [...] Muchas veces decimos ‘hoy no me siento bien, no voy a comulgar’. No es un asunto personal, sino de pertenencia. Uno, en la comunión, pertenece a una comunidad, por eso debe siempre comulgar en el lugar donde es su comunidad, independientemente de que si hay iglesia católica o de otro rito. Hasta en la misma Iglesia Ortodoxa, por ejemplo cuando uno está en Líbano, en Beirut, no va a comulgar uno un día a la iglesia de San Miguel, al otro día en San Jorge, al otro día en San Nicolás, puede hacerlo, pero uno pertenece a una comunidad. Esta pertenencia no nos obliga sino, más bien, nos incita a participar con la comunidad en el mismo lugar, a conocerla por sus personas con los cuales estoy parado. Cuando uno está en un lugar donde no hay iglesia ortodoxa, nosotros tenemos la experiencia de mucha gente que hace viajes a Europa y no hay iglesia ortodoxa cercana, hacen viajes de dos tres horas para pertenecer a una parroquia ortodoxa, la buscan. Ahora, si no hay [...] si no hay, desde luego hay una mutua confesión de los sacramentos con las Iglesias apostólicas, ¿no? como la Iglesia Católica, Maronita, Armenia, Copta [...] pero uno de preferencia tiene que buscar a dónde pertenecer (S.E.R. Mons. Ignacio Samaán, “Encuentro Pastoral”, 28 de enero de 2021).

De esta narrativa, podemos entrever la interacción que existe entre la elaboración de la identidad, el sentido de pertenencia y la interiorización de la experiencia religiosa, de manera tal que en este mismo cariz la celebración de los diversos sacramentos debe llevarse a cabo desde una fe y una comprensión comunitaria. El acceso a los sacramentos es el marcador más claro de los límites de la comunidad de una congregación. El culto en la Iglesia Ortodoxa Antioquena en

México, a pesar de ser un culto público en el que cualquiera puede venir y presenciar las celebraciones, se debe pertenecer a la congregación para de manera óptima ser admitido a la comunión y con ella al resto de los sacramentos. El bautismo es justamente la inserción de la persona en una comunidad de la cual se formará parte y se compartirá la existencia hasta el momento de la muerte, a menos que uno mismo se aleje por voluntad propia. Pero incluso en la muerte se participa de una esperanza común de que la persona fallecida habrá de unirse a “la morada de los Santos”, en “el regazo de Abraham”, “connumerándose con los Justos” (*Eucologio*, 1969, p. 151) estados del ser a los cuales el alma del finado habrá de acceder por el acompañamiento de las oraciones de su comunidad. Por su parte, el sacramento de la confesión, del cual podría argumentarse su aparente dinámica de individualidad, en realidad también se realiza en un estado de introspección y vulnerabilidad, el cual es superado por saberse acompañado por los demás, ya que los pecados personales conciernen y afectan la salud espiritual de una comunidad, de manera que al ser absueltos de ellos habrá de producirse justamente la restauración de las relaciones interpersonales. Finalmente, el sacramento del matrimonio es en sí mismo una alusión a la pluralidad divina reflejada en la pareja, por ello se considera como el vehículo del amor que rebasa el estado pecaminoso de separación y asilamiento egocéntrico (Evdokimov, 1968, pp. 324-325; Gschwandtner, 2019, pp. 158-159).

La experiencia religiosa por medio del aparato ritual ortodoxo crea un espacio más allá de las limitaciones espaciales para la reunión de la asamblea de creyentes. A pesar de que algunas congregaciones no procuren una atmósfera de hospitalidad o parezcan hostiles al visitante de primera vez dado su perfil étnico o de nicho social, -y hemos visto que podría darse el caso en los templos de nuestro estudio- las estructuras mismas de la liturgia son estructuras de hospitalidad.

Bajo estas directrices emanadas de la naturaleza misma del aparato litúrgico, la realidad internalizada de comunicación o contacto con la trascendencia es objetivada cuando se llevan a cabo las prácticas propias de la tradición ritual, cuando se comienza a vivir de acuerdo con las normas, los usos y los estilos del sistema doctrinal, los antioquenos por herencia o por conversión, se irán identificando con los significados socialmente aceptados, siendo de este modo practicados por ellos, situación que da lugar a la operatividad de la primera forma de estructura de plausibilidad del enfoque de Berger (2015:202; 2016:67) donde la comunidad, la congregación a la que se pertenece, es el contexto social que provee de sentido a las

percepciones cognitivas o configurativas de la realidad, dando como resultado la consecuente socialización manifestada en cohesión e interacción. Y de hecho, los feligreses regulares y/o de tercera edad, como don Kamal y la señora Saide, así lo perciben; como una situación inherente que fluye de una manera natural siendo parte de la misma práctica religiosa:

Sin embargo, en México es algo que es más bonito porque aquí puedes estar en la misma banca con una persona a quien ves profundamente involucrada y esa persona quizá nunca le hemos visto en la vida o no hemos coincidido, pero notas ese involucramiento en la ceremonia que lo hace verdaderamente de corazón y además te sonríen, te ven con amabilidad, o sea, se vuelve un lazo siendo dos gentes diametralmente opuestas. Nos une el lazo de esa liturgia, de esa comunicación, de ese tipo de interacción con la gente que está acudiendo a la Divina Liturgia y la comunión que se da y la comunidad que se da (Kamal y Saide Abbud, comunicación personal, 27 de marzo de 2021).

Por tanto, podemos entender de nuestro análisis hasta este punto que ser un cristiano ortodoxo confeso ayuda a mantener la identidad como perteneciente a la comunidad congregacional, sin embargo, no es ni necesario ni suficiente desde lo establecido doctrinalmente por el propio sistema religioso, como lo evidenciamos en los primeros párrafos de este apartado. Lo que verdaderamente realiza la comunidad hasta su más elevada expresión, a la luz del sistema de creencias, es la realización de la Iglesia vivida como un cuerpo, sobre lo cual, la parte del beso de la paz antes de la recitación del “Credo”, donde el clero (y que en teoría todos los congregantes deberían secundarlos) se saludan diciendo: “Cristo está en medio de nosotros”, pone de manifiesto la unión entre ellos y con Cristo (Evdokimov, 1968, p. 153). La dimensión comunal se realiza no en la fusión de los individuos sino en el entramado de intersubjetividades que cohesionan en un entendimiento común decantado en la realización de una condición existencial.

Si bien es cierto que la práctica en los oficios litúrgicos implica la experiencia de la otredad, la cual además vehicula la sacralidad y la eficacia simbólica como lo leemos en la última narrativa, la comunidad ortodoxa antioquena no es una entidad que se haya venido hipostasiando, en otras palabras, no se puede identificar con la realización de algo; aunque en este sentido si podemos derivar de la teología -la cual vigila la dinámica histórico social-, un parámetro que nos auxilie a valorar el grado que de dicho entendimiento común han desarrollado los feligreses antioquenos: el contacto con la divinidad como clímax de la experiencia religiosa se alcanza por medio de la racionalidad, de la *koinonia* de la era apostólica, la cual funciona

como su principio de integración y pertenencia, como el lugar ontológico que es el cuerpo de Cristo. Así, la Iglesia, representada por la comunidad local se transforma en una “sociedad divinizada” (Evdokimov, 1968, p. 158).

Por tanto, ¿qué tan plenamente se está llegando a la plenitud de este entendimiento en el entramado intersubjetivo de los antioqueños de la Ciudad y el Estado de México? Para dar respuesta a este planteamiento, debemos escudriñar las narrativas de los feligreses de ambos templos, para ir develando si el hilo conductor del entramado intersubjetivo sobre la cohesión e interacción de esta *koinonia* local resulta lo suficientemente sólido desde el enfoque de la propia teología ortodoxa (Carrol, 2017, p. 9).

Vamos a partir de la experiencia de Sergio, un feligrés converso de tercera edad, quien auxilia colectando la ofrenda dominical en San Jorge y quien siempre se ha caracterizado por su plática amena y trato afable:

Bueno, para mí mi relación con Dios es que no necesariamente es una relación colectiva, ¿no? Hablando de la comunidad, tanto en la Divina Liturgia como en el cafecito que nos tomamos, hay una relación importante durante la Divina Liturgia que yo lo siento cuando todos estamos conectados. Así lo digo, en el mismo canal, todos con el mismo fervor, porque debo decirlo, hay gente que está en otro canal durante el momento de la liturgia, se nota, pero cuando de veras hay esa cohesión y esa comunión, la Divina Liturgia es mucho más fuerte y mi relación con la comunidad, pues es de amistad, de respeto [...] Pero siento que no hay esa cohesión, que es una comunidad, no una hermandad, una que se vuelve un ente solo, como me imagino que antes existía cuando me platicaban que había mucha gente que venía aquí a San Jorge, pero actualmente yo siento que no, no es que alguien esté en su canal, no lo atribuyo a la iglesia porque lo atribuyo más bien a los tiempos que todo mundo está en su mundo interior, independientemente ser religioso o no, pero está en él. Así digo yo de broma en el éter, si te escuchan, te hacen caso, pero están en otro canal y principalmente las nuevas generaciones (Sergio López, comunicación personal, 28 de Febrero, de 2021).

Aunque ciertamente se comparten sensaciones intensas y emocionalmente gratas particularmente en los momentos de mayor sensorialidad ritual, y en general el trato entre los parroquianos se percibe cordial en un atmósfera de tranquilidad, tal y como don Kamal y su esposa Saide lo han referido, el primer elemento que dilucidamos, con particular disonancia con respecto a la idea de una comunidad numerosa y de sólidos lazos familiares, son las ausencias. Si bien Sergio es un feligrés que lleva asistiendo varios años a San Jorge, conoce la historia de la parroquia de manera indirecta, refiriendo una época de una nutrida asistencia, la cual por medio de nuestra analítica labor etnográfica debemos señalar que, al menos en la última década, la

asistencia regular a ambos templos se ha visto mermada considerablemente, tomando como referencia las historias de un pasado que podemos situar en las décadas de los ochenta y noventa, como lo describe Adhelí:

Cuando llevábamos a nuestros hijos chiquitos, eran bebés, pero nosotros procuramos nunca dejar de ir a la iglesia ortodoxa. Íbamos con carriola, íbamos con mamilas, íbamos con lo que fuera pero procurábamos ir y crecieron y así lo procuramos hacer [...] ¡Qué tristeza! [...] antes en Semana Santa, Navidad, la iglesia llena con los niños chiquitos, que necesitábamos niños, para ciertos ritos es mejor haya niños, y no hay nadie, somos muy poca gente y mayor [...] Pero eso es lo que se ha perdido, desde que a Sayedna lo hicieron, en cierta medida lo vieron ya como una cuestión social era ya: “vamos a la comida de san Jorge”, no “vamos a la misa de san Jorge”. Te voy a ser sincera, antes, quince años atrás, eran más decentes. Iban todos a misa, se llenaba la iglesia. Ahora son bien cínicos, bien sinvergüenzas, no va nadie a misa y van todos al banquete. ¡Por favor! Estamos festejando a un santo, o sea es para haber ido a misa, y nada más les interesa la chorchita, el platicar, el convivir. Y son los mismos. Desgraciadamente nuestra comunidad en esas esferas son los mismos. Entonces esos mismos están transmitiendo pobremente a sus hijos lo mismo. Entonces tenemos esas generaciones de ausentismo (Víctor y Adhelí Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

Las ausencias por parte de los feligreses antioqueños sirio libaneses comenzó a ser cada vez más frecuente hacia la década de los noventa. Las razones para ello parecen haber obedecido a que las generaciones que en ese momento habían alcanzado la madurez y se iban graduando de las universidades comenzaron a acceder a posiciones laborales con mayor carga de trabajo y mejor remuneradas, o bien continuaron con las empresas familiares que habían logrado despuntar, en muchos casos, como crecientes emporios comerciales. El director del coro de San Jorge, con su experiencia de años de servicio lo describe así:

Es gente que oscila entre los treinta años y los cincuenta años de edad. Es algo con lo que yo me he topado en estos veintidós años cantando en las bodas. La mayoría de ellos me dicen que ya no vienen a la iglesia, punto número uno, por sus trabajos, ¿no? porque se dedican a “x” actividad y sus horarios, supuestamente ellos dicen que sus horarios les impiden venir mucho aquí a la iglesia [...] Pero me dicen que ya no pueden venir por cuestiones de logística, de tiempos, ¿no?, que bueno, que hasta cierto punto, pues se puede. Nos puede parecer un poco raro, ¿no? Porque se supone que los domingos, pues la mayoría de las personas descansan o descansamos [...] (José Fajardo, comunicación personal, 7 de marzo de 2021).

Estas situaciones referidas por la literatura especializada como un acelerado proceso de ascenso social de esta colonia árabe (Ramírez, 1994, p. 452), parece haber producido un paulatino relajamiento en las tradiciones religiosas lo cual, paralelamente, los conduciría a

querer elaborar un perfil más cosmopolita, proclive a buscar la realización de ideales de bienestar de acuerdo a los estándares que la civilización occidental capitalista introyecta por medio de su avasallador consumismo aspiracionista, tal y como lo remarca Rosa, quien es mexicana esposa de un antioqueño migrante: “Yo no veo mucha humildad en la comunidad libanesa, eso lo tienen, bueno, cero fuera de contexto” (Rosa Cervantes, comunicación personal, 28 de febrero de 2021).

Así pues, las bancas de la iglesia de la colonia Roma comenzarían a quedarse vacías domingo a domingo, exceptuando las grandes fiestas como Navidad, Teofanía y Semana Santa, donde justamente para la procesión del Domingo de Ramos, como se indica en una narrativa anterior, la participación de los niños, que a semejanza del relato evangélico donde los infantes aclaman: “Hosanna, bendito el que viene en el nombre del Señor” (Mt,21:9), algunas familias seguirían llevando a sus hijos pequeños. Cabe hacer hincapié que varias de estas familias eran de recién emigrados por lo que, como señala la tesis reseñada en el capítulo dos sobre las comunidades ortodoxas antioqueñas de Brasil, los oficios de Semana Santa tienen la particularidad de seguir congregando feligreses arabo parlantes que participen en el coro entonando los himnos para la procesión del epitafio de Cristo el Viernes Santo y para la Vigilia de Resurrección del Sábado de la Luz (Pitts, 2013, pp. 45-47).

Por otro parte, por medio de la narrativa de Caty que referimos a continuación, podemos señalar además una característica notable propia del proceso de relocalización de un sistema religioso; el pluralismo del contexto anfitrión a donde la Ortodoxia de sus abuelos de Siria se ha trasplantado modifica el “cómo” más que el “qué” de la práctica religiosa de una persona, por lo que, en este sentido, Caty viene a representar el perfil de “tercera generación” descrito por Berger (2016, p. 70), el cual tiende a respaldar una versión más conservadora y de práctica más celosa y observante de la religión que la de los abuelos:

Bueno, hoy por hoy soy la “mocha” de la familia, [risas] es decir, si me define porque soy la más asidua, porque soy la que conoce más servicios, incluso más de los que pudieron haber conocido mis abuelos. Yo no sé, pero no creo que mis abuelos hayan conocido ni las paráclisis, ni las grandes completas, ni las pequeñas completas, ni los maitines. Y sí, los conocían, no le avisaron a mis papás que existían. Yo hoy por hoy, dentro de la casa de mis padres, con mis hermanos, que son mayores, puedo mencionar cierto oficio y literal, se quedan callados porque no saben ni de qué estoy hablando o me dicen: “¿Vas a ir a misa? Rezas por nosotros” y yo nada más iba a ir a los *akatisthos* (Caty Tamer, comunicación personal, 4 de octubre de 2020).

De esta manera, descubrimos que con el paso del tiempo se ha venido determinando una vivencia cada vez más personal y lejana de una buena parte de la feligresía, manifestándose así con nitidez, en nuestro caso de estudio, los temas propios de la modernidad y la secularización y de los cuales debemos dar cuenta más detenidamente.

Como lo hemos abordado en el primer apartado de este capítulo, el movimiento de relocalización del Medio Oriente a México, debió implicar para la Iglesia Ortodoxa Antioquina un proceso de ajuste radical con respecto al modelo societal de origen para poder seguir siendo operativa, como sistema social, en el contexto receptor. Recordamos que Líbano a pesar de ser un estado que se declara moderno, en cuanto a que la religión oficialmente se circunscribe a la función de comunicación de ideas explícitamente religiosas (contacto con la trascendencia) (Luhmann, 2000, p. 77; Ornelas, 2016, p. 43), en realidad el modelo pre-moderno sigue permeando completamente la operatividad de los sistemas religiosos, al punto de seguir funcionando como identificadores identitarios y de pertenencia sectaria propios de la época otomana. Consecuentemente, la Ortodoxia Antioquina fuera de su contexto original ha perdido dicha fuerza de cohesión, por lo que los vínculos de pertenencia o *asabiya* doctrinal del perfil identitario se han disuelto en el contexto anfitrión donde ya no son operativos dado el mero sentido confesional con el que se ha limitado a funcionar en México (Haddad, 2020, p. 3). De ahí que, encontramos que la salida del bloque confesional por medio de matrimonios mixtos es una situación que, a diferencia de Líbano donde existe una vigilancia legislativa que se encarga de regular y de equilibrar estos casos<sup>14</sup>, en México ha devenido en un debilitamiento de la identidad y pertenencia comunitarias: “Yo creo que más de quinientos años todas nuestras familias se fueron casando entre ortodoxos, teniendo hijos ortodoxos, hasta que llegamos a América, en donde nuestras hijas rompieron esa tradición con matrimonios mixtos” (Kamal y Saide Aboud, comunicación personal, 27 de marzo de 2021).

En este sentido, hemos de señalar que quizá el desgaste más significativo que el proceso de relocalización ha implicado para la Ortodoxia Antioquina es la disminución de su población litúrgicamente activa, puesto que los vínculos familiares que la sustentaban han ido cesando

---

<sup>14</sup> “Todos los matrimonios en el Líbano son realizados por una autoridad religiosa y están registrados en la jurisdicción de nacimiento del marido. Los que deseen contraer matrimonio civil deben casarse fuera del país. En los casos de relaciones interreligiosas, cualquiera de los dos puede convertirse a la fe del otro con el propósito de contraer matrimonio” (*How to get married in lebanon*. (s. f.). The Spruce. Recuperado 6 de mayo de 2021, de <https://www.thespruce.com/how-to-get-married-in-lebanon-2303184>).

naturalmente dejando al descubierto una experiencia religiosa débil a nivel personal: “Ellos me dicen esto: ‘es que yo antes profesor venía mucho aquí a la iglesia. Ahora ya no vengo porque ya se murió mi papá, ya se murió mi mamá y la verdad, pues es que ya no, ya no hay esa tradición familiar.’ Ellos me dicen que se siguen sintiendo ortodoxos, que se siguen sintiendo cercanos a la Iglesia, obviamente cercanos a su tradición de antaño, desde los abuelos, bisabuelos y hasta tatarabuelos” (José Fajardo, comunicación personal, 7 de marzo de 2021).

Ante esta situación, y pese que las interrelaciones familiares permanecen sólidas y sin cambios o situaciones disruptivas, la sensación de lejanía por no compartir la práctica religiosa de manera regular provoca sentimientos de preocupación espiritual ante la falta de esa pertenencia y unión más allá de los lazos de consanguinidad, que sólo se vive en la celebración litúrgica por medio de su *koinonia*. La señora Saide lo expresa de una manera muy emotiva: “Es algo que nos ha costado trabajo porque yo a veces pienso: ¿En qué me equivoqué? ¿Qué me faltó? ¿Qué me faltó para inculcarles a ellas? Porque inculqué lo que yo tenía y me lo inculcaron, me lo tatuaron para mí y no fue difícil. Y no era obligación, ¿eh?” (Kamal y Saide Abbud, comunicación personal, 27 de marzo de 2021).

Indiscutiblemente, se ha normalizado una lejanía bastante acrecentada de los feligreses árabes que no acuden con regularidad a la liturgia dominical. Pero este distanciamiento no solamente es manifestado por la inasistencia, sino que en las ocasiones en las que esta se da, se expresa como un mero compromiso social y no como la exteriorización de la experiencia religiosa objetivada e interiorizada del proceso dialéctico bergeriano (Berger & Luckmann, 2015, pp. 34-35). Las liturgias en las que se celebra el *trisagion* ya sea por el reciente fallecimiento o por el aniversario luctuoso de algún miembro de alguna familia árabe han pasado a ser las ocasiones donde esta situación es percibida con mayor nitidez. La mirada y el sentir de los parroquianos regulares son receptivos ante esta “ausencia interior”, como lo expresa muy firmemente la señora Saide:

No es fácil, porque se ponen hablar y se voltean a ver al de atrás, al de enfrente. No están atentos a lo que el padre está diciendo ni a lo que tus sentimientos, que vas a decirle a Dios, porque en ese momento estás para decíselos a Dios y se distraen, y te distraen. No siento que van realmente con esa fe, la siento muy: “Voy a ir porque tengo que ir”. Yo voy a ir porque estoy convencida de que quiero ir, de qué quiero estar y de qué quiero rezar y pedir y todo lo que tengo adentro de mi corazón. Y si te distraen porque se divaga. Y no, no es correcto, pero existe (Kamal y Saide Abbud, comunicación personal, 27 de marzo de 2021).

Pero así como la ausencia y la falta de atención hacia la experiencia religiosa por parte de sus “paisanos” es un pesar para los antioqueños sirio libaneses, para los conversos que se esmeran en involucrarse en los detalles del universo simbólico litúrgico, tal actitud y conducta demeritan la intersubjetividad colectiva:

También yo creo que los libaneses cuando van, van más bien para quedar bien, para acrecentar sus lazos sociales, lo cual es válido hasta cierto punto. Pero creo que la iglesia, el templo, pues no es el lugar para eso, para eso tienen sus clubes, para eso tienen sus reuniones sociales y pues bueno, obviamente a veces cuando van a la iglesia está llena de libaneses y hacen Semana Santa, o cuando fallece un miembro de la comunidad pues se vuelve más el saludo, el besito y todo esto y pues ya, en realidad ,se le quita la sacralidad a la liturgia ¿no?(Alberto Pérez, comunicación personal, 14 de enero de 2021).

Si miramos a la síntesis histórica del capítulo introductorio, lo que ciertamente hizo posible la edificación de la catedral de san Jorge en la colonia Roma como el primer templo ortodoxo del país fue la colaboración y aportación económica de las nacientes organizaciones, las cuales son organismos que tiene la posibilidad de vincular a sus miembros con el entorno social actuando en nombre de la institución, dimensión que analizaremos más adelante. En este sentido, a la par de la institución, su misión es la de regular un praxis piadosa hasta que dicha conducta se hace algo habitual (Beger, 2016, p. 74).

Los organismos de la Iglesia Antioqueña presentan claros indicios de agotamiento en los objetivos propios de su naturaleza, dado la desconexión con la experiencia litúrgica, la cual, es la portadora en primer plano de las directrices doctrinales y de una postura ante la realidad. Esta situación es referida por don Kamal de manera general:

Si yo lo que siento es que les falta cohesión a estas sociedades, desafortunadamente traen una tendencia ya muy antigua, porque nosotros pertenecemos a todas desde la J.O.M., la Mutualista, el Consejo [...] Hay algo que es de admirar de todos los participantes. Están muy convencidos de su fe y de su ortodoxia, pero no la conocen... Es decir, tienen que saber por qué son ortodoxos [...] Aparentemente lo que sucede es que piensan que estas sociedades o asociaciones están dedicadas exclusivamente a actos de tipo social: “Voy a hacer una comida, voy a hacer una fiesta” y no es lo importante [...] (Kamal y Saide Abbud, 27 de marzo de 2021).<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> La Sociedad Mutualista Ortodoxa fue fundada en 1934 con la idea de ayudar a las familias ortodoxas en difícil situación económica y otras necesidades materiales. También realiza la función de administrar los bienes de la Iglesia, siendo la única de las sociedades ortodoxas que cuenta con personalidad jurídica y con autorización por parte de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público para recibir donativos deducibles de impuestos sobre la renta en México y en el extranjero. (*Sociedad mutualista ortodoxa de México*. (s. f.). Recuperado 25 de marzo de 2021, de <http://www.centrolibanes.org.mx/index.php/sociedad-mutualista-ortodoxa-de-mexico>)

La Juventud Ortodoxa de México (J.O.M.), es una asociación que nació el 29 de enero de 1949, inspirada en el “Movimiento de la Juventud Ortodoxa de Líbano”, tenía por objetivo promover la unión familiar y los valores cristianos ortodoxos entre los jóvenes por medio de convivencias, eventos sociales, culturales y, desde luego, la enseñanza de la doctrina.<sup>16</sup> Hacia finales de la década de los noventa, la mesa directiva procuraba hacer reuniones semanales en casas particulares para tratar temas de instrucción religiosa, las cuales estuvieron a cargo de Sayedna Ignacio en su etapa como rector de San Jorge y del Archimandrita Fadi Rabbat con el mismo cargo, posteriormente. La asistencia oscilaba entre doce a quince personas. Por otra parte, los eventos como la fiesta de *Halloween* o la tradicional posada siempre contaron con bastante concurrencia. Así, sobre su interacción con la J.O.M., Badir, un joven de veintiséis años quien es hijo de Víctor y Adhelfí y quien no se considera un feligrés de asistencia regular, pero que no tiene mayor inconveniente en acompañar en algunas ocasiones a sus papás a la iglesia, comparte lo siguiente:

No tengo mucho contacto con la J.O.M., parte de ellos son mis primos y si tengo amigos y conocidos que están dentro de. Probablemente si tenga como cierto sentido para algunas personas ir a la J.O.M., yo siento que es un grupo *sociabilité* [hace signos de comillas con los dedos] muy bonito y es muy válido en el aspecto religioso. Para mí la J.O.M. es un grupo social de personas, en su mayoría libanesas, pero hasta cierto punto con cierto posicionamiento social o socioeconómico inclusive (Badir Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

Por su parte, las Damas Ortodoxas de San Jorge es una agrupación fundada en 1947 cuya primera presidenta fue la señora Juana Aboumrad. Sus primeras tareas consistieron en hacerse cargo del mantenimiento de la iglesia y gastos de los sacerdotes. Posteriormente se dedicaron a la labor asistencial de personas de escasos recursos. Hasta la fecha son las encargadas de organizar las actividades dentro de la comunidad ortodoxa para preservar las tradiciones tanto árabes como mexicanas. (*Damas ortodoxas de San Jorge*. (s. f.). Recuperado 25 de marzo de 2021, de <http://www.centrolibanes.org.mx/index.php/damas-ortodoxas-de-san-jorge>) Sobre esta

---

<sup>16</sup> El Movimiento de la Juventud Ortodoxa (*Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe*, MJO) fue un movimiento de renovación eclesial fundado por el Metropolitano de la Arquidiócesis de Monte Líbano, George Khodr, en 1942 cuando aún era laico. Se ha desarrollado en varias áreas como: el resurgimiento del monasticismo, la fundación de grupos de estudio bíblico, revitalización de la vida parroquial y la combinación de actividades sociales y religiosas. Ha sido medular en la acción pastoral del patriarcado antioqueno. (Samn! (2012, marzo 13). Notes on arab orthodoxy: Met. Georges Khodr on the principles of the orthodox youth movement(ii). *Notes on Arab Orthodoxy*. [http://araborthodoxy.blogspot.com/2012/03/met-georges-khodr-on-principles-of\\_13.html](http://araborthodoxy.blogspot.com/2012/03/met-georges-khodr-on-principles-of_13.html))

organización, Adhelí afirma contundentemente que su labor carece del compromiso y convencimiento que sólo proporciona la fe madura de una genuina experiencia espiritual:

Yo lo veo con las Damas Ortodoxas, creo que no “les cae el veinte” de la magnitud del impacto que tendría su labor si fueran de veras mujeres más centradas espiritualmente. Porque yo no digo que no hagan labores, porque si han hecho labores y tareas con no sé qué tipo de beneficencia, pero también hay que entender algo: lo empiezas por tu casa, y ¿cómo es posible que hagas tanto bien, o nada más lo estás haciendo para -tristemente- nada más para salir en fotos en la revista, que salió en la reunión, en la donación y eso, cuando tu espiritualidad está en una pobreza extrema? ¿Y tu familia?, o sea, yo creo que esa es la parte de ejemplo. Si nosotros vemos esos ejemplos de mamás con hijos jóvenes en la iglesia, claro que van a empezar a venir [...] Antes las Damas Ortodoxas estaban más presentes. Ahorita yo en la iglesia de san Jorge, le dije al padre, debería haber una comitiva de damas de las que si estamos, yo me anoto, pónganme a hacer lo que quieran, yo apoyo, yo ayudo, yo voy. ¿De qué nos sirve tener unas Damas Ortodoxas en donde nunca las ves, en donde no saben las necesidades de nuestra iglesia? porque tenemos muchas necesidades, podemos tener muchas cosas por atraer a la juventud [...] pero tenemos a esas Damas Ortodoxas lejanas intocables, por eso la gente dejó de ir, porque era ver “pura pantalla” (Víctor y Adhelí Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

La situación que hemos descrito hasta este punto y que, indudablemente, ha trastocado las dinámicas de cohesión e interacción comunitarias desde la óptica doctrinal, puede ser considerada como una expresión de la secularización de la consciencia, la cual se manifiesta como una “creencia débil” que implica al debilitamiento de la exteriorización religiosa (Legorreta, 2003, p. 65-71), pero que no necesariamente al sentido de pertenencia, aunque en la dinámica bergeriana la objetivación e interiorización religiosas hayan decrecido. Por lo tanto, dados los datos recolectados, habremos de interpretar esta situación en términos teóricos de Berger como casos de vocación socio-religiosa dogmática, donde los feligreses viven con un sentido de pertenencia a su comunidad de origen, aunque dicho espacio se haya convertido en un lugar poco atractivo (Martí Huete, 2014, p. 19).

Más aún, los efectos de la secularización se han detectado en primera instancia -desde la narrativa de los feligreses poco regulares- como la estrepitosa desconexión con la vivencia de lo sagrado y el consecuente desgaste de la eficacia simbólica lo cual, en el mejor de los casos, no implica una pérdida de los valores implícitamente resguardados por la experiencia litúrgica:

Los ritos como tal yo los trato con respeto, por lo que implica el rito, por la tradición que lleva. En cierta forma el rito tiene mucha razón en el significado de trascendencia que tiene [...] Veo que es muy para respetarlo, pero nada más. Porque si lleva mucha parte de trascendencia, mucha historia, muchos conceptos [...] pero siento

que ya se está quedando un poco atrás en la forma en la que quieren enseñarte las cosas a como el mundo funciona hoy en día. Por ejemplo, mucho del rito va como, ¿cómo decirlo? como chapado a la antigua [...] Hay muchas cosas que son tradicionalistas, hay otras cosas que si quieren hacerlas un poco más modernas pero, a final de cuentas, yo pienso que el rito si deber ser hasta cierto punto tradicionalista pero ajustándose a como se viven las cosas hoy en día [...] Yo creo si tienen un significado, pero por ejemplo en el consagrar y que mágicamente está Jesús ahí, y que nada más en el pan y el vino y que no lo puedes conseguir de otra forma, yo creo que también está en parte de mis actos y puedo vivir a Jesucristo a través de mis actos, a través de mi actuar y a través de mi pensar [...] va a estar en donde tu tengas tu fe puesta en eso (Badir Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

En un segundo plano, podemos detectar un latente desencantamiento del mundo –en el sentido weberiano– donde se prefiere la posibilidad de una religión más existencial y más comprometida con las necesidades espirituales inmediatas, desarrollando esquemas de pensamiento con la acentuada tendencia a interpretar la existencia desde una visión no religiosa de la realidad (Legorreta, 2003, p.64):

Yo siento que se está perdiendo parte de la integridad de la persona [...] Muchas cosas de eso te lo enseña la religión, o sea te da como cierto sustento la religión de que una persona es un ente fugaz dentro del tiempo, que tiene un inicio y un fin, vida y muerte. Y tus actos de en medio deberían de marcar que tanto valor podrías llegar a tener [...] que también obras en tu vida, y llegas al cielo ¿no? Que tan mal obras en tu vida, llegas al infierno. Yo creo que tan bien obras es el valor que te dan los ojos de las personas porque podrás no tener mucho dinero, pero mis obras o lo que yo hago tienen cierto impacto en otras personas, y por tener un impacto positivo en las otras personas, yo debería tener como persona un poco más de valor y saber que tengo cierto crecimiento personal. Yo soy de las personas que se vincula de acuerdo a cómo obras. Si obro bien lo hago, no por amor a mí mismo, sino por amor al prójimo. Como en la escuela que me enseñaron que Dios está en medio de cada acción que tienes, que es la enseñanza que me dejó estar en una escuela católica, más estar en la Iglesia Ortodoxa desde chiquito [...] yo creo que la parte en que se manifiesta Dios es mediante mis acciones. [Los ritos] los posicionaría después de mis actos a los demás, porque en la educación religiosa que he tenido tenemos los diez mandamientos, “no robarás”, “no matarás”, “amarás a tu padre y a tu madre”, “amarás al prójimo”, todo eso te enseña como debes vivir tu vida y yo lo veo [más bien] cómo sentirme tranquilo conmigo mismo (Badir Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

Por otra parte, debemos adentrarnos un poco más en lo que sucede en el proceso dialéctico de los creyentes con respecto a aplicar y resguardar el sentido de comunidad. Así pues, hemos visto que la liturgia se funda y supone siempre una interacción entre presentes reportando un excedente de socialidad, es decir, el ritual socializa proporcionando de manera inmediata un

sentido religioso compartido (Berger, 2015, p. 202; 2016, p. 67). Sin embargo, en nuestra exploración empírica encontramos una característica adicional de esta socialización desde la experiencia litúrgica compartida y que podemos considerar determinante para completar la valoración sobre la comunidad como estructura de plausibilidad.

La teoría luhmaniana por medio de la cual hemos descrito las características medulares del cristianismo ortodoxo antioqueno como sistema religioso en su contexto de origen, nos dice que el despliegue de la función social de la religión provoca que los sistemas religiosos se desprendan de su mecanismo ritual original, en el sentido de desvincular al creyente de la situación interactiva inmediata por medio de la fijación de fórmulas doctrinales, que dan en primer lugar al creyente, un sentido de práctica recta y auténtica sin necesidad de pasar por la consecuente interacción: “sí me siento como un feligrés, pero más que nada por el contacto que yo tengo hacia Dios, que está ahí presente Dios, y pues bueno, se refiere un poco a está esta religiosidad individual, pero también la veo como individual porque no me siento parte integral de la comunidad” (Alberto Pérez, comunicación personal, 14 de enero de 2021).

Este proceso de dogmatización permanece activo en las religiones que como la Ortodoxia Antioquena, han alcanzado profundidad y desarrollo extremos (Luhmann, 2009, p.100). Dicha generalización religiosa ciñe la experiencia religiosa a una “estricta acción sacramental” (Ornelas, 2016, p. 52), la cual circunscribe la interacción comunitaria con los feligreses que se consideren genuinos practicantes desde la óptica de los asistentes regulares a los oficios litúrgicos, y así lo expresa Roberto, uno de los más comprometidos en las actividades parroquiales de San Jorge: “La comunidad para mí es solamente los fieles los cuales acuden cotidianamente a la iglesia, los esporádicos o los que se sientan parte de la comunidad solamente por ser bautizados para mí no representan parte de la comunidad [...] [la experiencia] es personal porque tú tienes que tener un encuentro con Cristo para el que no necesitas a la comunidad, y debes sentirlo en el interior no puedes sentirlo en el exterior” (Roberto Nahum, comunicación personal, 7 de marzo de 2021).

Desde esta perspectiva, la cohesión comunitaria dada por la experiencia religiosa se va a ver restringida entre aquéllos que sean feligreses habituales, produciendo un sentido natural de cercanía y comodidad para la interacción en el espacio litúrgico, generadas por la costumbre y la familiaridad; pero sobre todo, es posible comprobar que los aspectos fenomenológicos de la liturgia tales como la espacialidad y la corporalidad, en el sentido de percibir y sentir a los

participantes en su interacción en el universo litúrgico por medio de una dinámica de acciones y movimientos (Gschwandtner, 2019, pp. 73-75,168) sólo se realiza cuando se ha desarrollado esa cercanía con los otros:

A mí me fascina que seamos poquitos [risa suave] porque todos nos tratamos con mucho respeto. Mira, antes había la señora que no podía caminar, entonces ya era de ley, que la ayudaba a subir. Ahorita llegó la esposa de un padre que mi esposo quiere muchísimo. Apenas nos reconocimos. Luego, ¿cómo se llama el hijo de la señora -que la quise muchísimo- me pasa mi hojita, [el boletín dominical] ya sabes, ya que la leí, se la paso al que siempre llega tarde, que se sienta hasta adelante, que hace la colecta [...]? (Rosa Cervantes, comunicación personal, 28 de febrero de 2021)

Finalmente, también tuvimos la oportunidad de encontrar narrativas, que además de que confirmar lo expuesto y analizado hasta ahora sobre el desarrollo de la dimensión comunitaria como estructura de plausibilidad, aún sabiendo que esta no se encuentra en su mejor momento, reflexionan con esperanza propositiva y asertiva hacia un cambio orientado desde y hacia la experiencia litúrgica:

Tener una iglesia llena es poder tener personas afines a ti. Es para tener una comunidad en donde varias personas vayan por el mismo fin, que es un tema de un tema espiritual, un tema de amor a Dios, un tema de interioridad [...] Así como puedes llegar y saludar y ver algunas personas y caras conocidas que te darán gusto y que aparte es muy importante en la Iglesia Ortodoxa, porque posterior a la misa se busca el que convivan. Que se conozcan las familias. Que se conozcan los hijos. Que se conozcan las diferentes y nuevas generaciones. Más porque ya no están en el país de origen, sino es ahora un poco más complicado. Creo que también es súper importante darle el respeto y el tiempo a lo que vamos. Que sea un tema de estar también con Dios. Es un tema estar en comunicación, en un tema espiritual, donde sí se requiere estar siguiendo los rezos, siguiendo los ritos, siguiendo las partes de la misa. Pero creo que también es muy importante, como la introspección en el momento que debe de ser el momento que tienes que estar y sin generar una distracción. Porque también puede llegar a ser muy fácil esta distracción de voltear a ver a las personas para ver cómo van [...] también darle el momento a cada cosa (Eduardo Atala, comunicación personal, 25 de enero de 2021).

#### **4.4.2 Sacerdotes de la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica**

Las instituciones más importantes de cualquier sociedad son aquéllas que existen para satisfacer las necesidades inherentes a la naturaleza humana. La religión como sistema diferenciado se encarga de expresar el sentido de los acontecimientos del mundo, ser la proveedora de directrices para la búsqueda hacia la trascendencia y la orientación moral. En este cariz, las jerarquías institucionalizadas de un sistema religioso deben de proveer de una

seguridad inquebrantable a la psique sobre el devenir existencial individual y colectivo con lo sagrado de trasfondo (Luhmann, 2000, p.77).

Durante la Divina Liturgia, después de la lectura del evangelio, se inicia propiamente la liturgia de los fieles, sección que ya hemos descrito como la parte climática del rito donde tendrá lugar el ofertorio eucarístico. Para ello se retira el evangelario del centro del altar y se extenderá en su lugar el *antimensio*. Se trata de una pieza de tela rectangular que tiene el icono de la sepultura de Cristo o el descendimiento de la cruz, una escena franqueada en las esquinas por los cuatro evangelistas. En el interior se deben colocar reliquias de un santo mártir, dado que en la época de las persecuciones, la ofrenda eucarística se realizaba sobre la tumba de los mártires cuyo sacrificio los unía al único sacrificio universal realizado por Cristo. El que hace la consagración del *antimensio* es el obispo o del arzobispo de una iglesia local, cuando este es elegido para ocupar la cátedra de tal jurisdicción.

*Antimensio* es una palabra griega que quiere decir “en lugar de la mesa” haciendo referencia al altar, ya que en lugares donde no hay iglesia el sacerdote ortodoxo puede llevar el antimensio con él para celebrar la liturgia sobre el mismo, en virtud de que la sacralidad la dan las reliquias y tiene la firma del obispo que es la autorización del obispo para celebrar la Divina Liturgia [...] Cuando el sacerdote desdobra el *antimensio* y lo extiende sobre el altar y lo besa allí donde está la firma del obispo, el altar ya está consumado y preparado para celebrar la ofrenda eucarística. Es muy bonito que tiene la firma del obispo porque es símbolo de la obediencia hacia él, pero por medio de él hacia Cristo” (Rev. Pbro. José Sharbak, “Encuentro Pastoral”, 4 de febrero de 2021).

A partir del simbolismo de las prescripciones que determinan la función de la firma del obispo en la pieza de tela sobre la que ocurre la operación de mayor solemnidad de todo el aparato litúrgico ortodoxo, descubrimos la intrínseca conexión en la misión y responsabilidad de la jerarquía con respecto a ser dispensadores de la misma, así como el hecho de que la legitimidad de su labor deviene directamente de la conexión con las realidades superiores, las últimas formas de comprender al cosmos, expresadas por la propia divinidad, al margen del inmanentismo de una delegación netamente humana (Berger, 2006, p. 62).

Por esta razón, la teología ortodoxa insiste en el origen divino del sacerdocio, al cual coloca “fuera del mundo”, del mero hecho social, para explicarlo como un ministerio carismático en el mundo y para el mundo. Un sacerdote en cualquiera de sus tres órdenes, episcopado, presbiterado o diaconado, lo es únicamente por participación del sacerdocio universal de Cristo quien es el único y verdadero sacerdote en el sentido de ser el único “Ungido” de la especie

humana para vincular lo humano con lo divino, por lo que incluso el cristiano común, iniciado por vía sacramental participa del mismo (Evdokimov, 1968, pp. 177-179).

Aunado a esto, el aspecto histórico de la Iglesia Ortodoxa Antioquina se fundamenta directamente sobre el carácter de su apostolicidad o sucesión apostólica, que más que hacer referencia a un punto de partida netamente histórico, es decir, el ser edificada y organizada por los propios apóstoles Pedro y Pablo en la ciudad de Antioquía, la sucesión designa un germen transhistórico resguardado y transferido por los apóstoles, que constituye una marca y un sello de identidad genuina comunicada a la jerarquía ortodoxa antioquina de manera ininterrumpida, y que continuará así hasta el final de los tiempos. Fue justamente uno de los Padres de la era apostólica, San Ignacio de Antioquía, quien reflexionó sobre el carácter simbólico del primer y más importante grado del sacerdocio cristiano, el episcopado, acerca de su rol en un marco institucional, de asegurar la autenticidad y la unidad de la naciente Iglesia. Por ello, el clero antioquino local continúa enseñando sobre esta tarea, siendo un momento oportuno la festividad del santo mártir, quien es patrono de Su Eminencia Ignacio. En la sesión de instrucción más cercana a la fecha, el padre Andrés inició con una reflexión al respecto: “San Ignacio dijo en una de sus epístolas: ‘donde aparezca el obispo ahí está la comunión, como donde está Jesucristo ahí está la Iglesia Católica’ en el sentido de la totalidad.” (Rev. Archimandrita Andrés Marcos, “Encuentro Pastoral”, 17 de diciembre de 2020) Al finalizar su introducción sobre la vida del santo, Sayedna Ignacio tomó la palabra y comentó:

Podemos ver aquí en América Latina y en Estados Unidos, como hay tanta libertad, a cada quien le antoja abrir una iglesia y le llama “Iglesia Ortodoxa de las catacumbas” o la “Iglesia Ortodoxa del siglo XX” o inventan. Hay un dicho contemporáneo de un padre de Monte Athos que dice: “donde no hay canonicidad no está la gracia” Por más que enseñen, por más que digan, “donde esté el obispo ahí que esté la comunidad”, donde no hay canonicidad, no hay para nosotros la gracia” (S.E.R. Mons. Ignacio Samaán, “Encuentro Pastoral”, 17 de diciembre de 2020).

En su homilía del domingo siguiente fiesta de San Ignacio de Antioquía, abuna José predicaba sobre ello: “Donde está el obispo ahí está la Iglesia, por ello como iglesia estamos todos nosotros centrados en torno a Sayedna Ignacio a quien Dios le conceda muchos años” (Rev. Pbro. José Sharbak, homilía, 20 de diciembre de 2020).

Las palabras del arzobispo aluden expresamente a una situación que deja entrever el punto de vista y la posición que la jerarquía de la Ortodoxia Antioquina asume ante el desequilibrio que el pluralismo del territorio anfitrión donde se ha relocalizado le ocasiona, dadas

sus características adversas y contrastantes con respecto al contexto de origen. La proliferación de las iglesias ortodoxas no canónicas se presenta como un fenómeno disruptivo en tanto que produce confusión en el creyente, provocando que se extravíen las certezas alcanzadas, se debiliten las creencias y los valores de un sistema religioso que se autopresenta como genuino, ante un escenario de propuestas alternativas que deviene en una inevitable “crisis de sentido” a la cual la jerarquía ortodoxa debe hacer frente esgrimiendo estrategias de instrucción basadas en la experiencia religiosa de la que es portadora (Legorreta, 2003, p. 46).

Aunado a esto, el pluralismo también repercute en las relaciones de las instituciones religiosas entre sí, hablando en términos de tolerancia ecuménica o interreligiosa. Parece inevitable, que la libertad religiosa implica una especie de mercado en los términos en los que los especialistas en la relocalización de las Iglesias Ortodoxas y el propio Berger lo han empleado para otros países occidentales. (Berger, 2006, p. 223; Slagle, 2011, p. 38-41) Por ello, dicha situación limita a la institución religiosa antioquina de los privilegios de exclusividad de los que gozaba en el Levante.

Más aún, en México la credibilidad de las jerarquías religiosas ha sido severamente puesta en entredicho a partir de los numerosos casos de delitos sexuales que han salido a la luz pública en los últimos años de los que el clero católico y de otras denominaciones han sido lamentables protagonistas. No es de extrañarse que esta situación haya afectado la idea que en el imaginario colectivo se tiene de las jerarquías, reforzando el rechazo a las mismas con un discurso que tiende a apoyar la desvinculación con la institución que implican la modernidad y la secularización:

La Iglesia Antioquina sería la base de muchas formas de pensar. Por ejemplo, te enseña que la familia va primero, y que es tu núcleo, lo que te educa lo que te hace crecer. Entonces mi familia es mi prioridad. Después de mi familia van mis amigos y así voy haciendo crecer mi círculo, pero la iglesia como tal [...] Yo me voy más la parte de la comunidad no tanto a la parte de la institución [...] porque hay muchas cosas que la iglesia te predica pero que no llevan a cabo y estoy es más global, no sólo de la Iglesia Antioquina (Badir Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

Sin embargo, este panorama parece afectar mínimamente la perspectiva del antioqueno levantino con respecto a la falta de ética de las instituciones haciendo hincapié en la fidelidad que ha surgido desde la comunicación con la trascendencia propia de la experiencia religiosa:

[...] es que el padre sale con mujeres. La religión no es el padre, ni los obispos, ni toda la parte logística de la Iglesia. No, la religión está entre tú y Dios. Ellos son como

intermediarios, pero no significa que entonces la Iglesia está mal. O sea, no tiene nada que ver la Iglesia con la divinidad del ser humano que existe, existía desde el principio y lo vemos, está en la Biblia. El mismo Jesucristo nos enseñó que los seres humanos no son perfectos (George Fahmi, comunicación personal, 7 de febrero de 2021).

Ante tal problemática, podemos ahondar en nuestro análisis al punto de señalar el vínculo indisoluble que une a la primera estructura de plausibilidad (la comunidad eclesial) con la segunda (la Iglesia institucional) desde el propio pensamiento teológico de la Iglesia Ortodoxa. Ambas estructuras ejercen la plausibilidad en la conciencia colectiva de un determinado contexto en tanto los actos de un obispo permanezcan unidos a una auténtica comunidad eucarística, de lo contrario están vacíos de contenido eclesial y de todo poder espiritual. La sucesión apostólica -fuente de la eficacia simbólica propia de la jerarquía- como principio de cualificación carismática descansa sobre la Iglesia, realiza sus funciones y se agota en el momento en que un portador de la función jerárquica se separa de la Iglesia-fuente (Evdokimov, 1968, p. 140).

En las varias ordenaciones sacerdotales que la comunidad ortodoxa antioquina a lo largo de los años ha realizado, se ha podido apreciar este pensamiento teológico en su aplicación litúrgica concreta. Durante la Divina Liturgia, independientemente del grado del sacerdocio al que el candidato vaya a ser ordenado, el obispo celebrante, tomando los ornamentos con los que va a ser revestido exclama: “Digno”, afirmación a la que la feligresía -unánimemente- debe responder de la misma manera demostrando con ello su parecer y de que es la misma la comunidad la que ha decidido poner al candidato en dicho cargo. El impacto de tal ritual reafirma la plausibilidad en la psique colectiva, tal como Wassim refiere estas particularidades de la Ortodoxia Antioquina, lo que en su dimensión institucional remite indefectiblemente al sacerdocio universal de Cristo del cual el laico también participa:

Es esta cosa como democrática que tiene, ¿no? está como horizontalidad que tiene la Iglesia Ortodoxa. Es increíble, ¿eh? Esa como, como no jerarquización. Si hay una relación, pues de respeto o bueno, no sé realmente cómo se mueven las jerarquías, pero guardan una horizontalidad con respecto a la Iglesia Católica. Yo sé que en la Iglesia Ortodoxa existe también la “primatura entre pares” y existe ese tipo de cosas [...] Bueno, tan democrático es que cuando nombran a un obispo, los mismos feligreses son los que dicen sí o no. Más democracia que eso no puede haber. Y eso fue un principio de vida en mi casa [...] Vamos a decir con esa horizontalidad es algo más profundo que una simple jerarquía, es un tema de inclusión [...] la jerarquía de los de los clérigos dentro de la ortodoxia, esa, esa horizontalidad es muy muy interesante porque te ecualiza con los

demás que eso, en el fondo tiene un mensaje profundamente cristiano [...] (Wassim Mobayed, comunicación personal, 24 de febrero de 2021).

Hemos descubierto que la dimensión institucional de la Iglesia Ortodoxa, para funcionar plenamente como una estructura de plausibilidad (Berger, 2016, p. 67), debe descansar primordialmente sobre la eficacia simbólica propia del sacerdocio vinculado a la comunidad a la que sirve. Sin embargo, este hecho no impide que el clero pueda ser poseedor de un carisma particular que se manifieste de manera individual y el cual, visto desde diferentes aristas, integre el rol del “profeta” en el sentido weberiano de “carisma de cargo” (Berger, 2016, p. 77; Slagle, 2011, p. 78)

Un primer rasgo del clero antioqueno, particularmente del proveniente de Siria y Líbano, que al parecer los feligreses tienden a apreciar bastante como un sello que los hace sensiblemente especiales, es la pureza de su origen y de su práctica de la religión en una versión inalterada y no profanada por las tendencias occidentales:

Qué tengo la sensación, pero más que nada [...] por el clero, por ejemplo la cercanía Sayedna Ignacio, la cercanía a abuna Andrés. Me hacen sentir que hay una pureza, una inocencia mucho mayor que si siento que tristemente los mexicanos ya estamos maleados, que ya manejamos la religión un poquito, la dirigimos hacia “no, no, no, si es viernes, pero si puedo comer pollito porque es carne blanca” y creo que ahí hay más pureza, pero porque hay pureza desde el sentido intrínseco del porqué vamos a hacer ayuno, no sólo de en qué consiste el ayuno, sino el sentido mismo del ayuno y la manera en que lo transmiten, que no es una imposición, y por ponerte un ejemplo, pero en todo tienen una pureza, una dulzura que sí siento que nosotros no sé si los mexicanos, o no sé si todo América o no sé, pero sí siento que al menos mi comunidad, mi círculo, sí lo carece, tristemente (Caty Tamer, comunicación personal, 4 de octubre de 2020).

Para el común de la gente en países occidentales, los sistemas religiosos orientales que se han ido introduciendo se han venido identificando con prácticas culturales enraizadas en la idea de un nebuloso y complejo misticismo, de donde salen las figuras de ancianos gurús poseedores de artes o poderes especiales que los facultan para leer la mente de los que buscan respuestas a las interrogantes existenciales más profundas. En el caso de la Iglesia Ortodoxa, aunque no se trata de un sistema religioso del Lejano Oriente, la circulación en la cultura occidental de las obras de los escritores rusos decimonónicos como “Los hermanos Karamazov” de Dostoievski, han popularizado la imagen del *staretz*, aquel anciano monje dotado por la divinidad de un carisma único para escudriñar y conocer el alma y el corazón de los buscadores de la verdad,

dando consuelo y acompañamiento a los pecadores arrepentidos por medio del bálsamo del consejo y del perdón (Slagle, 2011, p. 80). Algunos conversos que han transitado por la comunidad antioqueña llegaron con ideas preconcebidas sobre este ápice de exotismo sobre la Ortodoxia. Otros lo fueron conociendo durante su proceso de conversión. Lo que resulta innegable es que en la tradición ortodoxa se encuentra latente el rol del padre espiritual, el cual, más que un confesor en el sentido católico romano, es el sacerdote que engendra a la persona en el Espíritu Santo, lo ayuda a nacer de nuevo por medio del sacramento de la confesión y de ese acompañamiento terapéutico en su maduración espiritual: “Pero para eso, yo a los casi a los seis o siete meses que iba yo a la liturgia empecé con el padre Juan a confesarme [...]Y una vez me dio mucha risa porque me dijo: ‘Es que tenemos que ver qué clase de arañas son la que llegaron [risa]’ Por supuesto, toda la razón, porque venimos tan, tan, tan sucios [...] no te das cuenta hasta que ya entiendes muchas cosas. ¿No? Pero espiritualmente hablando [...]” (Susana Flores, comunicación personal, 14 de marzo de 2021).

El trono antioqueño, frente a las demás sedes patriarcales del orbe ortodoxo, posee la particularidad de una sacralidad conferida por la presencia de los mismos apóstoles ratificada por la mención que de ella se hace en la Sagrada Escritura, hecho cuya latencia en la plausibilidad de los antioqueños locales se identifica sin cuestionamientos: “La Iglesia Antioqueña tiene un lugar inamovible en el corazón de los cristianos: ser el bendito lugar donde por primera vez se llamó a los seguidores del Camino, cristianos. A parte es la verdadera primera sede del apóstol Pedro” (Diego Elías Torres, comunicación personal, 4 de abril de 2021).

Por consiguiente, la sacralidad del clero levantino permea la operatividad de la dimensión institucional de las Iglesias orientales de la periferia antioqueña, confiriendo una impronta indeleble que viene a cimentar la cohesión de los creyentes en torno a las mismas: “Llega el patriarca de la Iglesia Maronita a México. Estoy en el club libanés, estoy saliendo en pants, estoy acabada de bañar, y veo llegar una comitiva con el padre George que ya me conocía. Y cuando veo que es el patriarca, ¿qué crees? Me hincó en ese mega lobby, me hincó y le pido su bendición (Rosa Cervantes, comunicación personal, 28 de febrero de 2021).

Al escudriñar en esta sacralidad y su correspondiente eficacia simbólica de la cual el clero antioqueño es heredero, debemos incluir lo que descubrimos ha venido a darle una particular distinción a la Iglesia Antioqueña entre las demás Iglesias Ortodoxas en el panorama internacional. El lunes 22 de abril de 2013, el arzobispo ortodoxo griego de Aleppo, Boulos

Yazigi junto con el arzobispo ortodoxo sirio de Aleppo, Yohanna Ibrahim, fueron secuestrados por militantes en la guerra civil en la frontera norte de Siria con Turquía. El gobierno y los grupos insurgentes se culparon mutuamente por el secuestro de los dos jerarcas, siendo los clérigos de mayor jerarquía en verse involucrados en el conflicto armado.<sup>17</sup> Su paradero ha sido desconocido desde entonces, pero su presencia en la Divina Liturgia de cada iglesia antioquena en el mundo es recordada en el momento de las conmemoraciones por su bienestar y su pronto regreso. Tal acontecimiento, sumado a la encarnizada matanza de cristianos y la destrucción de iglesias que en los últimos años en algunas regiones del Medio Oriente ha acaecido<sup>18</sup>, configura una particular narrativa que circula en el espacio y tiempo litúrgicos de los antioquenos locales:

[...] ese tipo de elementos también es importante para definir mi cercanía con el Patriarcado de Antioquía, que considero inclusive una Iglesia mártir, o sea, una Iglesia mártir a nivel institucional [...] Los sirios libaneses que viven en Siria y en Líbano los considero mártires sobre todo, obviamente, por los acontecimientos de los últimos años. En Siria ha habido numerosos mártires, pues el caso del hermano del patriarca Juan, que por el cual se pide en cada liturgia, o sea, son mártires del siglo XXI. Y pues eso, esto es un elemento también que no había mencionado y que es muy importante en esta admiración, en este afecto que tengo por la Iglesia de Antioquía (Alberto Pérez, comunicación personal, 14 de enero de 2021).

Muy probablemente para las mayorías en Occidente, la palabra “Ortodoxia” se entiende normalmente como una fidelidad rigurosa a los principios de los dogmas y las tradiciones del pasado. Por esta razón, muchos pueden llegar a pensar en la Iglesia Antioquena como un

---

<sup>17</sup> “El arzobispo Ibrahim había apoyado al presidente Bashar al-Assad y había instado a sus seguidores a no abandonar Siria, pero recientemente se había vuelto crítico con el gobierno. En una entrevista con la BBC el 13 de abril, el arzobispo dijo que quizás un tercio de los cristianos sirios habían abandonado el país y que no podía culparlos, considerando las ‘difíciles circunstancias en términos de seguridad y las amenazas que enfrentan a diario’ [...] No se sabía que el arzobispo Yazigi fuera políticamente franco.”(Mourtada, H., & Gladstone, R. (2013, abril 22). Two archbishops are kidnapped outside northern syrian city. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2013/04/23/world/middleeast/syria-lebanon.html>)

<sup>18</sup> “El Arzobispo metropolitano de la Iglesia Apostólica Ortodoxa de Antioquía, Antonio Chedraui Tannous, denunció que los cristianos en Siria son asesinados como si se tratara de animales, al tiempo que la comunidad internacional ‘se ha tapado los oídos y no quiere escuchar’. En declaraciones a José Gálvez Krüger, director de la Enciclopedia Católica que forma parte del grupo ACI, Antonio Chedraui denunció que ‘sin duda la Iglesia ortodoxa Antioquena vive un martirio interminable: secuestro de dos arzobispos y algunos sacerdotes, matanza de sacerdotes y de creyentes inocentes que no tienen nada que ver con lo que está pasando. Persecuciones, destrucción de iglesias, asesinatos, etc.... Y lo bárbaro es que se matan a los cristianos como se mata al animal, y todo esto, en el nombre de Dios’.”(*En Siria matan a cristianos como si fueran animales, denuncia arzobispo ortodoxo*. (s. f.). Recuperado 11 de mayo de 2021, de <http://www.aciprensa.com/noticias/en-siria-matan-a-cristianos-como-si-fueran-animales-denuncia-patriarca-ortodoxo-91655>)

organismo digno de veneración, casi inmutable o indiferente respecto a las transformaciones de la historia. Más aún, la modernidad y la secularización son dinámicas socioculturales que en México, un contexto de pluralismo religioso, condiciona a la institución antioqueña a tener que ajustarse a una especie de competencia de mercado para defender su plausibilidad (Legorreta, 2003, pp.46-47) Actualmente, son numerosas las discusiones sobre la actividad de las Iglesias a propósito de cuestiones problemas sociales y desafíos ético-morales que, también en sus inevitables implicaciones políticas y legislativas, confrontan la responsabilidad personal, las relaciones interpersonales e incluso el futuro mismo de la humanidad. Por ello, antes que proponer reformas, la Ortodoxia Antioqueña prefiere presentarse con una imagen de renovación orgánica, en conformidad con los problemas actuales de la Iglesia. En este sentido, la plausibilidad institucional se percibe como una revitalización de la actividad y de la praxis pastoral que, en efecto, ha sufrido y continúa sufriendo cambios continuos, pero siempre enraizada en los sólidos fundamentos de la Tradición de la Iglesia, entendida esta como la experiencia del contacto con lo divino y la trascendencia en medio de la inmanencia del fluir de la historia:

Su característica de ser, eh, digamos como tradicionalista, conservadora o inmutable, es al mismo tiempo su defecto y su virtud [...] Eso es una parte que yo le critiqué en su momento a la Iglesia Ortodoxa, que precisamente parecía que estábamos viviendo en la Edad Media o más atrás y este, y que no había un esfuerzo de adaptarse a las condiciones de los cristianos sociales y culturales del momento. Pero eso justamente es lo que precisamente con el tiempo se convierte en su mayor virtud. Eso es lo que en lo que ahora para mí representa su mayor atractivo. Y eso es lo que lo que provoca que mucha gente se convierta cuando encuentra esta trascendencia. (Wassim Mobayed, comunicación personal, 24 de febrero de 2021)

Por lo tanto, ante los desafíos propios de la modernidad y de la secularización del contexto receptor, la Ortodoxia Antioqueña hace uso de las fortalezas con las que se presenta a nivel global, panorama en la que se muestra como una férrea tradición ancestral revitalizada en calidad de una comunidad religiosa transnacionalizada (Legorreta et al., 2010, p. 39) y glocalizada, lo que implica un reacomodo intercultural con la construcción de nuevos lazos comunitarios desde lo institucional (Roudometof, 2013, pp. 227-228). Tal fuerza revitalizadora ha sido vehiculada por una connotación de ancestralidad que resguarda la experiencia con la trascendencia:

Desde luego que estoy de acuerdo en que se vayan adecuando las cosas un poco a la modernidad, si es que la modernidad significa algo [...] La pureza de que la Iglesia

Ortodoxa mantenga la tradición conserve esa fe, la difunda sin caer en un proselitismo extremo, sino en una difusión de fe únicamente por la simpatía que ha traído a conversos, también ha retirado a muchos ortodoxos, desafortunadamente [...] Pero mucha gente que se ha convencido de la pureza de nuestros rituales, pero más que de nuestros ritos, de las convicciones que tenemos, de la tradición tan fuerte, tan arraigada, y la dificultad con que se pueden hacer cambios, que eso es muy importante, simplemente algo que puede padecer, intrascendente. Para nosotros, al menos, jamás comparas una modernidad con una tradición [...] y que se ha mantenido, no por años, sino por siglos. Eso te da un mayor arraigo y una mayor convicción de fe, aunque pudiera parecer en un momento determinado un aspecto superficial. Pero no es superficial porque influye dentro de tus convicciones religiosas, de tus creencias y de tu fe. Porque finalmente la fe es algo intangible. Se tiene o no se tiene (Kamal y Saide Abbud, comunicación personal, 27 de marzo de 2021).

Por esta razón, la praxis institucional de la Iglesia Antioquena puede remitirse siempre a las formas de la liturgia, la cual es una estructura paradigmática con respecto a la manera de proceder en el mundo: “Empecé a ver una Iglesia realmente universal, porque hay un servicio en el que se leen los evangelios en diferentes idiomas. Entonces en esa primera vez que me tocó ese servicio. Me quedé como: ¡Wow! esta iglesia es universal. Hay de todo. Hay de todas las naciones. Es más, hubo una japonesa que también llegó a venir y ella era ortodoxa” (Susana Flores, comunicación personal, 14 de marzo de 2021).

La consideración que el aparato litúrgico le otorga a la interacción con la jerarquía durante las celebraciones está señalada por las mismas rúbricas como un ejercicio dialéctico en el que la feligresía interviene activamente. Cuando se celebra la Divina Liturgia u otros oficios con la presencia del arzobispo metropolitano, son varias las acotaciones que se deben tomar en cuenta para la ejecución de la himnografía y otros movimientos en momentos específicos.<sup>19</sup>

De la rúbrica litúrgica pasamos a las formas protocolarias con respecto al trato con el cual el fiel debe dirigirse al jerarca o algún abad, archimandrita, o a su padre espiritual. Se acerca la

---

<sup>19</sup> Por mencionar algunas a manera de ejemplo: en la letanía de la paz, cuando el presbítero o el diácono pide por la salud del jerarca, el coro y los fieles entonan suestamente “Por muchos años, Señor”. Cuando el himno trisagion se canta se hace cinco veces por parte del coro y el clero, para la sexta vez el arzobispo se coloca en la puerta real y bendecirá a la feligresía en segmentos de tres intervenciones, coro (canta trisagion completo), clero (canta una frase del trisagion en cada sección), y arzobispo con el diquerio y el triquerio en cada mano bendice viendo hacia la nave de la iglesia cruzando ambos candelabros encendidos (entonando la frase: “Oh Señor, Oh Señor, mira desde el cielo y considera y vista esta viña, y la planta que plantó Tu diestra”) (*La Divina Liturgia según San Juan Crisóstomo*, 1976, p.45) En las grandes fiestas, antes de la Gran Entrada, el coro canta el fimi, que en el caso del actual jerarca es: “Ignacio, el Eminentísimo, puesto por Dios, arzobispo metropolitano de México (la mención de toda su jurisdicción), sean muchos sus años” E invariablemente al final de cada liturgia dominical se canta: “Conserva, ¡oh Señor!, a nuestro Padre y Arzobispo, Metropolitano, por muchos años Señor, por muchos años Señor, por muchos años, ¡oh Señor!” (*La Divina Liturgia según San Juan Crisóstomo*, 1976, p. 87)

persona ante el clérigo en cuestión y hace una *metania* sencilla, una inclinación tocando ligeramente el suelo con la mano derecha y al incorporarse coloca la mano izquierda sobre la derecha en postura de estar pidiendo algo, gesto al que el clérigo responderá dando la bendición con su mano derecha y colocándola en las palmas del fiel quien procederá a besarla. Algunos clérigos tienen la costumbre de depositar la bendición en las manos del feligrés y retirarla inmediatamente evitando que reciba el beso.

Con respecto a la jerarquía, ya hemos sugerido en diferentes partes de este trabajo que el posicionamiento de la Iglesia Ortodoxa Antioquina en el panorama religioso mexicano se ha consolidado con respecto a la intrínseca pertenencia a una comunidad aún mayor, la colonia sirio libanesa, la cual habiendo dado numerosos nombres destacados en los diversos ámbitos del acontecer nacional, el clero antioqueno no ha sido en absoluto la excepción.

Muy posiblemente entre el común de la sociedad mexicana el nombre de Antonio Chedraoui Tannous no sea reconocido de inmediato; sin embargo, en los círculos más elevados de los ámbitos religioso, político, diplomático y empresarial se le tendrá presente como uno de los mexicanos -aunque libanés de nacimiento- del que bien podría decirse, estructuró toda una estrategia de unir las cúpulas de las principales Iglesias en el país, representantes de partidos políticos y organizaciones sociales de diferente orientación.

Con certeza, cada feligrés de la comunidad de las dos iglesias guarda una memoria en particular del que fuera el pastor de la grey antioquina por más de cincuenta años. Su estricta manera de celebrar los oficios imponía un respeto y orden que era imposible de quebrantar. Aún cuando no celebraba y tan sólo presidía desde la cátedra, su mirada se dirigía a cada persona que entraba a San Jorge y en sus últimos años a San Pedro y San Pablo. Susana comparte sus primeros recuerdos sobre Sayedna Antonio:

Un día me acerqué a él porque algún día me prestaron también un libro que hizo un sobrino de él, en un homenaje en uno de sus cumpleaños. Entonces empecé a leer la reseña y unas palabras me llegaron muchísimo, que se me quedaron, en que decía que era una persona sencilla, que tú podías hablar y acercarte a él. Y pues que él siempre estaba abierto ¿no? pues a la persona, a los feligreses. Entonces, así yo de: “mmm a ver si es cierto” y me llevé una sorpresa porque realmente así fue, así fue. ¡Ah!, y solamente bastó una vez para que yo tuviera esa cercanía con él (Susana Flores, comunicación personal, 14 de marzo de 2021).

Habiendo obtenido la nacionalidad mexicana en 1996, el prelado se fue distinguiendo al interior de la comunidad ortodoxa por sus capacidades de liderazgo y convocatoria desde el

ámbito de la sociedad civil.<sup>20</sup> De esta manera, sería justamente por esos años que comenzaría la costumbre, -que en lo sucesivo lo identificó mediáticamente- de celebrar su cumpleaños y onomástico el 17 de enero con una comida, la cual originalmente tenía lugar en su residencia de Jardines del Pedregal, al sur de la Ciudad de México. Cuando la catedral de San Pedro y San Pablo estaba aún en construcción, comenzó a realizarse en el hípico de “Bosque Real”, donde para el 2015, los invitados sumaban alrededor de mil quinientas personas. En dicho evento se reunieron durante varios años las personalidades más destacadas de las cúpulas empresariales, políticas y sociales del país.<sup>21</sup> “Aunque no era su trabajo, contaba con un poder de convocatoria

---

<sup>20</sup> El miércoles 16 de junio de 2010, Chedraoui ingresó a la Academia Nacional de Historia y Geografía en calidad de “Académico de Número”, institución auspiciada por Universidad Nacional Autónoma de México, presentando la tesis recepcional “La Iglesia Ortodoxa”. En dicho trabajo enfatizó que el Oriente es la cuna del Cristianismo; pues “Cristo nació en Jerusalén, predicó en Palestina y en Líbano, murió, resucitó y ascendió al Cielo en Jerusalén”. También explicó en dicho documento las fuentes de la fe y las bases dogmáticas de la Iglesia Ortodoxa y se refirió tanto a la herencia común con la Iglesia Católica como a las diferencias dogmáticas y eclesiales. (*Ingreso de s. E. A la academia de historia – iglesia ortodoxa antioquena*. (s. f.). Recuperado 25 de marzo de 2021, de <http://iglesiaortodoxa.org.mx/informacion/2010/06/ingreso-de-s-e-a-la-academia-de-historia-y-geografia/>)

Ante dicho poder de convocatoria y presencia en la sociedad, la revista *Líderes Mexicanos* le asignó la posición 54 en el recuento “Los 300 líderes más influyentes de México” en la categoría de “Organizaciones Civiles” en su número de 2012 y para el de 2017 se colocaba en el número 59. (*Antonio chedraoui tannous / los300*. (2013, enero 4). <https://web.archive.org/web/20130104100714/http://2012.los300.com.mx/antonio-chedraui-tannous/>)

El domingo 21 de septiembre de 2014 en la celebración del Centenario del Natalicio de Antonio Sáenz de Miera y Fieyral, fundador del Club de Periodistas de México, A.C se llevó a cabo en honor de su memoria, una ceremonia que reunió a grandes personalidades del medio periodístico. El Arzobispo Chedraoui haría un llamado en su calidad de líder de opinión: “Sean promotores de la verdad, tienen una gran responsabilidad en sus plumas y es el informar a la sociedad de todo lo que acontece, desenmascarar a los malos gobiernos y luchar por la justicia social”. (Adicional, A. (s. f.). *Voces del periodista*. Recuperado 25 de marzo de 2021, de <https://www.vocesdelperiodista.com.mx/edicion-324/3597-el-club-de-periodistas-de-mexico-celebra-el-natalicio-de-don-antonio-saenz-de-miera.html>)

En el espacio de opinión de TV Azteca “Los despachos del poder” conducido por el periodista Alberto Tavira, comentaría el mismo prelado que el billete que la Lotería Nacional diseñara con su fotografía para el sorteo en su honor del 17 de noviembre del 2012 había tenido una venta de treinta y cuatro millones billetes. (*Antonio chedraoui*. (s. f.). Recuperado 14 de mayo de 2021, de <https://www.youtube.com/watch?v=tmZQvmIhMm0>) Nadie podía negar la influencia que Sayedna Antonio había alcanzado.

<sup>21</sup> En sus fiestas de cumpleaños se reunieron durante varios años los actores más destacados de las cúpulas empresariales, política y religiosa. Se hizo común saber de la asistencia de Felipe Calderón, Enrique Peña Nieto, (ex presidentes de México), a Rafael Moreno Valle, Eruviel Ávila, Alfredo del Mazo (gobernadores del Estado de México), Manuel Velasco Suárez (gobernador de Chiapas). Incluso, siempre fue evidente la gran cercanía que tenía con el arzobispo primado de la Ciudad de México, el Cardenal Norberto Rivera y con el obispo emérito de Ecatepec, Onésimo Zepeda. Del sector diplomático, los embajadores, cónsules y encargados de negocios de los países ortodoxos como Rusia, Rumania, Georgia, Grecia, Chipre, y por supuesto Líbano siempre fueron convidados. En varias celebraciones del líder religioso, asistieron Miguel Ángel Mancera (Jefe de Gobierno de la CDMX), José Antonio Meade, Yeidckol Polevnsky, Oscar Espinosa Villareal, Manuel Mondragón y Kalb, Daniel Karam (Director general del IMSS), Pedro Joaquín Codwell (Presidente Nacional del PRI), Rolando Zapata (gobernador de Yucatán); Alfonso Navarrete Prida (secretario del Trabajo); Ivonne Ortega (ex Gobernadora de Yucatán) y César Camacho Quiroz (el líder de los diputados del PRI). No faltaban Carlos Slim Helú, Carlos Slim Domit, Juan Francisco Ealy Ortiz (Presidente Ejecutivo y de Administración de “El Universal”), Alejandro Murat, Marta

suficiente para atraer los polos opuestos y para estar cerca de quienes detentan el poder político y económico del país.” (Baños, V. S. (s. f.). *Antonio Chedraui, el puente | Poder y Dinero*. Recuperado 25 de marzo de 2021, de <http://poderydinero.mx/columna/antonio-chedraui-el-puente/>)

En el capítulo segundo, se señaló que las Iglesias ortodoxas trasplantadas a países occidentales no están dispuestas a asumir acríticamente la tesis de la privatización de la religión y reivindican su derecho a estar presentes y visibles en la esfera pública; y en algunos casos como el de España, frente a la presencia consuetudinaria de la Iglesia católica, por lo que en calidad de minorías religiosas, buscan una reivindicación frente a la fuerza del discurso mayoritario (Diez de Velasco & Salguero, 2000, pp. 51-52). Por lo tanto, esta visibilización se puede desplegar en la forma de relacionarse con los poderes públicos, es decir, auto-otorgándose visibilidad por medio de jerarquías que actúen como portavoces de un liderazgo de opinión en temas de carácter ético, enarbolando el derecho a intervenir en la esfera pública de la sociedad civil bajo un rostro de neutralidad política (Legorreta et al., 2010, p. 34).

Justamente, en los discursos dados a sus comensales durante sus tradicionales festejos, Sayedna Antonio se caracterizó por hablar sobre las situaciones del momento en el acontecer nacional. En enero del 2015, el jerarca se expresó con respecto a la desaparición de los estudiantes normalistas de Ayotzinapa enviando un mensaje de solidaridad a sus padres, habiendo afirmado que hay voces en el país que tienen intereses políticos y que manipulan a la sociedad para generar vandalismo: “porque mover al pueblo es una jugada muy peligrosa, si se mueve el pueblo no lo podemos parar [...]” Dirigiéndose a la sociedad mexicana afirmó: “hacemos un llamamiento, ya tenemos que pensar un poco en el país. México no es un país de delincuencia, no es un país de vandalismo [...]” En el mensaje que dirigió a sus comensales, se pronunció sobre la inseguridad que se vivía en el país, y que la vía para erradicarla no eran las manifestaciones: “La inseguridad que vive el país no es de ahora, sino que viene de hace años y años [...] el camino para exterminarla no es de las manifestaciones ni el cierre de calles y carreteras, y mucho menos el vandalismo [...]”

---

Sahagún de Fox (ex Primera Dama), Omar Fayad (gobernador de Hidalgo) Miguel Alemán, Pablo Fountanet, Manuel Granados (secretario jurídico de la CDMX), David Razú Aznar (economista y diputado) entre muchos otros más. (Los que sí fueron al cumpleaños de Antonio Chedraoui. (2012, enero 18). *Animal Político*. <https://www.animalpolitico.com/2012/01/los-que-si-fueron-al-cumpleanos-de-antonio-chedraoui/> ; Savarino et al., 2014, pp.437-438)

*(Envía Chedraoui mensaje de solidaridad a padres de normalistas. (s. f.). Recuperado 14 de mayo de 2021, de <https://www.youtube.com/watch?v=xtHKJP5ebtc>)*

Entre la feligresía siempre se tuvo la conciencia de que su jerarca era un pilar vital en el sostenimiento de la Iglesia Antioquena como institución religiosa con un vínculo intrínseco con la colonia sirio libanesa:

Bueno, yo considero que la Iglesia Ortodoxa de Antioquía, pues desde luego en ese aspecto tenía una presencia notoria con Sayedna Chedraoui que si participaba en la discusión pública. Participaba, por ejemplo, cuando se debatió temas como el aborto y algunos otros referentes al debate sobre conservadurismo, progresismo, etcétera [...] lo escuchaba en los medios siempre, pues iba en una línea conservadora con la cual, pues yo me identifico. En términos generales, era algo que yo valoraba positivamente. Pero también creo que el arzobispo Chedraoui era escuchado, no tanto por ser el líder de la Iglesia Ortodoxa, sino por ser una persona prominente de la comunidad libanesa, por todo ese liderazgo que generó dentro de la comunidad. O sea, si por ejemplo, hubiera sido líder de la Iglesia Ortodoxa, no sé griega o líder de la O.C.A., pues a lo mejor no hubiera tenido tanto protagonismo como lo tuvo. Y pues bueno, en ese sentido creo que se debió más al poder económico que tiene la comunidad libanesa que realmente, a que la sociedad o a que los medios o inclusive la propia autoridad de la Iglesia Católica Romana, por ejemplo el cardenal Norberto, por decir algún nombre, pues este no fuera tanto por un aprecio la Ortodoxia o porque la opinión pública quisiera oír la voz de la Ortodoxia, sino más bien querían oír la voz de una comunidad económicamente importante que era la comunidad libanesa (Alberto Pérez, comunicación personal, 14 de enero de 2021).

Su muy favorable posicionamiento en la esfera pública, fue quizá la cualidad más celebrada por los antioqueños locales, de entre quienes los feligreses con una práctica religiosa constante, siempre recibieron el beneficio de un paternal apoyo, el cual el jerarca tuvo el cuidado de otorgarlo a aquellos quienes entre su grey, se caracterizaron justamente por mostrar un vínculo comunitario de fidelidad espiritual. Víctor recuerda un anécdota importante en este sentido: “Cuando mi papá tuvo que ser internado en el hospital, recurrimos a él para que nos ayudara. Y siempre llegabas con tu problema y era de tomar el teléfono y llamar a quien tuviera que llamar para ayudarte. De esa vez nos dijo: “¿Cómo no los voy a ayudar si ustedes siempre están en misa?” Por eso, Sayedna Antonio siempre supo quién está y ha estado en esta iglesia. El ayudaba de corazón siempre a los que pertenecen a esta comunidad de vida” (Victor y Adhelí Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

Por su parte, Adhelí, señala de una manera más crítica el comportamiento contradictorio que la comunidad mostró durante muchos ante esta situación, que si bien denota una lejanía con

respecto a cualquier experiencia interior, podría ser interpretada como una expresión de una cultura corporativista que sigue operando sostenida en “solidaridades orgánicas” (Bastián, 1997, p.171), de una sociedad que además permanece funcionando -como un resabio premoderno- desde la legitimación de lo religioso como recurso y criterio último para no caer en la anomia, (Berger, 1967, p.38), incluso si ya no se mantiene un vínculo genuino con la institución desde la experiencia netamente religiosa: “y sin embargo cuánta gente sacó provecho, pero siempre es más fácil criticarlo, que si mentía, que si era político. Si era o no, era parte de su labor, de su investidura, es el arzobispo, no es el cura del pueblo. Es nuestro representante a nivel nacional en un país extranjero. Él está en una institución mundial.” (Victor y Adhelí Achcar, comunicación personal, 21 de marzo de 2021)

Dado que la perspectiva generalizada de los feligreses antioqueños sobre la labor que a partir de su inclusión en la esfera pública realizara Sayenda Antonio es bastante positiva, pone de manifiesto que debido a la laicidad propia de la secularización del contexto mexicano, la perspectiva religiosa respecto a las situaciones políticas, económicas y sociales se sigue considerando poco pertinente en esas capas. Las Iglesias como instituciones religiosas deberían tener nula influencia sobre los puntos de vista de tales ámbitos de sus propios miembros, que siguen, sin embargo, siendo adeptos en su vida privada. Los laicos, por tanto, se pueden seguir posicionando como meros “consumidores” de los contenidos de una institución religiosa, lo que implica -una vez más- un paralelismo con las dinámicas de mercado (Berger, 2006, pp. 210-211).

Aunque en México, a pesar de la secularización y la laicidad que configuran las funciones del Estado moderno, se han puesto al descubierto injerencias del clero en el ámbito de la política, las cuales son debido a tal configuración, señaladas como nada correctas por la conciencia colectiva de los practicantes que desvincula las operaciones entre sistemas, en el contexto original de la Ortodoxia Antioqueña las dinámicas de un pasado premoderno siguen ocasionando el traslape de una sociedad que en teoría, es también un estado moderno, secular y laico, como lo hemos venido señalando a lo largo de este trabajo:

Tú sabes que en Líbano hay mucha gente que se refugia en la Iglesia, o sea, acude a ese arzobispo por muchos intereses políticos, porque en Líbano está muy mezclada la política con la religión. Tú sabes cada cómo está separado y dividido entre religiones, todos los puestos políticos tienen que tener un respaldo religioso. O sea, tú no puedes ser un secretario de economía, que es puesto en teoría pertenece a los ortodoxos, sin tener ese respaldo del arzobispo o del patriarca ortodoxo. Debe tener ese apoyo o por lo menos no

tener problemas con ese partido para que te apoye, porque al fin lo van a preguntar, pues lo van a conciliar con el arzobispo o con la patriarcha, que ese puesto es para los ortodoxos. Y ¿cómo lo ve así? Si le dicen “no, esa persona no me cae bien” o porque no trabaja para su partido religioso, no va a ser un secretario, simplemente es así (George Fahmi, comunicación personal, 7 de febrero de 2021).

Por ello, para el antioqueno migrante es fácil percatarse de estas situaciones con sus notables contrastes y similitudes con respecto al contexto anfitrión: “En cuanto a la religión y la política son dos pilares para construir a un país como aquí en México, solíamos ver una catedral y el Palacio Nacional o el Palacio de la Alcaldía. Y ahí en Líbano, la participación de los religiosos en la esfera pública en las cuestiones políticas, en las cuestiones económicas, las cuestiones territoriales tienen mucha fuerza, también en las políticas exteriores” (Elie Hajjar, comunicación personal, 7 de febrero de 2021).

Por otro lado, Sayedna Ignacio dio inicio con sus apariciones en los medios en calidad de sucesor del arzobispo Chedraoui en una entrevista en el programa del periodista Joaquín López Dóriga de Grupo Radio Fórmula el mes de noviembre de 2017, justo en el marco de su entronización como metropolitano con la visita del Patriarca Juan X. El último domingo del mismo año fue invitado al programa “El Pulso de la Fe” transmitido en el canal ADN40 de TV Azteca, con el comunicador católico Roberto O’Farril, quizá el medio católico con mayor audiencia en el país. De igual manera, en fechas más recientes ha asistido a dos entrevistas en el programa “Ver y Creer” conducido también por O’Farril, el cual es transmitido en México a través de Televisión Mexiquense.<sup>22</sup> Algo que parece caracterizar el episcopado de Monseñor Ignacio es el tratar de desvincularse de la exposición que mediáticamente tuvo Sayenda Antonio con respecto a temas de política. Su predicación en este sentido sigue una línea notoriamente distinta:

Hoy en día nuestro mundo muchas veces se acerca con los clérigos, los obispos, los sacerdotes y les pregunta su opinión, una de dos: para saber las reglas de la Iglesia, y otras veces la pregunta es un poco capciosa. Trata como el fariseo que le decía a Cristo: “¿Está bien pagar tributo al César o no?” Son preguntas que hacemos muchas veces a la

---

<sup>22</sup> La primera entrevista salió al aire el domingo 29 de Diciembre del 2019 con el tema “Santa María, Madre de Dios” y la segunda el domingo 12 de Enero del 2021 con el tema “El Santísimo Sacramento: La Eucaristía”. (Entrevista de s. E. R arzobispo ignacio samaán con joaquín lópez dóriga.(s. f.). Recuperado 25 de marzo de 2021, de <https://www.youtube.com/watch?v=Bopxe4qTT4w>; Entrevista de s. E. R arzobispo ignacio en el pulso de la fe— "la solemnidad de maría madre de dios". (s. f.). Recuperado 25 de marzo de 2021, de <https://www.youtube.com/watch?v=EsSq1JzISoI>; Iglesia ortodoxa antioquena. (s. f.-b). Recuperado 25 de marzo de 2021, de <http://www.iglesiaortodoxa.org.mx/Categorias/Reciente/107/15993>)

Iglesia para hacerla caer. El mundo de hoy está buscando mucho hacerla caer a la Iglesia. La Iglesia no hace política, la Iglesia no da una opinión para agradar las personas. La Iglesia, el sacerdote o el obispo no da una opinión para ser estudiada en un senado, el sacerdote no puede ser un diputado. La política se trata del sentido común, y algunas veces este sentido común durante la historia tenía encima la fe recta, en esos momentos de la historia hubo civilizaciones cristianas, ortodoxas, en el sentido de la recta fe, pero no siempre la fe de la Iglesia es conforme al sentido común. Porque el sentido común está cambiando de una era a otra. Hay opiniones muy diferentes, en cambio la Iglesia no puede dar una opinión sobre el sentido común, lo da sobre la fe en nuestro Señor Jesucristo. Así que nosotros todos, hijos de la Iglesia, como nos llama San Pablo “hijos de la luz” acudimos a la Iglesia, aprendemos sobre la fe y pedimos a Dios que sea nuestra recta fe un sentido común (S.E.R. Mons. Ignacio Samaán, Homilía, 6 de diciembre de 2020).

Y es desde esta línea que la feligresía lo ha notado considerablemente más pastoral, e incluso, más cercano a las necesidades espirituales reales del creyente, situación que viene confirmar la apreciación referida en párrafos anteriores sobre la poca pertinencia de la injerencia del clero en asuntos u opinión sobre otros ámbitos:

En cuanto a Sayedna Ignacio, obviamente le ha faltado esta presencia en la opinión pública, esta presencia en los medios. Digo, obviamente, pues a Chedraoui y le costó muchas, no sólo años, décadas, construirse esa personalidad de ese liderazgo. Pero eso podría ser positivo en el sentido de que, pues más que buscar esta identificación con lo material, con estas élites sociales y económicas que representa la comunidad libanesa, pues creo que inclusive es una oportunidad para para buscar una Iglesia más pastoral, más cercana a los fieles “de a pie”. Y eso, se vaya a lograr o no, pues ya será cuestión del futuro. Pero bueno, o sea, así, si no se tiene esa esa voz o esa participación tan importante con la élite y con las élites políticas y sociales, pues entonces podría ser una oportunidad para acercarse a otro tipo de feligreses (Alberto Pérez, comunicación personal, 14 de enero de 2021).

Las páginas de un nuevo capítulo en la historia de la Iglesia Ortodoxa Antioquena de México han comenzado a escribirse.

## Conclusiones

Hemos atravesado por una minuciosa exploración etnográfica en la que realizamos cuatro acciones básicas que han conformado nuestro proceso investigativo: identificación, descripción, análisis y valoración de los elementos que conforman a la Ortodoxia Antioquena como sistema religioso desde su contexto societal de origen en el Levante hasta la relocalización por la que la totalidad de dichos componentes están pasando para seguir siendo operativos en México.

Nos referimos a dos momentos específicos del proceso de movilización. El periodo de arribo a México con las primeras olas migratorias lo hemos señalado únicamente como la primera etapa a la que consideramos el inicio del trasplante, en la cual, los elementos que configuran el sistema de creencias y el entramado simbólico del sistema ritual se conservaron en una estructura comunitaria cerrada. La etapa que abarca nuestro análisis comprende los últimos veinte años, en los que el sistema religioso se ha desarrollado tanto en lo comunitario como en lo institucional con rasgos que denotan un proceso de relocalización en el panorama local.

Los aspectos que la Ortodoxia Antioquena poseía en su contexto original son resabios de la época premoderna, donde la funcionalidad, solidez y cohesión en el marco societal libanés se derivaron de una estructura que no resultó afectada por la modernidad y secularización del Líbano. De esta manera, el sistema religioso vino a encarar a un debilitamiento al enfrentarse a una modernidad y secularización diferentes, donde el pluralismo la posiciona como una opción entre muchas otras para ejercer la función de comunicación con la trascendencia, aspecto que era exclusivo sólo de ciertos sistemas religiosos reconocidos durante siglos en el Levante. El pluralismo religioso de México produce que la Ortodoxia Antioquena deba realizar adaptaciones, más no transformaciones, de su sistema ritual, con la finalidad de atender a una feligresía que está perdiendo cohesión desde la experiencia religiosa de comunicación con la trascendencia.

El aspecto más importante que hace que nuestra investigación se coloque en una línea de teoría sociológica diferente con respecto a los trabajos presentados en la revisión de la literatura, es que la manera de auto definirse de la Iglesia Ortodoxa Antioquena de México ya no es el de “diáspora” sino el de “dispersión”, donde se da el paso pleno para aceptar la relocalización como un proceso activo que requiere de una dinámica de dialéctica cultural, social e incluso política para asimilarse con el contexto receptor.

Los instrumentos que se eligieron para hacer una disección del entramado simbólico del aparato ritual y que permitieron observar la conexión intrínseca con el sistema de creencias debieron ser esquemas teológicos, fenomenológicos e interpretativos desde el propio sistema religioso, lo que mantuvo la naturaleza del propio discurso y epistemología, para después colocarlas en las estructuras de análisis teórico de la sociología de la religión como objetos culturales, de manera que se organizó un ensamblado para identificar, describir y valorar el grado de operatividad de la Ortodoxia Antioquena relocalizada.

Por su parte, el enfoque teórico sociológico funcionó para establecer el mecanismo de construcción de la experiencia religiosa y como esta decanta en formas de cohesión e interacción social que la sustenten. Al analizar los procesos a través de los cuales esto se produce, pudimos discernir los elementos que estructuran la triada: *el lenguaje litúrgico*, como elemento clave objetivo (externo al individuo) que facilita la estructuración de la experiencia religiosa con la trascendencia; *el mundo intersubjetivo*, que se comparte con los demás y que se compone de la fe en la sacralidad y la validez de la eficacia simbólica que sustentan una visión del mundo; *la interacción social*, que se sostiene en la dimensión comunitaria e institucional.

A través de estas palabras que cruzan varias situaciones se puede argumentar que, lejos de su lugar de origen, el sistema religioso ortodoxo antioqueno está debilitándose en tanto que su fundamento orgánico –el contacto con la trascendencia– no se está experimentando de manera homogénea y total. Con respecto a la Tradición de la Iglesia que la resguarda y la vehicula, se hace evidente un desconocimiento para acceder a ella y practicarla desde su entendimiento original. Aunado a esto, el ámbito familiar que permanecía cerrado a influencias de otros sistemas religiosos o no religiosos se ha abierto provocando que dicho espacio deje de aglutinar a los miembros para la práctica litúrgica regular. Todo ello conlleva a un desgaste de una subjetividad religiosa la que, debiendo ser objetivada de manera comunitaria, está siendo relegada a la mera dimensión individual y privada de cada practicante, quienes aún reconociendo un sólido vínculo identitario y de pertenencia con la Ortodoxia, desarrollan una participación litúrgica débil e irregular dada la influencia del modelo de modernidad y secularización propio de México.

La fuerte identidad ortodoxa que los feligreses regulares, por herencia o conversos, externan no significa que la práctica religiosa se realice exactamente como lo espera la Iglesia institucional. En realidad, la mayoría de los feligreses toman decisiones personales entre las

diversas normas de la vida de la Iglesia, aferrándose firmemente a lo que es central para su fe y acercándose al resto como deseable pero no crucial.

Por otra parte, los rasgos culturales por medio de los cuales la experiencia litúrgica ha sido establecida como la lengua, la etnicidad, así como las motivaciones de los conversos locales para abrazar la Ortodoxia debería funcionar homogeneizando la experiencia religiosa, sin embargo, son más proclives a crear asimetrías que vienen a manifestarse en una no muy sólidas cohesión e interacción comunitarias, lo cual está ocasionando que la Ortodoxia Antioquena continúe mermando su población de feligreses activos.

Con respecto a la Iglesia institucional como estructura de plausibilidad, detectamos que el vínculo con la misma no es susceptible de debilitarse a pesar de la laicidad de la secularización de México, en tanto que los feligreses regulares mantienen una lealtad orgánica que se sostiene en la sacralidad y la eficacia simbólica del clero antioqueno, lo cual puede seguir sosteniendo a este sistema religioso en el tiempo por venir.

## Glosario

**Abuna.** En árabe “nuestro padre” Apelativo “padre” para el sacerdote o presbítero.

**Akathistos.** Oficio dedicado a la Madre de Dios con temática de alabanza que se canta los viernes de la Gran Cuaresma.

**Anáfora.** Del griego “elevación” la sección de la liturgia en la que las ofrendas eucarísticas son bendecidas y consagradas.

**Archimandrita.** Título honorífico otorgado a los presbíteros monjes después de años de un buen servicio. También puede ser una dignidad otorgada por el arzobispo a cualquier sacerdote célibe y equivale al rango de archipreste o monseñor en la Iglesia latina. Se distingue por el velo monástico que cubre el birrete sacerdotal y por el uso de una cruz pectoral.

**Bled.** Una expresión del dialecto sirio libanés para referirse al Levante.

**Condaquio.** Himno secundario del ciclo dominical, una fiesta o la memoria de un santo.

**Crisma.** Aceite consagrado por el máximo jerarca de una sede apostólica (tradicionalmente el Patriarca de Constantinopla) para ungir al recién bautizado o converso en el sacramento de la crismación o confirmación. Está elaborado por una compleja mezcla de esencias y especias.

**Diquerio.** Candelabro para dos velas que representa la doble naturaleza de Cristo. Lo porta el obispo en la mano izquierda para bendecir.

**Epitafio.** Icono sobre tela que representa el cuerpo inerte de Cristo o la escena completa de su sepultura, igual que el antimensio.

**Fimi.** Himno que da a conocer el nombre y la jurisdicción del arzobispo.

**Kombosquini.** Cuerda de nudos tejidos, tradicionalmente con hilo de lana negra, para rezar la Oración de Jesús.

**Monte Athos** República monástica autónoma al norte de Grecia, gobernada por el Patriarca Ecuménico. Es una península habitada por monjes distribuidos en los de manera ininterrumpida desde el siglo X. No está permitida la presencia del género femenino (humano o animal) pues está consagrada a la Virgen María. Su reputación y fama se deben a muchos santos e historias milagrosas ocurridas ahí.

**Nártex.** Vestíbulo o recibidor de los templos ortodoxo donde el fiel hace la señal de la cruz y venera el icono del santo patrono del templo.

**Paráclisis.** En griego: “súplica ferviente”. Un oficio de odas que se cantan a la Madre de Dios en temática de petición e intercesión.

**Presantificados.** Liturgia que se celebra los miércoles de la Gran Cuaresma en la que el Cuerpo y la Sangre de Cristo se han consagrado el domingo anterior por lo que no hay epiclesis.

**Proscomidia.** Altar sobre el que se realiza el servicio del mismo nombre en el cual se preparan el pan y el vino en la patena y el cáliz.

**Rapidia.** Estandarte redondo metálico con un querubín o ángel de seis alas que escolta al cáliz y la patena en la Gran Entrada.

**Saide.** En árabe: “Nuestra Señora”. Apelativo para la Madre de Dios.

**Sayenda.** En árabe: “Nuestro Señor”. Apelativo para referirse y dirigirse a un obispo o arzobispo.

**Triquerio.** Candelabro de tres velas que representa a la Trinidad. Lo porta el obispo en la mano derecha para bendecir

**Tropario.** Himno principal del ciclo dominical, una fiesta o la memoria de un santo.

## FUENTES CONSULTADAS

### BIBLIOGRAFÍA

- Agar Corbinos, L. (Ed.). (2009). *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*. Casa Árabe-IEAM.
- Argyriadis, K., Torre, R. de la, Gutiérrez Zúñiga, C. y Aguilar Ros, A. (Eds.). (2008). *Raíces en movimiento: Prácticas religiosas tradiciones en contextos translocales* (1a. Ed). El Colegio de Jalisco, Institut de Recherche pour le Développement: Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, CIESAS, ITESO.
- Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* (1. Ed). Fondo de Cultura Económica.
- Berger, P. L. (1975). *Rumor de ángeles: La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Herder.
- Berger, P. L. (2006). *El dosel sagrado: Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (1995). *Modernity, pluralism and the crisis of meaning: The orientation of modern man*. Bertelsmann Foundation Publishers.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2015). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Berger, P. L., & Molina de la Torre, F. J. (2016). *Los numerosos altares de la modernidad: En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Sígueme.
- Binns, J. (2010). *Iglesias cristianas ortodoxas*. Akal Ediciones S.A.

Evdokimov, P. (1968). *Ortodoxia*. Península.

Giannaras, C. (1991). *Elements of faith: An introduction to Orthodox theology*. T & T Clark.

Gschwandtner, C. M. (2019). *Welcoming finitude: Toward a phenomenology of Orthodox liturgy*. Fordham University Press.

Hazim, I. (2006). *Orthodoxy & the issues of our time*. Université de Balamand.

Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Herder.

Legorreta Zepeda, J. de J. (2003). *Cambio religioso y modernidad en Mexica* (1a. Ed.).  
Universidad Iberoamericana.

Legorreta Zepeda, J. de J., Universidad Iberoamericana/Departamento de Ciencias Religiosas.  
(2010). *Religión y secularización en una sociedad postsecular*. Universidad  
Iberoamericana.

Lossky, V. (2009). *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Herder.

Luengo, E. (Ed.). (1991). *Secularización, modernidad y cambio religioso*. Universidad  
Iberoamericana.

Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. Herder, Universidad Iberoamericana.

Luhmann, N. (2000). *La religión de la sociedad*. Trotta.

Luhmann, N. (2009). *Sociología de la religión*. Herder, Universidad Iberoamericana.

- Makrides, V. (2012). *Orthodox Christianity, Change, Innovation: Contradictions in Terms? En Innovation in the Orthodox Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice* (pp. 19-50). Routledge.
- Meyendorff, J. (1982). *The byzantine legacy in the orthodox church*. St. Vladimir's Seminary Press.
- Mobayed, A. (Trad.) (1969). *Eucologio o Ritual*. Ediciones de la Vicaria Patriarcal de Antioquía en México.
- Mobayed, A. (Trad.) (1976). *La Divina Liturgia de San Juan Crisóstomo*. Ediciones de la Vicaría Patriarcal de Antioquía en México.
- Ornelas, M. (2016). *La diferenciación moderna de la religión: La misa latina (1517-1570)* (1ª Ed.). El Colegio de Sonora.
- Papanikolaou, A., & Demacopoulos, G. E. (Eds.). (2020). *Fundamentalism or tradition: Christianity after secularism*. Fordham University Press.
- Ramírez Carrillo, L. A. (1994). *Secretos de familia: Libaneses y élites empresariales en Yucatán* (1. Ed). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones.
- Rein, R., Cano, M. J., & Molina Rueda, B. (Eds.). (2012). *Más allá del Medio Oriente: Las diásporas judía y árabe en América Latina*. Universidad de Granada.
- Santini, A. (1990). *Mil años de fe en Rusia: Pimen, patriarca de Moscú*. Edicep.
- Savarino Roggero, F., Bravo Rubio, B., & Mutolo, A. (Eds.). (2014). *Política y religión en la Ciudad de México: Siglos XIX y XX* (1ª Ed.). Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A.C.

Schmemmann, A. (2003). *Introduction to liturgical theology*. St. Vladimir's Seminary Press.

Schmemmann, A. (2004). *For the life of the world: Sacraments and orthodoxy*. St. Vladimir's Seminary Press.

Upson, S. (1994). *Historia de la Iglesia*. Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa Antioquena en México.

Ware, T. (2006). *La iglesia ortodoxa*. Editorial Ángela.

## **HEMEROGRAFÍA**

Arnal, A. (2010). La Guadalupe: Sociopolítica mexicana desde la iconografía religiosa. *Estudios políticos (México)*, 21, pp. 101-112.

Requena, J. G. (2009). La eficacia simbólica. *Trama y fondo: revista de cultura*, 26, pp. 7-30.

Simino, S. (2020). Peter Berger: La sociedad contemporánea, una sociedad plural/Carthaginensia. *Carthaginesia*, XXXVI, pp. 123-150.

## **FUENTES ELECTRÓNICAS**

### **Libros electrónicos**

Argyriadis, K., de la Torre, R., Gutiérrez Zúñiga, C., & Aguilar Ros, A. (Eds.). (2008). *Raíces en Movimiento: Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.252>

Tannous, H. (1997). *Religious diversity and the future of education in Lebanon*.

<https://www.um.edu.mt/library/oar/handle/123456789/18546>

## Notas periodísticas

Adicional, A. (s. f.). El Club de Periodistas de México celebra el natalicio de don Antonio

Sáenz de Miera. *Voces del periodista*. Recuperado 25 de marzo de 2021, de:

<https://www.vocesdelperiodista.com.mx/edicion-324/3597-el-club-de-periodistas-de-mexico-celebra-el-natalicio-de-don-antonio-saenz-de-miera.html>

García, Mónica (4 de noviembre de 2017). *Ignacio Samaán nuevo arzobispo de la Iglesia de Antioquía en México*. Milenio.com. Recuperado 3 de marzo de 2021, de <https://www.milenio.com/estados/ignacio-samaan-arzobispo-iglesia-antioquia-mexico>

Mourtada, H. y Gladstone, R. (22 de abril de 2013). Two archbishops are kidnapped outside northern Syrian city. *The New York Times*.

<https://www.nytimes.com/2013/04/23/world/middleeast/syria-lebanon.html>

Olvera, Graciela y Martínez, Armando (25 de enero de 2021). Catolicismo y otras religiones pierden creyentes en México. *Milenio.com*. Recuperado el 5 de mayo de 2021, de <https://www.milenio.com/politica/comunidad/catolicismo-pierde-creyentes-censo-inegi-2021>

Pluna (18 de enero de 2012). Los que sí fueron al cumpleaños de Antonio Chedraoui. *Animal Político*. <https://www.animalpolitico.com/2012/01/los-que-si-fueron-al-cumpleanos-de-antonio-chedraoui/>

Redacción ACI Prensa (18 de marzo de 2014). *En Siria matan a cristianos como si fueran animales, denuncia arzobispo ortodoxo*. Aciprensa.com. Recuperado el 11 de mayo de 2021, de <http://www.aciprensa.com/noticias/en-siria-matan-a-cristianos-como-si-fueran-animales-denuncia-patriarca-ortodoxo-91655>

Sin autor (14 de junio de 2017). Murió Antonio Chedraoui, líder de la iglesia ortodoxa. *Milenio.com*. Recuperado el 25 de marzo de 2021 de <https://www.milenio.com/politica/murio-antonio-chedraoui-lider-iglesia-ortodoxa>

## Artículos

Baños, V. S. (s. f.). Antonio Chedraui, el puente. *Poder y Dinero*. Recuperado 25 de marzo de 2021, de <http://poderydinero.mx/columna/antonio-chedraui-el-puente/>

Berríos, F. (2014). La liturgia en el Concilio Vaticano II: Bases, repercusiones y desafíos de una reforma. *Teología y vida*, 55 (3), pp. 517-548. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492014000300006>

Calfat, N. N., y Calfat, N. N. (2018). The frailties of Lebanese democracy: Outcomes and limits of the confesional framework. *Contexto Internacional*, 40 (2), pp. 269-293. <https://doi.org/10.1590/s0102-8529.2018400200002>

Carroll, T. (2017). Theology as an ethnographic object: An anthropology of eastern Christian rupture. *Religions*, 8 (7), 114. <https://doi.org/10.3390/rel8070114>

De la Torre, R. (2018). Itinerarios teórico-metodológicos de una etnografía transnacional. *Cultura y Representaciones Sociales*, pp. 17-50. <https://doi.org/10.28965/2018-024-02>

Demacopoulos, G. (12 de diciembre de 2006). Is it time to relinquish liturgical greek? *Public Orthodoxy*. <https://publicorthodoxy.org/2016/12/12/relinquishing-liturgical-greek/>

García-Ruiz, J. (2010). Cristianismo y migración: Entre “iglesias de trasplante” y “estrategias de acompañamiento”. *Amérique Latine histoire et mémoire*, 20. <https://doi.org/10.4000/alhim.3700>

- Garma Navarro, C. y Garma Navarro, C. (2018). Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis. *Cultura y representaciones sociales*, 12 (24), pp. 97-130. <https://doi.org/10.28965/2018-024-04>
- Gschwandtner, C. (2017). Mimesis or metamorphosis? Eastern orthodox liturgical practice and its philosophical background. *Religions*, 8 (5), p. 92. <https://doi.org/10.3390/rel8050092>
- Haddad, T. (21 de marzo de 2020). Religious welfare organizations, citizenship, and the state in Lebanon. *Nonprofit Policy Forum*, 11 (3). <https://doi.org/10.1515/npf-2019-0040>
- Harakas, S. S. (2002). Orthodox liturgy and ethics: A case study. *Studies in Christian Ethics*, 15 (1), 11-24. <https://doi.org/10.1177/095394680201500102>
- Makdisi, U. (22 de septiembre de 1996). *The modernity of sectarianism in Lebanon*. MERIP. <https://merip.org/1996/09/the-modernity-of-sectarianism-in-lebanon/>
- Martín Huete, F. (2014). Trascendencia y secularización: Una lectura teológica de la sociología de Peter L. Berger. *Veritas*, 30, pp. 213-234. <https://doi.org/10.4067/S0718-92732014000100010>
- Martínez Assad, C. (septiembre–diciembre, 2008). “Los libaneses inmigrantes y sus lazos culturales desde México”. *Dimensión Antropológica*, vol. 44, pp. 133-155. <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=2917>
- Metropolitan Phillip (s.f.). *Metropolitan Philip's address to the 48th archdiocesan convention general assembly*. Antiochian Orthodox Christian Archdiocese. Recuperado el 18 de marzo de 2021, de <http://ww1.antiochian.org/node/17070>
- Miller, C. y O'Mahony, A. (2010). The Orthodox Church in contemporary contexts. *International Journal for the Study of the Christian Church*, 10 (2-3), pp. 82-89. <https://doi.org/10.1080/1474225X.2010.513576>

Stritof, Sheri (2 de enero de 2020). How to get married in Lebanon. *The Spruce*. Recuperado el 6 de mayo de 2021, de <https://www.thespruce.com/how-to-get-married-in-lebanon-2303184>

Tabar, P. (s. f.). Lebanon: A country of emigration and immigration. *Aucegypt.Edu*. Recuperado 29 de marzo de 2021, de [https://www.academia.edu/31369352/Lebanon\\_A\\_Country\\_of\\_Emigration\\_and\\_Immigration](https://www.academia.edu/31369352/Lebanon_A_Country_of_Emigration_and_Immigration)

Zeraoui, Z., Mishima, M. E. O., Navarro, M. G., Cruz, S. C., Chávez, J. R., Soto, M. C. B., Marín, R. C., Saberi, I. A. D., Ham-Chande, R., Rahal, D. M., y Castilla, A. R. (1997). Los árabes en México: El perfil de la migración. En M. E. O. Mishima (Ed.), *Destino México* (1.<sup>a</sup> ed., pp. 257-304). El Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctvhn0dmp.10>

## **Archivos PDF**

Najim, M. (s. f.). *Antioch. A brief history of the Patriarchate of Antioch* [Archivo PDF] <http://najim.net/ANTIOCHhistoryencyclopedia.pdf>

## **Boletines**

Centro Libanés (s.f.). *Damas ortodoxas de San Jorge*. Recuperado el 25 de marzo de 2021, de <http://www.centrolibanes.org.mx/index.php/damas-ortodoxas-de-san-jorge>

Centro Libanes (s.f.). *Sociedad mutualista ortodoxa de México*. (s. f.). Recuperado el 25 de marzo de 2021, de: <http://www.centrolibanes.org.mx/index.php/sociedad-mutualista-ortodoxa-de-mexico>

Sin autor. (Enero 4 de 2013). “Antonio Chedraui Tannous/Los 300” *Líderes Mexicanos*.

<https://web.archive.org/web/20130104100714/http://2012.los300.com.mx/antonio-chedraui-tannous/>

Sin autor (2006) “*Colocación de la primera piedra de la catedral de San Pedro y San Pablo*”. Iglesia Ortodoxa Antioquena. Recuperado el 24 de marzo de 2021 de: <http://iglesiaortodoxa.org.mx/informacion/2006/01/colocacion-de-la-primera-piedra-de-la-catedral-de-san-pedro-y-san-pablo/>

Sin autor (s.f.) *Elección de obispo auxiliar–iglesia ortodoxa antioquena*. Recuperado el 24 de marzo de 2021, de <http://iglesiaortodoxa.org.mx/informacion/2011/06/eleccion-de-obispo-auxiliar/>

Sin autor (2010) *Ingreso de s. E. A la academia de historia – iglesia ortodoxa antioquena*. Iglesia Ortodoxa Antioquena. Recuperado el 25 de marzo de 2021, de <http://iglesiaortodoxa.org.mx/informacion/2010/06/ingreso-de-s-e-a-la-academia-de-historia-y-geografia/>

## **Blogs**

Samn! (13 de marzo de 2012). Met. Georges Khodr on the principles of the orthodox youth movement (III). *Notes on Arab Orthodoxy*. [http://araborthodoxy.blogspot.com/2012/03/met-georges-khodr-on-principles-of\\_13.html](http://araborthodoxy.blogspot.com/2012/03/met-georges-khodr-on-principles-of_13.html)

## **Podcast**

Dr. Rossi (Anfitrión) (31 de enero de 2017). *Homiletics—Becoming a healing presence/Ancient faith ministries* [Podcast]. Recuperado el 31 de marzo de 2021, de <https://www.ancientfaith.com/podcasts/healingpresence/homiletics>

## Sitios web

*Iglesia ortodoxa antioquena* (s.f.). Recuperado el 25 de marzo de 2021, de <http://www.iglesiaortodoxa.org.mx/Categorias/Memorias>

*Iglesia ortodoxa antioquena* (s.f.). Recuperado el 25 de marzo de 2021, de <http://www.iglesiaortodoxa.org.mx/Categorias/Reciente/107/15993>

*Iglesia ortodoxa antioquena* (s.f.). Recuperado el 29 de marzo de 2021, de [http://www.iglesiaortodoxa.org.mx/Categorias/Patriarcado\\_antioquia](http://www.iglesiaortodoxa.org.mx/Categorias/Patriarcado_antioquia)

*Iglesia ortodoxa antioquena* (s.f.). Recuperado 29 de marzo de 2021, de <http://www.iglesiaortodoxa.org.mx/Categorias/Mexico>

*Quienes somos* (s.f.). Ediciones Barek. Recuperado 25 de marzo de 2021, de [http://edicionesbarek.com/?page\\_id=549](http://edicionesbarek.com/?page_id=549)

*Rt. Rev. Archimandrite fadi rabbat.* (s. f.). Recuperado el 25 de marzo de 2021, de <https://www.stgeorge-elpaso.org/rtrevarchimandritefadirabbat.html>

## Videos de YouTube

ADN Opinión. (4 de febrero de 2014). *Antonio Chedraoui* [Archivo de Video]. Recuperado el 14 de mayo de 2021, de <https://www.youtube.com/watch?v=tmZQvmIhMm0>

Arquidiócesis de México, Ven, C.A. y el Caribe (11 de septiembre de 2018). *Entrevista de S. E. R Arzobispo Ignacio en el Pulso de la Fe - "La Solemnidad de María Madre de Dios"*. Recuperado el 25 de marzo de 2021, de <https://www.youtube.com/watch?v=EsSq1JzISoI>

Arquidiócesis de México, Ven, C.A. y el Caribe (11 de septiembre de 2018). *Entrevista de S. E. R Arzobispo Ignacio Samaán con Joaquín López Dóriga*. Recuperado el 25 de marzo de 2021, de: <https://www.youtube.com/watch?v=Bopxe4qTT4w>

El Universal (20 de enero de 2015). *Envía Chedraoui mensaje de solidaridad a padres de normalistas*. Recuperado el 14 de mayo de 2021, de: <https://www.youtube.com/watch?v=xtHKJP5ebtc>

### **Seminarios y cursos online**

Universidad del Balamand (s.f.). *Cursos Bíblicos del Balamand*. Recuperado el 25 de marzo de 2021, de: <https://cursos-balamand.net/index.php/cbb>

Universidad del Balamand (s.f.). *Seminario ortodoxo de formación para Iberoamérica*. Recuperado 23 de febrero de 2021, de <https://cursos-balamand.net/index.php/sofia>

Universidad del Balamand (s.f.). *Seminario ortodoxo de formación para Iberoamérica*. Recuperado 25 de marzo de 2021, de <https://cursos-balamand.net/index.php/sofia>

### **Wikipedia**

Antiochian Greek Christians. (2021). En *Wikipedia*.

[https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Antiochian\\_Greek\\_Christians&oldid=1007540588](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Antiochian_Greek_Christians&oldid=1007540588)

Antonio Chedraoui. (2020). En *Wikipedia*.

[https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Antonio\\_Chedraoui&oldid=130149079](https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Antonio_Chedraoui&oldid=130149079)

## APENDICE 1

### GUIÓN DE ENTREVISTA PARA CONVERSOS A LA ORTODOXIA ANTIOQUENA

#### **Información general**

(NOTA: TODA INFORMACIÓN ES DE CARÁCTER CONFIDENCIAL, Y EN EL TEXTO DE LA INVESTIGACIÓN EL INFORMANTE APARECERÁ CON UN PSEUDÓNIMO)

Edad, lugar de nacimiento, educación, ocupación actual, estado civil (si está casado, divorciado, separado, ¿cuánto tiempo?), Hijos (sexo y edad), hermanos (sexo, edad, orden de nacimiento), tiempo de haber sido miembro de la parroquia actual, otras afiliaciones parroquiales, etc.

#### **Antecedentes en la Ortodoxia**

#### **La conversión**

Describe tu conversión a la Iglesia Ortodoxa.

¿Qué lo atrajo originalmente a la Iglesia Ortodoxa? ¿Qué buscabas o esperabas encontrar?

¿Qué te convenció finalmente de convertirte?

¿Tu conversión ha sido una experiencia, una búsqueda personal o alguien de tu familia o amigos de tu vida te ha acompañado en el proceso y la asistencia a los servicios litúrgicos?

¿Qué encuentras en la Iglesia Ortodoxa que la hace única entre otras religiones?

#### **La experiencia de la Liturgia. Comunicación con la trascendencia**

¿Cómo describes la experiencia de la Divina Liturgia? Describe tus sensaciones y pensamientos al respecto.

¿Qué parte del servicio dominical (Maitines y Divina Liturgia) toca lo más profundo de tu persona poniéndote en contacto con Dios en tu vida?

¿Cuáles de entre los ritos de Cuaresma o Semana Santa consideras que ha dejado o sigue dejando una particular impronta en tu caminar espiritual? Describe cuál y porqué.

¿Has participado de otro sacramento (presentación del hijo a los 40 días de nacido, bautismo, boda, crismación, funeral, trisagion por el descanso de un difunto, bendición del auto, la casa, etc.)? ¿Cómo se han involucrado los miembros de la comunidad en estos eventos?

En la época de pandemia, (toma en cuenta que el periodo de la misma ha abarcado una cuaresma, Semana Santa y la Bendición del Agua de Teofanía) ¿qué es lo que te ha vinculado a la iglesia y a darle continuidad a tu práctica espiritual?

### **Visión del mundo desde la experiencia litúrgica. Horizonte de trascendencia**

Describe en qué manera tu experiencia en los servicios litúrgicos de la Iglesia Ortodoxa y su doctrina te proporcionan un sentido de vida y una visión del mundo, o formas de entender la realidad y las grandes interrogantes de la humanidad (vida-muerte, destino, felicidad-sufrimiento, bien-mal, etc.).

Desde tu experiencia como participante de la Divina Liturgia, ¿cómo ha cambiado tu vida cotidiana, tu relación contigo, con el mundo y con los demás desde tu participación y pertenencia a la Iglesia Ortodoxa?

¿A dónde consideras que te conduce tu participación en la Divina Liturgia, los ritos de Semana Santa y otros ritos y bendiciones de la Iglesia? ¿Qué impacto tienen en tu vida cotidiana?

¿Espera que sus hijos sean ortodoxos? (Si es así) ¿Cómo ha intentado transmitirles la fe ortodoxa?

Has visto que en las Iglesias ortodoxas antioqueñas está presente la Virgen de Guadalupe como parte, incluso, de la iconografía de la Iglesia. ¿Qué representa para ti este hecho?

¿Conservas alguna práctica de tu pasado como católico romano que incluyas en la práctica litúrgica ortodoxa? Describe tus pensamientos y emociones al respecto.

### **La pertenencia a la Iglesia Ortodoxa Antioqueña. Carácter e identidad de la institución**

¿Qué te atrajo de San Jorge, San Pedro y San Pablo de entre las otras iglesias ortodoxas locales?

¿Qué representa para ti el uso de la lengua árabe en la celebración de la liturgia?

¿Qué representa para ti el hecho de que la Iglesia Ortodoxa Antioqueña forme parte de la comunidad Sirio-Libanesa?

¿Por qué estás en la Iglesia Antioqueña y no en otra jurisdicción ortodoxa?

¿Reconoces y te identificas con la jerarquía ortodoxa y el clero ortodoxo específicamente con los Antioqueños? Describe cómo vives ese vínculo.

¿Cuál es tu percepción de la jerarquía ortodoxa antioqueña en el contexto del panorama religioso y, en general, de la Iglesia Ortodoxa Antioqueña como institución en el panorama social, cultural, económico y político nacional?

### **La interacción en la Comunidad**

Describe el trato que llevas con las personas de la parroquia. Describe cómo es tu trato con los árabes ortodoxos de nacimiento. ¿Cómo te llevas con otros conversos?

¿Tienes alguna relación con personas de la iglesia en tu vida cotidiana, fuera del contexto de la comunidad religiosa? ¿Te han acompañado o apoyado en algún proceso de tu vida personal?

¿Consideras a San Jorge, todo lo que la parroquia implica, como una comunidad de vida?

¿Te consideras adoptado por esta comunidad, como parte de una familia espiritual o asistes a la liturgia como un acto personal e íntimo? Describe que es lo que te hace sentir así.

Como una persona, un creyente que llegó en cierto punto de su vida a esta iglesia, ¿hay situaciones, momentos, detalles, que te hagan sentirte ajeno a la comunidad? ¿Qué es lo que te incomoda o te disgusta de esta comunidad?

¿Has sabido sobre conversos que hayan dejado la Iglesia Ortodoxa? ¿Qué piensas al respecto?

¿Cuáles son las circunstancias o elementos que consideras crean diferencias y provocan separaciones entre los miembros de la iglesia?

Muchas gracias por tu colaboración.

## APENDICE 2

### GUION DE ENTREVISTA PARA FELIGRESES NACIDOS EN LA ORTODOXIA ANTIOQUENA

#### **Información general**

(NOTA: TODA INFORMACIÓN ES DE CARÁCTER CONFIDENCIAL Y EN EL TEXTO DE LA INVESTIGACIÓN EL INFORMANTE APARECERÁ CON UN PSEUDÓNIMO)

Edad, lugar de nacimiento, educación, ocupación actual, estado civil (si está casado, divorciado, separado, ¿cuánto tiempo?), Hijos (sexo y edad), hermanos (sexo, edad, orden de nacimiento), tiempo que ha sido miembro de la parroquia actual, otras afiliaciones parroquiales, etc.

#### **Los orígenes**

¿Puedes contarme un poco sobre tu vida religiosa al crecer?

¿Cómo caracterizaría la vida religiosa de su familia al crecer?

Comparte algunas de tus memorias sobre tus antepasados que llegaron a México y lo que de ello te vincule a la Iglesia Ortodoxa.

¿Qué relevancia tienen tus orígenes en Siria y/o Líbano para el desarrollo de tu vida espiritual?

¿Qué representa para ti el uso de la lengua árabe en la celebración de la liturgia o cualquier otro rito?

#### **La experiencia de la Liturgia. Comunicación con la trascendencia**

¿Cómo describes la experiencia de la Divina Liturgia? Describe tus sensaciones y pensamientos al respecto.

¿Qué parte del servicio dominical (Maitines y Divina Liturgia) toca lo más profundo de tu persona poniéndote en contacto con Dios en tu vida?

¿Cuáles de entre los ritos de Cuaresma o Semana Santa consideras que ha dejado o sigue dejando una particular impronta en tu caminar espiritual? Describe cuál y porqué.

¿Has participado de otro sacramento (presentación del hijo a los 40 días de nacido, bautismo, boda, crismación, funeral, trisagion por el descanso de un difunto, bendición del auto, la casa, etc.)? ¿Cómo se han involucrado los miembros de la comunidad en estos eventos?

En la época de pandemia (toma en cuenta que el periodo de la misma ha abarcado una cuaresma, Semana Santa y la Bendición del Agua de Teofanía), ¿qué es lo que te ha vinculado a la iglesia y a darle continuidad a tu práctica espiritual?

### **Visión del mundo desde la experiencia litúrgica. Horizonte de trascendencia**

Describe en qué manera tu experiencia en los servicios litúrgicos de la Iglesia Ortodoxa y su doctrina te proporcionan un sentido de vida y una visión del mundo, o formas de entender la realidad y las grandes interrogantes de la humanidad (vida-muerte, destino, felicidad-sufrimiento, bien-mal, etc.).

Desde tu experiencia como participante de la Divina Liturgia, ¿cómo ha cambiado tu vida cotidiana, tu relación contigo, con el mundo y con los demás desde tu participación y pertenencia a la Iglesia Ortodoxa?

¿A dónde consideras que te conduce tu participación en la Divina Liturgia, los ritos de Semana Santa y otros ritos y bendiciones de la Iglesia? ¿Qué impacto tienen en tu vida cotidiana?

¿Espera que sus hijos sean ortodoxos? (Si es así) ¿Cómo ha intentado transmitirles la fe ortodoxa?

Has visto que en las Iglesias ortodoxas antioqueñas está presente la Virgen de Guadalupe como parte incluso de la iconografía de la Iglesia, ¿qué representa para ti este hecho?

¿Conservas alguna práctica de tu pasado como católico romano que incluyas en la práctica litúrgica ortodoxa? Describe tus pensamientos y emociones al respecto.

### **La pertenencia a la Iglesia Ortodoxa Antioqueña. Carácter e identidad de la institución**

¿Para ti significan lo mismo los términos “árabe”, “sirio” o “libanés”?

¿Has sabido de paisanos que hayan dejado la Iglesia Ortodoxa por otra denominación religiosa?

¿Qué piensas de este hecho?

¿Reconoces y te identificas con la jerarquía ortodoxa y el clero ortodoxo específicamente con los Antioqueños? ¿Te relacionas con el clero árabe y el clero no árabe por igual? Describe cómo vives ese vínculo.

¿Cuál es tu percepción de la jerarquía ortodoxa antioqueña en el contexto del panorama religioso y en general de la Iglesia Ortodoxa Antioqueña como institución en el panorama social, cultural, económico y político nacional?

### **La interacción en la comunidad**

A lo largo del tiempo que ha estado afiliado a esta parroquia, ¿cree que la vida parroquial o el carácter de la Iglesia han cambiado de alguna manera? ¿Si es así, cómo?

Describe la percepción y el trato que llevas con las personas de la parroquia que se han convertido a la Iglesia Ortodoxa.

¿Tienes alguna relación con personas de la iglesia en tu vida cotidiana, fuera del contexto de la comunidad religiosa? ¿En qué ocasiones los frecuentas? ¿Te han acompañado o apoyado en algún proceso de tu vida personal?

¿Consideras a San Jorge, San Pedro y San Pablo, con todo lo que la parroquia implica, como una comunidad de vida?

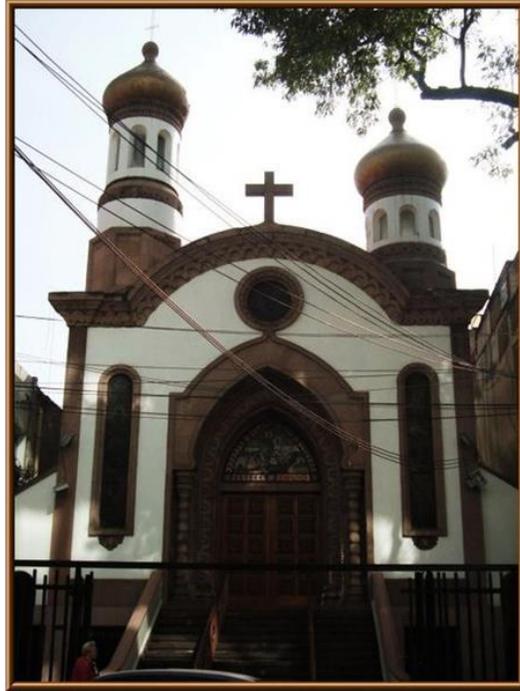
¿Te consideras parte de una familia espiritual o asistes a la liturgia como un acto personal e íntimo? Describe que es lo que te hace sentir así.

¿Hacia dónde consideras que te diriges en tu trayectoria como ser humano siendo parte de esta comunidad?

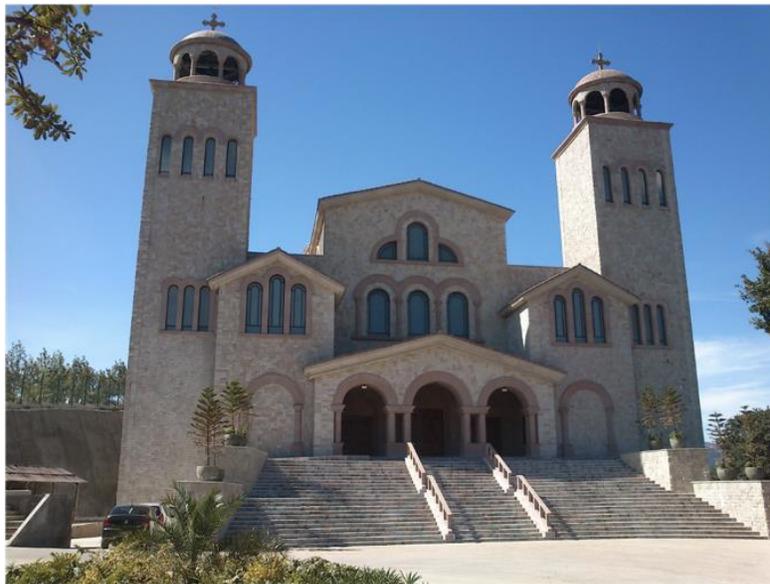
¿Cuáles son las circunstancias o elementos que consideras crean diferencias y provocan separaciones entre los miembros de la iglesia? ¿Qué es lo que te incomoda o te disgusta de esta comunidad?

Muchas gracias por tu colaboración.

## APÉNDICE DE FOTOGRAFÍAS<sup>1</sup>



**Figura 1.** *Catedral de San Jorge, Colonia Roma Sur, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México.*



**Figura 2.** *Catedral de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, Fraccionamiento "Bosque Real", Huixquilucan, Estado de México.*

---

<sup>1</sup> El material visual ha sido proporcionado por el Ing. León Campos, feligrés de la Catedral de San Jorge.



**Figura 3.** Interior de la Catedral de San Jorge



**Figura 4.** Interior de la Catedral de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo



**Figura 5.** *Veneración del Evangelio en los Maitines, Catedral de San Jorge.*



**Figura 6.** *El arzobispo presidiendo desde el trono episcopal al inicio de la Divina Liturgia, Catedral de San Jorge.*



**Figura 7.** *Presbítero preparando el pan y el vino en el altar de la Proskomidia, Catedral de San Jorge.*



**Figura 8.** *Prósfora o pan del que se extraen las partes de pan que serán consagradas y panes que se bendicen como antidoron.*



**Figura 9.** *Diácono entonando la Letanía de la Paz al inicio de la Divina Liturgia, Catedral de San Jorge.*



**Figura 10.** *Presbítero con el Evangeliario saliendo del altar por la puerta norte en la procesión de la Pequeña Entrada, Catedral de San Jorge.*



**Figura 11.** Vista del clero, arzobispo, presbíteros y diáconos en el altar después de la Pequeña Entrada, Catedral de San Jorge.



**Figura 12.** El arzobispo bendice a la feligresía con el diquero y triquero desde la puerta real, Catedral de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo.



**Figura 13.** *Lector realizando la lectura la epístola. Virgen de Guadalupe en el iconostasio, Catedral de San Pedro y San Pablo.*



**Figura 14.** *El arzobispo inciensa el altar antes de la Gran Entrada, Catedral del San Jorge.*



**Figura 15.** *Presbítero y diácono toman del altar de la Proskomidia el cáliz y la patena para la procesión de la Gran Entrada, Catedral de San Jorge.*



**Figura 16.** *Presbíteros y diáconos en la procesión de la Gran Entrada ante la puerta real, Catedral de San Jorge.*



**Figura 17.** Presbítero entonando las conmemoraciones con el cáliz ante la puerta real en la Gran Entrada, Catedral de San Jorge.



**Figura 18.** Presbíteros en la procesión de la Gran Entrada, Catedral de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo.



**Figura 19.** *La ofrenda eucarística en la patena colocada sobre el antimensio en el altar, Catedral de los Santos Apóstolos Pedro y Pablo.*



**Figura 20.** *El velo que cubre el cáliz y la patena es agitado sobre la cabeza del arzobispo durante la recitación del Credo como símbolo del triunfo de la doctrina ortodoxa, Catedral de San Jorge.*



**Figura 21.** *El diácono hace sonar el asterisco que cubre el pan por sus cuatro esquinas sobre la patena antes de la anáfora, Catedral de San Jorge.*



**Figura 22.** *El diácono eleva el pan y el vino antes de la epiclesis, Catedral de San Jorge.*



**Figura 23.** *Bendición del pan antidoron ante la Eucaristía, Catedral de San Jorge.*



**Figura 24.** *Patena con el Pan Eucarístico consagrado, Catedral de San Jorge.*



**Figura 25.** *El diácono vierte agua caliente en el cáliz antes de la comunión del clero, Catedral de San Jorge.*



**Figura 26.** *Comunión del clero, Catedral de San Jorge.*



**Figura 27.** Preparación de la Eucaristía en el cáliz para la comunión de los fieles, Catedral de San Jorge.



**Figura 28.** Comunión de los feligreses, Catedral de San Jorge.



**Figura 29.** Colocación del cáliz en el altar de la Proskomidia después de la comunión de los feligreses, Catedral de San Jorge.



**Figura 30.** Distribución del pan bendito o antidoron y los huevos de Pascua, Catedral de San Jorge.



**Figura 31** Altar con koliva y pan para el Trisagio en el aniversario luctuoso del Arzobispo Antonio Chedraoui, Catedral de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo.



**Figura 32.** Celebración de un Trisagio por el descanso del alma de un difunto, Catedral de San Jorge.



**Figura 33.** Bendición del agua en la fiesta de Teofanía el 6 de enero, Catedral de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo.



**Figura 34.** Bendición del óleo para la Unción de los enfermos, Catedral de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo.



**Figura 35.** *Veneración de la Cruz la noche del Jueves Santo, Catedral de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo.*



**Figura 36.** *El arzobispo cantando las Lamentaciones ante el Epitafio o Sepulcro de Cristo en el oficio de Viernes Santo, Catedral de San Jorge.*



**Figura 38.** *Icono de Cristo yacente sobre el Epitafio en el oficio de Viernes Santo, Catedral de San Jorge.*



**Figura 39.** Feligreses pasando por debajo del Epitafio al final de la procesión en el oficio de Viernes Santo, Catedral de San Jorge.



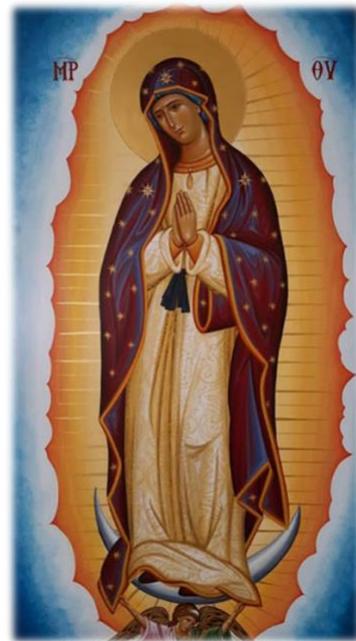
**Figura 40.** Cuadro de la Virgen de Guadalupe en el ángulo superior derecho sobre el área del coro, Catedral de San Jorge.



**Figura 41.** *Icono de la Virgen de Guadalupe al lado derecho de la cúpula de la capilla, Monasterio de San Antonio el Grande, Jilotepec, Estado de México.*



**Figura 42.** *Icono de la Virgen de Guadalupe en el iconostasio, Catedral de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo.*



**Figura 43.** *Icono de la Virgen de Guadalupe realizado por las monjas del Monasterio de la Anunciación en Alepo, Siria.*



**Figura 44.** *Kombosquinis (cuerdas de oración) de elaboración local a la venta, disponibles en ambas catedrales.*



**Figura 45.** *Cruz pectoral de presbítero, propiedad de la Familia Achcar.*