



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
ORIENTACIÓN: SOCIOLOGÍA

RELIGIÓN Y POLÍTICA EN UN CONTEXTO DE VIOLENCIA: EL CASO DE MORELOS (2012-2017)

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORA EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

PRESENTA:

CECILIA ARDISIA DELGADO MOLINA

TUTORA:

DRA. IRENE CASIQUE RODRÍGUEZ
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS

COMITÉ TUTOR:

DR. HUGO JOSÉ SUÁREZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

DR. FERNANDO M. GONZÁLEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., AGOSTO 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Por Carmen y José,
que me cuidaron alas y raíces.*

*Para Fernando y José Pablo,
que me inspiran, retan y acompañan cada día;
porque con ustedes todo cobra sentido.*

*Con profunda gratitud a quienes me trajeron a estos temas
y me hicieron pensar en la violencia y la paz.*



Agradecimientos

Personales

A Carlos, esposo y compañero de sueños y luchas. Porque me sostuviste cuando quería claudicar, porque me cuidaste y cuidaste de nuestra familia para que yo estuviera en el trabajo de campo, hiciera mi estancia y dedicara largas horas a escribir. Porque me tomaste de la mano y me obligaste a ver que había más que la tesis, pero al mismo tiempo valoraste cada día de mi empeño. Nada de esto sería posible sin ti y nada podría expresar la gratitud que tengo por compartir la vida contigo.

A Fernando y José Pablo, nuestros hijos, que no sólo me alentaron e inspiraron, sino que tomaron la cámara y se fueron al trabajo de campo conmigo, sugirieron ideas y, aunque robaron mis golosinas, fueron verdadero equipo que creció a la par de esta investigación.

A mi madre, Teresa. Por quien es, por todo lo que me ha enseñado con el ejemplo, por su tiempo para discutir ideas y leer estas líneas, reestructurar párrafos indescifrables y por amarme como soy.

A mi padre, Moisés. Por su generosidad para acogerme y propiciar un oasis de escritura, conseguirme fuentes, escuchar mis reflexiones y por enseñarme a preguntarme siempre y amar los libros.

A mi mejor amiga, Cristina. Chapis, gracias por tu generoso amor conmigo y con Fer y José; el tiempo dedicado a este trabajo siempre estuvo respaldado por la paz de saber que tú estabas ahí.

Este es un proyecto de la vida, no sólo por todo lo que una tesis doctoral implica como proyecto académico, sino porque estas líneas sólo han sido posibles por mi propia trayectoria en todos los niveles y me ha transformado también como persona.

Agradezco a mis hermanos Isaac y Carlos, que me conectan siempre con la vida. A mis padrinos Hugo y Mazú por creer en este sueño. A mis amigas y amigos siempre presentes y pacientes por mi ausencia, y muy especialmente a Hugo y a Isela –más que amigos- que ayudaron con cada diagrama que está en esta tesis y con la vida misma; a Adriana, con quien compartí las desesperaciones y frustraciones de una tesis doctoral; a Héctor Raúl que me apoyó con invaluable material de campo, discutió las ideas y me ayudó a identificar actores; a Aldo, quien ha sido siempre escucha y aliento; así como a Adrián y Fernando que leyeron las primeras preguntas y me obligaron a pensar mejor. Gracias también a todas mis nuevas amigas y amigos que acompañaron mi tiempo en Bielefeld, me hicieron querer España y mitigaron la soledad; y a los amigos y amigas –laicas y consagrados- que atesorados a lo largo de la vida abrieron espacios para mi trabajo de campo y me dejaron seguir, confiando en mí.

Agradecimientos *Profesionales*

A **Hugo José Suárez**, quien ha sido el profesor, mentor y amigo con el que llegué a esta aventura. Que me ha inspirado, enseñado y acompañado en mi formación, con quien fui dando forma a mis ideas y encontrando mi voz para alcanzar esta meta. Mi gratitud contigo siempre.

A la **Universidad Nacional Autónoma de México** y al **Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales** por abrir el universo de posibilidades para formarme como científica social.

Al **Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología** y a los mexicanos, por hacer posible la inversión para mi formación científica a través de la beca para estudios doctorales 384902.

Al **Center for Interdisciplinary Research on Religion and Society** de la Universidad de Bielefeld, por recibirme durante mi estancia doctoral y facilitar los espacios para esta investigación.

A la **Fundación Eva Rodríguez de Camou** por su generoso apoyo con la beca de estancia doctoral que hizo posible mi trabajo de investigación en Bielefeld, Alemania.

He sido profundamente afortunada por la generosidad, pertinencia, apertura y acompañamiento recibido por cada uno de los miembros de mi comité y jurado; quienes han contribuido a cada acierto de esta disertación y han tolerado cada tropiezo y error que he cometido:

A **Irene Casique**, gracias por todo tu tiempo, por obligarme a aclarar mis ideas y no dejarte enredar por mi propia confusión, por confiar en mi proceso y al mismo tiempo hacerme escribir. He llegado a la meta gracias a tu persistente y respetuoso acompañamiento.

A **Fernando González**, por tu generosidad con la lectura y tus múltiples reflexiones que me obligaron a profundizar, delinear y no quedarme en los bordes. Tu bondad y rigor son una combinación a la que todos deberíamos aspirar.

A **Heinrich Schäfer**, quien me recibió con la mente, el corazón y el tiempo a manos llenas, me escuchó con apertura y me ayudó a madurar las ideas. Tanto en lo personal como en lo académico, estaré siempre agradecida por como hiciste mi estancia en el CIRRuS y me enseñaste a querer Bielefeld.

A **Roberto Castro**, por su invaluable curso de metodología que me hizo sufrir, pero del que obtuve los mejores frutos. Porque me obligaste a atar los cabos sueltos, me enseñaste a confiar en mí y con tu espléndida lectura enriqueciste profundamente este trabajo.

A profesoras, amigos, amigas y colegas a las que he leído y con las que he compartido espacios de aprendizaje y diálogo que han enriquecido mis reflexiones y con ello esta tesis. Verónica Giménez Béliveau, Karina Bárcenas, Felipe Gaytán, Leif Seibert, Adrián Tovar, Cristina Gutiérrez, René de la Torre, Aldo Carrillo, Álvaro Espinoza y Adrián Granados, entre muchos otros.

Finalmente, a todas y todos quienes me abrieron las puertas del campo, charlaron conmigo y a quienes me dedicaron su tiempo en una entrevista y abrieron sus vidas para mí. Gracias por permitirme comprender y abrir nuevas preguntas hacia el futuro.

Índice

Índice de Tablas y Gráficas.....	11
Índice de Diagramas.....	12
Índice de Imágenes.....	13
Siglas y Abreviaturas.....	15
INTRODUCCIÓN.....	17
PRIMERA PARTE - PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN, MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO.....	25
I. Religión y política, nuestro problema de investigación.....	27
1.1 Religión y política.....	27
1.1.1 Pensar sociológicamente la religión.....	28
1.1.2 Religión y política: el problema de la diferenciación.....	30
1.2 Problemas y preguntas de investigación.....	33
1.3 La tarea sociológica y nuestra posicionalidad.....	42
II. Marco Teórico.....	47
2.1 La sociología de Pierre Bourdieu.....	47
2.1.1 Condiciones estructurales e históricas: del espacio social y la estructura al campo.....	49
2.1.1.1 Del interés a los capitales.....	52
2.1.2 Los agentes y sus trayectorias.....	55
2.1.2.1 El Habitus.....	55
2.1.3 Las estructuras y los agentes juntos.....	59
2.1.3.1 De la racionalidad al sentido práctico.....	60
2.1.3.2 Tejiendo fino: nomos, doxa, illusio y collusio.....	62
2.1.3.3 Una teoría de la praxis.....	64
2.2 Trabajando con la sociología de Pierre Bourdieu.....	66
2.2.1 Las posiciones.....	69
2.2.1.1 Las fronteras entre campos: religión y política en Morelos.....	72
2.2.2 Las disposiciones.....	76
III. Metodología.....	79
3.1 Sociología Etnográfica.....	79
3.1.1 El enfoque y método etnográfico.....	82
3.1.1.1 Técnicas de recolección de materiales empíricos.....	83
3.1.2 Etnografía digital.....	86
3.1.3 El diseño de la investigación.....	89
3.1.4 La reflexividad en el trabajo de campo.....	92
3.2 Construir el campo religioso en Morelos.....	95
3.2.1 Las fuentes.....	98
3.3 Análisis de habitus.....	100
3.3.1 Lógica de la práctica y lógica práctica.....	101
3.3.2 El cuadrado praxeológico y momentos operativos.....	102
3.3.3 El diseño de la investigación.....	108

SEGUNDA PARTE .. - RELIGIÓN Y POLÍTICA EN UN CONTEXTO DE VIOLENCIA: EL CASO MORELOS	111
El escenario de la investigación	112
IV. Dimensión diacrónica	115
4.1 La opción por los pobres	119
4.2 Lo emocional – promocional y la búsqueda de la regulación	135
4.3 El campo en disputa	152
4.3.1 Los conservadurismos católicos y la emergencia de la violencia	158
4.4 La música litúrgica como expresión del <i>nomos</i>	165
4.4.1 La opción preferencial por los pobres y el <i>libro verde</i>	165
4.4.2 Lo emocional - promocional y el <i>libro rojo</i>	169
4.4.3 El campo en disputa y la música sacra	173
V. Dimensión sincrónica	175
5.1 El contexto de violencia	177
5.2 La paz como convocante	180
5.2.1 Incursiones al campo político	191
5.2.2 La Iglesia como actor político	198
5.3 Las relaciones entre campos	212
5.3.1 El caso de Toño Sandoval	212
5.3.2 El caso Tepalcingo	216
VI. Los creyentes y sus disposiciones	225
6.1 La opción preferencial por los pobres	229
6.1.1 Transformaciones identitarias y estratégicas	234
6.2 Catolicismo emocional	239
6.2.1 Transformaciones identitarias y estratégicas	244
6.3 Conservadurismos católicos	249
6.3.1 Transformaciones identitarias y estratégicas	253
6.4 La diferencia en las experiencias: la clase social	258
6.5 Centros de Atención a Víctimas de las Violencias	263
VII. Posiciones y disposiciones en las Caminatas por la Paz	269
7.1 ¿Caminar, marchar o peregrinar?	273
7.2 Las Caminatas por la Paz como espacio performativo	275
7.2.1 #CAMINAMOS por la Paz	276
7.2.2 2ª Caminata por la PAZ, Fruto de la misericordia	283
7.2.3 Unidos, Caminamos por la Paz	291
7.3 Observaciones finales	295
CONCLUSIONES	299
Referencias	315
ANEXOS METODOLÓGICOS	341
Anexo Metodológico I. Sociología Etnográfica	341
Anexo Metodológico II. <i>HabitusAnalysis</i>	350

Índice de Tablas y Gráficas

Número	Título	Página
Tabla 4.1	Distribución porcentual de la población según credo religioso Morelos (1940-2010)	112
Gráfica 4.1	Población Económicamente Activa (PEA) en Morelos por sector de ocupación de 1950 a 1980	126
Gráfica 4.2	Población Económicamente Activa (PEA) en Morelos por sector de ocupación de 1980 al 2000	136
Tabla 6.4	Estrategias diferenciadas en función de la clase social a partir de <i>HabitusAnalysis</i>	261
Tabla 7.1	Relación de Caminatas (2007-2018)	272

Índice de Diagramas

Número	Título	Página
3.3.2.1	Cuadrado Praxeológico: transformaciones cognitivas	104
3.3.2.2	Cuadrado Praxeológico: generación de identidad y estrategia	107
3.3.2.3	Cuadrado Praxeológico: movimientos religiosos en general	108
4.0	Estados del campo católico en Morelos (1952-2017)	117
6.1	Catolicismo de Opción Preferencial por los Pobres Cuadrado praxeológico central	230
6.1.1	Catolicismo de Opción Preferencial por los Pobres Transformaciones identitarias y estratégicas	235
6.2	Catolicismo emocional Cuadrado praxeológico central	241
6.2.1	Catolicismo emocional Transformaciones identitarias y estratégicas	245
6.3	Conservadurismos católicos Cuadrado praxeológico central	250
6.3.1	Conservadurismos católicos Transformaciones identitarias y estratégicas	254
7.3	Ubicación de comunitarismos católicos según orientaciones pastorales	297

Índice de Imágenes

Número	Título	Página
1.1	Primera Caminata por la Paz. Cuernavaca, Morelos, 23 de mayo de 2015	37
3.1	Ejemplo de interacciones en Twitter	87
4.1	Portada de cantoral de la Diócesis de Cuernavaca, edición 1982	167
4.2	Portada de cantoral de la Diócesis de Cuernavaca, edición 1993	170
5.1	Placa en la Col. Milpillas, Municipio de Cuernavaca	180
5.2	Tomas de pantalla del Twitter oficial del obispo Ramón Castro Castro	186
5.3	Tomas de pantalla del Twitter oficial del gobernador Graco Ramírez y del obispo Ramón Castro	192
5.4	Fotografía del Twitter oficial del obispo Ramón Castro, 1 de octubre de 2015	196
5.5	Tomas de pantalla del Twitter oficial del gobernador Graco Ramírez y del obispo Ramón Castro, 23 de agosto de 2016	205
5.6	Fotografía del Twitter oficial del diputado federal Matías Nazario, 17 de marzo de 2017	205
7.1	Cartel publicitario para la 1ª Caminata por la Paz	277
7.2	Primera Caminata por la Paz, Vicaría San Marcos. Calle Hidalgo, Cuernavaca, Morelos, 23 de mayo de 2015	279
7.3	Cartel publicitario para la 2ª Caminata por la Paz	284

Número	Título	Página
7.4	Segunda Caminata por la Paz, Cuernavaca, Morelos. 21 de mayo de 2016	286
7.5	Cartel publicitario para la 3ª Caminata por la Paz	291
7.6	Tercera Caminata por la Paz, Cuernavaca, Morelos. 6 de mayo de 2017	293

Siglas y Abreviaturas

CAVV	Centro de Atención a Víctimas de las Violencias
CEBs	Comunidades Eclesiales de Base
CELAM	Conferencia del Episcopado Latinoamericano
CEM	Conferencia del Episcopado Mexicano
FAM	Frente Amplio Morelense
IMPEPAC	Instituto Morelense de Procesos Electorales y Participación Ciudadana
MC	Movimiento Ciudadano (Partido Político Nacional)
MPJD	Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad
PAN	Partido Acción Nacional
PES	Partido Encuentro Social
PRD	Partido de la Revolución Democrática
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PSD	Partido Social Demócrata (Partido político estatal)
PVEM	Partido Verde Ecologista de México
TRIFE	Tribunal Federal Electoral
UAEM	Universidad Autónoma del Estado de Morelo

INTRODUCCIÓN

Hay violencia desde el momento en que no hago que el otro tome parte en la elaboración de mi propio discurso.

Eric Weil,
Filosofía y Violencia

En los tiempos recientes estamos viviendo en América Latina una revitalización de las dinámicas sociales entre religión y política que desafían a las Ciencias Sociales. Además, en México la situación crítica de violencia de la última década complejiza estas dinámicas. Es en esta coyuntura sobre religión y política en un contexto de violencia que se sitúa esta investigación, a partir del caso del estado de Morelos en México.

En un territorio relativamente pequeño del país, las dinámicas de violencia en Morelos en la última década han llamado la atención por su complejidad, particularmente recrudecidas desde 2009 a partir del operativo de la Marina en el que Arturo Beltrán Leyva, líder del cartel de los Beltrán Leyva, murió acribillado. En 2013 Morelos fue catalogado por el Índice de Paz del *Institute for Economics & Peace* como el estado menos pacífico del país, lo que representa un deterioro de casi el 70% en diez años y de acuerdo al *Atlas de la Violencia en Morelos*, editado por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos y el Colectivo de Análisis de la Seguridad con Democracia, en 2012 una de cada cuatro personas había sido víctima de algún delito, y en 2014 Morelos fue una de las cinco entidades federativas con más delitos de alto impacto en el país.

La violencia directa está transformando las dinámicas sociales y moviliza disposiciones individuales y colectivas porque se vive en estos mismos niveles. Colectivamente, porque todos perciben la violencia, pero se experimenta en un nivel individual que genera movilizaciones colectivas para lidiar con ella. Entre estas dinámicas colectivas se encuentra el surgimiento del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad que si bien escaló a convertirse en un movimiento nacional, tuvo su origen en Morelos.

Desde la Iglesia católica y a partir de la llegada del obispo Ramón Castro Castro en 2013, el discurso eclesial y diversas prácticas religiosas se orientaron a partir de lo que identificamos como el binomio violencia/paz. Éstas han incluido movilizaciones que rebasan los límites

religiosos para articularse como expresiones político-religiosas, jornadas de oración, la apertura de Centros de Atención a Víctimas de las Violencias, grupos de vigilancia barrial que se organizan en las parroquias, entre otros.

Se trata de prácticas discursivas y performativas que se despliegan desde la institución eclesiástica como una forma de reafirmar su pertinencia en el espacio social, pero cuyos significados son diversos para los creyentes que de ellas participan y que por lo mismo, generan prácticas diversificadas.

Hablamos de un binomio violencia/paz porque sin que existan consensos sobre los significados de estos conceptos, aparecen permanentemente ligados como contrapartes que posibilitan la movilización de identidades simbólicas en espacios intermedios entre religión y política. La paz, como vocablo convocante, se distingue como una constante que a primera vista aparece como una idea transversal que cruza el campo católico de manera general como una respuesta a una preocupación común: la violencia.

Anclados en la tradición sociología interpretativa o comprensiva de Max Weber y la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu, nos preguntamos por las formas en que la violencia dinamiza y reconfigura las relaciones entre religión y política, pero también sobre las maneras en que los creyentes interpretan las experiencias de violencia y se motivan a involucrarse en las iniciativas eclesiales alrededor del binomio violencia/paz, por lo que trabajamos en dos niveles distintos de observación: la institución eclesiástica y los creyentes que movilizando identidades simbólicas participan en diversas actividades e iniciativas “por la paz” y que de diversas maneras se intersectan o buscan moverse a lo político.

Nos enfocamos en la institución y los creyentes pues hemos buscado articular lo estructural y lo subjetivo, las conexiones y las relaciones entre estos niveles de observación y sus dinámicas con lo político más allá de lo normativo, por lo que la investigación se articula en dos ejes: las posiciones en el campo religioso católico y las disposiciones de los creyentes. El trabajo se ubica entre los años 2012 y 2017, aunque para comprender el estado actual de las posiciones en el campo nos remitimos a su dimensión diacrónica a partir de 1952.

Se trata de una construcción y no de un registro de lo que ocurre en el mundo social, pues asumimos la práctica sociológica como una oportunidad para aprehender lo que pasa objetivamente y cómo esa objetividad se transforma en subjetividad, de manera que, comprendamos el sentido de los actos de los diversos agentes en el caso concreto que estamos observando.

Metodológicamente la investigación parte de una sociología etnográfica con trabajo de campo en diez municipios del estado y de manera intensiva en las dos ciudades principales: Cuernavaca, la capital, y Cuautla entre 2014 y 2016; una etnografía digital a partir de las redes sociales de actores que participan en estas iniciativas, así como entrevistas con la metodología de *HabitusAnalysis* con creyentes de diversos movimientos laicales que participaban activamente en actividades relacionadas “con la paz” durante el segundo semestre del 2016, una metodología que busca develar la lógica práctica de los actores y con ello sus esquemas de percepción, juicio y acción.

La tesis está organizada en dos partes. La primera sitúa el *modo de observación* con el cual se abordó este trabajo, a partir del andamiaje teórico metodológico con el que se construye el problema de investigación, pues como decía Saussure (2008), el punto de vista crea el objeto.

En el primer capítulo, partimos de situar cómo concebimos el abordaje sociológico de la religión a partir de elementos fenomenológicos y sustancialistas que nos permitan ubicar las funciones de la religión como resultado del estudio empírico, y ubicamos los debates en torno a la diferenciación de esferas que cruzan las relaciones entre religión y política. Situamos nuestro problema de investigación a partir de las reconfiguraciones y convergencias que se dan entre sus límites al preguntarnos sobre las formas en que opera y los significados que adquiere la participación institucional de la Iglesia católica y la de los creyentes en torno a diversas iniciativas alrededor del binomio violencia/paz.

En el segundo capítulo realizamos un ordenamiento del marco teórico que orienta nuestra mirada a partir de los conceptos fundamentales de la sociología bourdieuana y la forma en que trabajamos con dichas herramientas teórico-metodológicas a lo largo de esta investigación. Separar este cuerpo teórico tiene una función expositiva, pues hemos trabajado a partir de la reflexión y diálogo permanente con el caso empírico, como se podrá observar en la segunda parte de esta tesis.

El tercer capítulo se concentra en las estrategias metodológicas que mediaron este diálogo y que partió de dos ejes fundamentales: la sociología etnográfica y el análisis de habitus, como una estrategia de metodología combinada que nos permitiera capitalizar las ventajas de nuestra familiaridad con el campo de estudio, pero al mismo tiempo controlar nuestras observaciones.

En este capítulo se encuentra lo que podríamos llamar un paréntesis. Saliendo de la forma tradicional de construir una tesis, decidimos incluir un apartado sobre la reflexividad en el trabajo de campo que, para empezar, está escrito en primera persona del singular. Es una apuesta por hacer explícitas mis cercanías con el campo y los procesos involucrados,

emocionales e intelectuales, como una condición metodológica de la investigación. Sabemos que escapa a la presentación de resultados que suele esperarse de una disertación doctoral, pero es una apuesta por dejar patente lo que todos hemos experimentado al hacer investigación en ciencias sociales: que la investigación involucra la totalidad de la persona, con afectos, antipatías, emociones y la mirada que nos devuelven quienes tratamos de estudiar. Y al mismo tiempo, es una forma de mostrar desde donde concebimos la práctica sociológica como espacio que demanda una capacidad reflexiva permanente para desmontar aquello que se nos presenta como obvio.

A partir del avance de la investigación se develaron dos necesidades metodológicas adicionales que detallamos en este capítulo. Por un lado, la etnografía digital y por otro, las estrategias para la construcción del campo religioso católico, cuyos resultados se presentan en la segunda parte de la tesis, que está concentrada en el problema empírico.

Como un primer elemento, esta segunda parte presenta las características geográficas y socio demográficas del estado, así como el panorama del campo religioso. Le siguen cuatro capítulos en los que abordamos la dimensión diacrónica y sincrónica del campo católico en Morelos y sus relaciones con el campo político, así como las disposiciones de los creyentes, para cerrar con el análisis de las Caminatas por la Paz como un espacio de prácticas a partir del cual se visibilizan posiciones y disposiciones en conjunto.

En el cuarto capítulo presentamos la dimensión diacrónica del campo católico en Morelos como una construcción a partir del concepto de *nomos* como principio de visión y división del campo que sitúa una ley tácita de funcionamiento que se impone como evidente a partir de la acumulación de capital religioso.

Construimos tres estados del campo que hemos identificado como *opción preferencial por los pobres* (1952-1982), *lo emocional-promocional y la búsqueda de la regulación* (1983-2000) y *un campo en disputa* (2000-2013). La decisión de partir de esa fecha obedece a que a partir de 1950 se aprecia una creciente diversificación del campo religioso y una creciente institucionalización y complejización del campo católico. Aunque fechamos estos estados por razones de exposición, este recorte no implica aceptar cortes bruscos o transformaciones inmediatas, sino que, como explicamos en el capítulo, asumimos que un estado determinado del campo es producto de transformaciones paulatinas y sostenidas que sólo son posibles porque la posición de determinados actores en el campo se mueve como resultado de las luchas al interior. El capítulo cierra con un análisis de la música litúrgica como expresión del *nomos* que se impone en cada estado del campo y que permite apreciar, en una manifestación concreta, los contenidos de dicho principio.

Pasamos entonces al análisis sincrónico de las posiciones en el campo (2012-2017), marcado fuertemente por interacciones e interpenetraciones con el campo político a partir de la participación institucional de la Iglesia católica en las iniciativas alrededor del binomio violencia/paz.

En un escenario de transformación en torno a las modalidades de interacción y redefiniciones en la forma en que funcionan las relaciones del campo religioso católico con el campo político, así como con el contexto cambiante, el quinto capítulo enmarca el contexto de violencia al que nos referimos y el surgimiento de la paz como convocante al interior del campo católico, que deviene en nuevos tipos de prácticas de la Iglesia católica como actor político. Cerramos el capítulo con la presentación de dos casos que ilustran las relaciones de interpenetración entre estos campos: el del exsacerdote Antonio Sandoval que buscó ser candidato independiente a la gubernatura de Morelos en el 2018 y el conflicto con los mayordomos del Santuario del Señor de Tepalcingo en el que intervinieron el gobierno estatal y federal.

Las disposiciones de los creyentes son presentadas en el sexto capítulo a partir de las entrevistas realizadas con la metodología de *HabitusAnalysis* desde las que construimos tres modelos de disposiciones: *catolicismos de opción preferencial por los pobres*, *catolicismos emocionales* y *conservadurismos católicos*. Las entrevistas se realizaron con miembros de comunitarismos diversos que podemos inscribir en estas tipificaciones y que participaban activamente en iniciativas y movilizaciones alrededor del binomio violencia/paz.

Se trata de las lógicas prácticas que se iluminan a partir de lo que está en acción en ese momento y que permiten observar las huellas de las disposiciones en el lenguaje y la manera en que los actores adscriben sentido, interpretando su experiencia. Para presentar las disposiciones, que en conjunto son lo que llamamos *habitus*, en un primer momento mostramos aquéllas que son centrales y a partir de las cuáles los actores adscriben sentido a sus experiencias desde referencias simbólicas a una entidad trascendente.

En un segundo momento presentamos aquellas transformaciones identitarias y estratégicas que los actores realizan a partir de las experiencias negativas, en este caso, las de violencia. El objetivo es concentrarnos en el surgimiento de identidades colectivas, observando cómo se articulan reacciones comunes a quejas sociales, en este caso, la situación de violencia. Posterior a estos modelos, se presentan hallazgos diferenciados en relación a la clase social que nos muestra cómo la relación con las posiciones rebasa el campo religioso católico y la relevancia que adquiere pensar también a partir de las posiciones en el espacio social, lo que además agrega complejidad al propio fenómeno de la violencia.

El capítulo cierra con el caso de los actores que participan en los Centros de Atención a Víctimas de las Violencias para mostrar cómo la lógica de su surgimiento y funcionamiento no es atravesada por disposiciones comunes, lo que incide en el poco éxito de la iniciativa, mostrando también que los procesos eclesiales no ocurren vía una instrucción vertical sino porque los creyentes invierten su energía afectiva en proyectos que les significan de manera personal. A los laicos no “los manda la Iglesia” ni el sacerdote, son sus disposiciones y la posición que ocupan en el campo lo que explica que se involucren o no en estas iniciativas.

En el séptimo y último capítulo analizamos las Caminatas por la Paz, una iniciativa convocada por el obispo de Cuernavaca de manera anual desde el 2015 y que ese primer año movilizó alrededor de 25,000 personas y contó con la presencia de todos los candidatos de oposición a la alcaldía capitalina. Las Caminatas o marchas por la paz, como les dice la gente, resultan un escenario propicio para observar en acción las conexiones entre posiciones y disposiciones en el campo religioso católico.

Los debates sobre la trayectoria geográfica de la marcha y la organización de los contingentes, los mensajes, las actividades de cierre y los actores colectivos convocados a la marcha muestran las disputas y las posiciones que diversos grupos ocupan en el campo; mostrando al mismo tiempo las disposiciones. Quienes ahí convergen significan de diversas maneras el sentido de la marcha y de su participación, aunque todos estén ahí por la paz, la manera en que la marcha contribuye a la paz está en relación a las causas que adscriben a la violencia y a partir de esas interpretaciones es que la participación en las marchas se despliega como una estrategia en la que persiguen diferentes fines.

La participación de actores políticos y sociales de otros campos pone de manifiesto las interacciones entre campos y la configuración de la paz como algo que al percibirse y vivirse como pertinente e incluso vital, moviliza a determinados agentes que por sus disposiciones responden a estas invitaciones del campo.

La tesis concluye con la presentación de los principales hallazgos y las líneas abiertas de investigación. Al tratarse de un tema de coyuntura y en transformación continua, no es fácil poner punto final, se trata de un proceso vivo y del que no conoceremos la profundidad del impacto sino hasta pasado un tiempo. Sin embargo, estamos convencidos de que la tarea sociológica debe ir más allá de la coyuntura para realizar planteamientos que permitan comprender aquello que hace posible las transformaciones en los campos y el espacio social.

El trabajo está escrito desde la primera persona del plural por dos consideraciones: la primera porque todos los procesos cognitivos y reflexivos que han tenido lugar para escribir esta disertación han sido una especie de labor de equipo; de manera presencial o a través de los

libros, el diálogo con tutores, profesores, colegas, amigos –muchas veces todo ello encarnado en la misma persona- es lo que ha permitido este trabajo de investigación científica; pero también por una apuesta de que puede ser compartido por quien se aventure a su lectura. El trabajo de investigación científica y escribir son, finalmente, un acto social. Sin embargo, todo aquello que no fue lo suficientemente reflexionado, los errores de todo tipo, incluyendo las interpretaciones aventuradas, son mi responsabilidad y por ello en algunos momentos, como al abordar la reflexividad en el trabajo de campo, la narrativa cambia a primera persona del singular.

Finalmente, esperamos que el trabajo abone en la comprensión del papel que juega la violencia y los discursos de paz en la reconfiguración de las relaciones entre religión y política. También esperamos haber develado las conexiones entre posiciones y disposiciones a partir de las cuales los actores religiosos adscriben sentido a estas experiencias, lo que moviliza identidades simbólicas en un entorno de crisis e incertidumbre.



PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN, MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

Mi modelo teórico se tiene que pensar siempre como un cuadro en relación a todos los cuadros posibles.
Hacer algo como lo hacemos es, siempre, no hacerlo como los demás.
Aunque no tengamos la intención de distinguirnos.
Entender lo que hace alguien es entender que no hace otra cosa.

Pierre Bourdieu
La sociología es un deporte de combate.

Las relaciones entre religión y política han sido materia de diversas disciplinas en las ciencias sociales, entre ellas la sociología, la ciencia política y el derecho. Cada una ha constituido sus propuestas teóricas para abordar estas relaciones y en nuestro país este proceso ha sido marcado por la posición oficialmente laica, y en muchos casos anticlerical, del Estado mexicano durante buena parte del siglo XX.

Para situar el enfoque de esta investigación dedicamos este primer apartado a definir nuestro problema de investigación y el cómo estudiamos las relaciones entre religión y política en el caso de Morelos, en términos teóricos y metodológicos. Por razones académicas y de exposición hemos decidido separarlas en un apartado específico, sin embargo, su elaboración ha sido producto de un diálogo continuo con el caso empírico que nos ocupa.

Consideramos que la elección teórica para situar y estudiar un caso particular no puede darse desde una posición aséptica, “aplicar la teoría” como si ésta fuera neutral. La elección o definición teórica implica, necesariamente, una posición ontológica sobre la forma en que concebimos la realidad empírica a la que nos enfrentamos y, al mismo tiempo, una posición epistemológica sobre la forma en que construimos el conocimiento científico, en donde no podemos soslayar los orígenes de los conceptos con los que trabajamos ni sus implicaciones meta teóricas que no por no estar explicitadas, no existen; ni la posicionalidad desde la que escribimos.

Ello implica historizar y hacer uso crítico de los conceptos y teorías, así como sobre el lugar de articulación de la palabra desde donde nos situamos; lo que en el tema que nos atañe no es menor, pues ni la producción de las teorías ni las relaciones entre religión y política son las mismas en el centro que en la periferia, sean éstas ubicadas en el contexto internacional o en el ámbito nacional.

En el primer capítulo se presenta la manera en que abordamos sociológicamente la religión, así como la separación de esferas con la política y situamos los problemas y las preguntas de investigación que han guiado nuestro trabajo; para terminar con la posicionalidad con la que abordamos la *construcción social de la realidad social* a partir de la que construimos nuestro objeto de investigación y, por ello, el lugar desde donde asumimos nuestra concepción del trabajo de las y los sociólogos, enunciando la posición teórica y metodológica que compone nuestro abordaje.

El segundo capítulo presenta, en la primera parte, una síntesis de los principales elementos teóricos con los que trabajamos y, en la segunda, nuestra discusión y mirada particular respecto a ellos en relación con nuestro problema de investigación.

Finalmente, el tercer capítulo aborda de manera puntual los elementos metodológicos que marcan el cómo estudiamos las relaciones entre política y religión en el contexto de violencia en Morelos durante el periodo comprendido entre los años 2012 y 2017.



RELIGIÓN Y POLÍTICA, NUESTRO PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

Reconocemos que nuestro liderazgo espiritual goza de autonomía a cualquier interés político-partidista, y nos sitúa como interlocutores capaces de observar la realidad que vivimos y actuar, en consecuencia, como fruto del discernimiento de la voluntad de nuestro Dios.

Comunicado del Presbiterio de la Diócesis de Cuernavaca,
13 de agosto de 2016

Esta investigación nace al observar algunas iniciativas de construcción de paz emprendidas por diversos sectores de la iglesia católica en el estado de Morelos en un contexto de violencia¹ que ha crecido sostenidamente en los últimos 15 años. Al conocer de cerca estas iniciativas, situadas social y culturalmente, nos dimos cuenta que tienen distintos tipos de interacciones con el universo político y sobre la naturaleza o características de estas relaciones es que emprendimos nuestros cuestionamientos.

Hacer las preguntas sociológicamente pertinentes y expresarlas en términos conceptuales ha implicado al mismo tiempo una búsqueda teórica pues como decía Saussure, “el punto de vista crea el objeto” y “por parcial y parcelario que sea, [el objeto de investigación] no puede ser definido y construido sino en función de una *problemática teórica*” (Bourdieu, Chamboredon, y Passeron, 2008, pág. 60) y a esto dedicamos este primer capítulo.

1.1 Religión y política

Nuestro problema de investigación se encuentra ubicado en las relaciones entre religión y política, cuyos abordajes constituyen en sí mismos un debate sociológico sobre la naturaleza del fenómeno abordado; por lo que conviene delimitar cómo pensamos sociológicamente la religión y la forma en que abordamos sus relaciones con la política.

¹ En esta investigación, al referirnos al contexto de violencia lo estamos haciendo en relación a la violencia criminal en todas sus formas, así como a la violencia que se ejerce por el propio Estado y las violaciones a derechos humanos; sobre sus expresiones y estadísticas nos referiremos en el capítulo V.

² Siempre que aparecen cursivas en citas textuales, son del original, a menos que se indique lo contrario.

1.1.1 Pensar sociológicamente la religión

La religión ha sido objeto de estudio en la sociología desde sus orígenes, aunque existen distintos tipos de estudios socio religiosos, de acuerdo a sus criterios teórico metodológicos: la sociología religiosa, la sociología de las religiones y la sociología de la religión (Ferro, 1985). Sin buscar resolver el problema de la existencia o la naturaleza de Dios o de los dioses, asunto que compete a la teología, la sociología religiosa ha sido una ciencia auxiliar de la teología pastoral³ y ha sido también desarrollada una sociología de las religiones que estudia los corpus religiosos institucionalizados (Soneira, 1996). Sin embargo, la sociología de la religión, como subdisciplina de la sociología, ha experimentado una revitalización en el último medio siglo, para reclamar su espacio como una ciencia que busca explicar el fenómeno religioso en su complejidad y singularidad, sin que esto signifique filiación determinada con algo más que el conocimiento científico.

Pensar sociológicamente la religión ha sido un tema desde los padres de la sociología y definirla como objeto sociológico es un debate que ha marcado todo el siglo XX, siendo la división más clásica la de definiciones funcionales y sustantivas de religión. Las primeras se enfocan en definir las funciones de la religión (lo que ésta *hace*), y vienen de la tradición fenomenológica de Alfred Schutz (1995) así como del funcional – estructuralismo (Merton, 1979), y se enfocan en identificar las funciones de la religión, tales como legitimación, integración y compensación.

Por su parte, las definiciones sustantivistas se han concentrado en definir lo que la religión *es* y adjudican ciertas propiedades fijas a una entidad sagrada que no necesita de ningún tipo de relaciones para ser lo que es. Es el caso de la clásica definición de Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, quien concibe a la religión como “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las entidades sacras, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ella” (Durkheim, [1912] 2000, pág. 98).

Las críticas a ambos tipos de definiciones se han discutido profusamente, especialmente cuando se trata de hacer uso de ellas en condiciones empíricas específicas. A las definiciones sustantivistas se les acusa de reducir “el sentido de la religión a las propiedades de las religiones institucionales, [mientras que] las definiciones funcionalistas [...] consideran que

³ La sociología religiosa, que tuvo un desarrollo particularmente importante en Europa durante los años cuarenta, estuvo vinculada a una renovación pastoral en el catolicismo. “Tuvo como figura pionera a Gabriel Le Bras, seguido por un conjunto de jóvenes sociólogos, muchos de ellos sacerdotes (Houtart, Leclerq, Boulard, Labbens, Pin, Carré, Chenu, entre otros)” (Soneira, 1996, pág. 37).

las instituciones seculares son capaces de producir religiosidad en cuanto cumplen con las funciones propias de la religión” (De la Torre, 2012, pág. 23).

Aunque algunos autores distinguen otras clasificaciones para las definiciones sociológicas de religión (Dobbelaere y Lauwers, 1973; Soneira, 1996), otros afirman que las definiciones son “materia de la menor importancia” (Berger, 1971, pág. 241). Destacamos a Weber, quien se rehúsa a dar una definición de religión, afirmando que el foco debe estar en “las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria, cuya comprensión se puede lograr sólo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo –esto es, a partir del “sentido”-, pues su curso externo es demasiado polimorfo” (1974, pág. 328).

Dado que en esta investigación trabajamos a partir de iniciativas emanadas de la Iglesia católica institucional y con laicos⁴, puede resultar fácil asirse a una definición substantivista, definiendo lo que es religioso a partir de los parámetros institucionales. Sin embargo, nuestra reflexión está justamente ubicada en las permeabilidades de lo político y lo religioso, por lo que abordamos la religión no como “un ‘hecho’ dado, como un producto que ya está allí, una ‘institución instituida’ a la cual ‘se pertenece’ o no, sino en lugar de ello, como una red dinámica de relaciones en movimiento”⁵ (Maduro, 2002, pág. 603), que no puede ser abstraída de sus condiciones históricas y sus dimensiones culturales (Parker, 2008).

Esta red está constituida “tanto por las relaciones verticales de su jerarquía, como por las tramas horizontales [...] [de los propios laicos] que la recorren desde distintos puntos, no necesariamente dirigidos del centro a la periferia” (De la Torre, 2006, pág. 18).

En todo caso, se trata de un “modo de observación de lo religioso” (Suárez H. J., 2015) que busca concentrarse en las disposiciones de los creyentes y “de sus maneras de encontrar respuestas religiosas en la vida diaria, de sus disposiciones para dar sentido a sus prácticas” (Suárez H. J., 2015, pág. 34) en un contexto marcado por la violencia, observando al mismo tiempo su praxis religiosa, para articularla con las prácticas de actores⁶ religiosos colectivos y las estructuras sociales (Schäfer, Seibert, Tovar Simoncic, y Köhrsen, 2016).

⁴ En esta investigación, los “laicos” son las personas creyentes católicas, no clérigos ni consagradas, que participan activamente de las tareas y actividades de evangelización de la Iglesia católica.

⁵ Todas las traducciones de referencias en textos originales en idioma extranjero que aparecen en el documento son propias.

⁶ Si bien Pierre Bourdieu utiliza la noción de agente social para superar las dicotomías individuo/sociedad y sujeto/objeto, en esta disertación utilizamos también el término “actores”, tanto individuales como colectivos, puesto que el enfoque se concentra en las prácticas como aquello observable de las disposiciones y las posiciones, los aspectos subjetivos (lógica práctica) y objetivos (lógica de la práctica) de la praxis, como veremos con mayor detalle en el tercer capítulo.

Sin embargo, de acuerdo al enfoque teórico con el que abordamos esta investigación y dado que nuestro interés está puesto en las permeabilidades entre religión y política, los creyentes son solo un lado de la moneda y nos concentramos también en las prácticas de la Iglesia institucional y “en su poder y la capacidad que tiene para actuar [...] en relación con otros y con las oportunidades y constricciones sociales en las que están situadas” (Schäfer et al. 2016, pág. 153).

Así, nuestra manera de trabajar la religión considera elementos fenomenológicos y sustancialistas de la religión, y sitúa de manera central las disposiciones y su relación con las posiciones sociales, lo que nos lleva a ubicar las funciones de la religión como resultado del estudio empírico.

Finalmente, el debate sobre lo que la religión “es”, nos remite de manera inevitable a lo que la religión “no es” y a la clásica diferencia entre “lo sagrado” y “lo profano”, en el marco de la discusión sobre la separación de esferas. Como apuntaba Gilberto Giménez, en el último de los casos, nos obliga a situarnos frente al debate de la modernidad por y para América Latina (1996), lo que se encuentra en el corazón de nuestro problema de investigación.

1.1.2 Religión y política: el problema de la diferenciación

Danilo Martucelli (2013) propone entre las grandes matrices que han marcado el pensamiento sociológico sobre la modernidad, como espacios “de invención teórica y de descripción de la modernidad” (p. 29) las de la diferenciación social y la racionalización. La matriz de la diferenciación social “en su línea mínima de interpretación, [...] trata siempre de demostrar cómo progresa la sociedad, evolucionando siempre de lo simple a lo complejo, de lo homogéneo hacia lo heterogéneo” (p.35); mientras que la matriz de la racionalización interpreta el advenimiento del mundo moderno “a partir de orientaciones religiosas iniciales, antes del ingreso de la modernidad en un largo proceso de desencantamiento del mundo [...] [caracterizándose] por la expansión de la racionalidad en todas las esferas de la vida social” (p.167).

Sea que pensemos en términos de división social del trabajo (Durkheim), separación de esferas (Weber) o campos especializados (Bourdieu), la idea de la modernidad está intrínsecamente asociada a la de secularización, que en última instancia promulgaba la confinación de lo religioso al espacio privado, sin ningún papel activo en la vida social.

La irrupción conceptual de la secularización se sitúa en los debates de la segunda posguerra mundial, en una buena medida marcada por el contexto socio histórico europeo que ve vaciarse los templos, pero que además está claramente asociado a la idea de la modernidad

en la que “el racionalismo y el empirismo se fusionaron (Hughes, 1999) para generar una serie de explicaciones científicas de la realidad con base en un conjunto de dicotomías” (Rosales Ortega, 2007, pág. 175) y que se asociaron al progreso, la emancipación, la autonomía, las opciones personales y la separación progresiva de las funciones a partir de una racionalización de esferas.

Sin embargo, la experiencia empírica no permite sostener la idea de la secularización de manera unívoca y los debates sobre cómo conceptualizarla han sido múltiples, sin que se encuentren del todo cerrados.

Entre sus diversas conceptualizaciones podemos encontrar:

- a) La idea de una decadencia de la religión en el mundo moderno, desacralizado y sustituido por una racionalidad moderna (Dobbeleare, 1981; Weber, 1987; Wilson, 1969).
- b) Un proceso de *mundanización* de la religión, desinstitucionalización y privatización de lo religioso (Berger, 1971; Durkheim, 2000).
- c) Una diferenciación de esferas, relativamente autónomas (Bourdieu, 2006a; Cochran, 1990).
- d) Una transferencia de significaciones, creencias y actividades de la esfera religiosa a la esfera secular que dan lugar a transformaciones de la naturaleza y localización de lo religioso (Bellah, 1967; Geertz, 2006; Luckmann, 1973; Mardones, 1996).
- e) Un proceso de recomposición de las creencias religiosas (Hervieu-Léger, 2005).
- f) Una evolución de un mundo homogeneizado a un mundo heterogéneo en el que se dan reajustes dinámicos entre religión y sociedad (Frigeiro, 1998; Poulat, 1994).
- g) Procesos diversos, anclados en particularidades contextuales, que exigen hablar de secularizaciones en plural (Mallimaci, 2008; Martin D., 1978; Parker, 1993).

Es importante, especialmente por el tema que abordamos en esta investigación, distinguir entre secularización y laicidad⁷ y que en ocasiones se les confunde entre sí, o se les utiliza indistintamente. Esta imprecisión refiere a la confusión entre “lo público” y “lo estatal”, puesto que la laicidad, en su acepción más utilizada⁸ alude a la separación institucional de las Iglesias y el Estado.

⁷ Del francés *laïcité*, suele tener mayor relevancia en países como Francia, México y Uruguay; no existe vocablo traducible en inglés que refiera a este régimen, por lo que suele utilizarse indistintamente *Secularism*.

⁸ Existen múltiples enfoques y debates alrededor de las teorías de la laicidad, desde los que discuten si se trata de un asunto que atañe exclusivamente o no a la separación Estado-Iglesias o a una forma de gobierno (Baubérot, 2007; Blancarte, 2006; Da Costa, 2006; Poulat, 2003), un asunto de cultura política (Gaytán y Andrade, 2018) y otros como la neutralidad o no de la laicidad (Velasco, 2006); las corrientes juristas (Valadés,

Resulta tentador abordar los temas de religión y política desde estas perspectivas, puesto que en cierto sentido discutiremos si, efectivamente, religión y política se configuran como esferas separadas con dinámicas propias; y porque, dada la naturaleza de nuestro caso empírico, podríamos discutir temas de cultura política o de la separación Iglesia – Estado. Sin embargo, en este estudio nos hemos inclinado por un enfoque bourdieuano que detallaremos en el segundo capítulo.

La decisión obedece en primer lugar a una forma de concebir la mirada sociológica, a las potencialidades analíticas que hemos encontrado a partir de este enfoque; así como también a la decisión de no trabajar a partir de las teorías o, como lo llama Tschannen (1991), el paradigma de la secularización y la laicidad.

No es nuestro interés pensar “lo estatal”, sino lo político en un sentido más amplio que no sólo está en relación directa con las instituciones, sus formas y estructuras; sino con el complejo de dinámicas simbólicas, relacionales, corporales, culturales y discursivas que circunscriben las percepciones cotidianas de los sujetos y las comunidades sociales, y que influyen en la comprensión de elementos tales como la ciudadanía, lo democrático, y el lugar del espacio público (Panotto y Córdova Quero, 2013, pág. 1).

Y a partir de ello, analizar lo específico de las estructuras y la praxis religiosa de creyentes, grupos e institución con relación a dichas dinámicas.

Por otro lado, los postulados y las teorías de la secularización han sido ampliamente cuestionados, especialmente en la literatura latinoamericana, porque la idea de las “excepciones” se va convirtiendo en una matriz de análisis recurrente⁹ (Mallimaci, 2008), lo que nos regresa a pensar la modernidad en América Latina, con su carácter subdesarrollado y dependiente (Parker, 1993).

A pesar de la hegemonía de la teoría de la secularización en los círculos académicos europeos desde la década de 1990 hasta la actualidad, la realidad contemporánea de América Latina parece ser que las esferas social y política no se pueden desvincular de la religión. En América Latina, la religión no se

2004) y las relaciones de la laicidad con diversas áreas de la vida social (Ver Colección de Cuadernos Jorge Carpizo. Para Entender y Pensar la Laicidad, UNAM).

⁹ Abordando las particularidades latinoamericanas –y de otras latitudes- que no “coinciden” con los postulados y teorías de la secularización, como “excepciones” a un fenómeno global. Por ello, Mallimaci (2008), Parker (1994) y Semán (2007), entre otros, plantean la necesidad de revisar los planteamientos teóricos de la sociología de la religión y de la secularización desde América Latina.

ha limitado a la esfera privada, sino que se ha expresado en una variedad de religiones públicas vitales, que no son simples remanentes de formas premodernas, sino formas alternativas de alcanzar valores democráticos modernos (De la Torre y Martín, 2016, págs. 474-475).

Coincidimos con diversos autores (De la Torre, 2012, 2013; Mallimaci, 2008; Parker, 1993; entre otros) en la poca utilidad analítica que puede tener pensar la modernidad latinoamericana en términos lineales, evolutivos y normativos; buscando las excepciones a la secularización, sus regresiones, el retorno de lo religioso, la desecularización (Casanova, 2007) o la postsecularización (Beckford, 2012; Habermas, 2008).

Esto no quiere decir que se niegue la modernidad o el cambio religioso de nuestras sociedades, sino que nos proponemos utilizar otras herramientas analíticas que nos permitan aprehender esta especificidad, pues “en América Latina, no podemos hablar de retorno ni de irrelevante de algo que no se había ido, sino de recomposición de lo existente” (Mallimaci, 2013, pág. 19), en donde se sacralizan espacios seculares y se desacralizan ciertas prácticas religiosas (Parker, 1993).

De manera particular, nos interesan estas dinámicas en las que, más que hablar de la separación y autonomía de los campos, podamos observar las constantes reconfiguraciones que se dan entre los límites que separan religión y política, así como los puentes que las conectan (Poulat, 1994), asumiendo estos límites o fronteras como “los umbrales de transición, espacios intermedios entre diferentes zonas de influencia” (Landowsky, 1993:60 citado por De la Torre, 2013, pág. 118), así “más que hablar de esferas autónomas, preferimos hacerlo de campos con capitales varios y numerosos vasos comunicantes de creencias socio-político-religiosas” (Mallimaci, 2013, pág. 19), en los que, inmersos en la modernidad religiosa, convergen creyentes e instituciones. Es desde ese punto de convergencias e intersecciones que nos planteamos esta investigación, sobre las que nos parece importante distinguir distintos tipos y que plantearemos con detalle al abordar las fronteras ente campos en el siguiente capítulo.

1.2 Problemas y preguntas de investigación

En el año 2013 conocimos una serie de iniciativas que, desde la iglesia católica en la diócesis de Cuernavaca¹⁰, buscaban respuestas comunitarias a la violencia social; tales como comités vecinales de vigilancia surgidos a partir de los vínculos parroquiales, la celebración de misas

¹⁰ A diferencia de otras diócesis, los límites del estado de Morelos, una de las treinta y tres entidades federativas que componen el país, coinciden con la circunscripción religiosa de la iglesia católica.

y colocación de placas alusivas a la paz en espacios donde habían sido acribilladas personas, la iniciativa de Escuelas Libres de Violencia encabezada por la Fundación Don Bosco que impartía talleres de paz en escuelas de nivel medio superior, el Encuentro Diocesano de Catequistas enfocado a la paz, jornadas de oración por la paz, entre otras.

Durante el 2014 dio inició el programa “Morelos, territorio de paz”, emanado del gobierno estatal en el marco del Programa Nacional para la Prevención Social de la Violencia y la Delincuencia (PRONAPRED), liderado por el sacerdote católico Antonio Sandoval, “el Padre Toño”, como Secretario Ejecutivo del Consejo Ciudadano para el Desarrollo Social; y se observaron una serie de movilizaciones religiosas en torno al tema de la paz.

La primera fue la transformación de la “Caminata de la Familia” que se celebra desde 2007 en Cuernavaca, surgida como respuesta a la legislación de la Interrupción Legal del Embarazo (ILE) en la Ciudad de México. Desde el 2 de marzo del 2014 fue llamada “Caminata por la Familia y *por la Paz*¹¹” y a la que, por primera vez, se unió el obispo en turno, Ramón Castro Castro.

Unos meses después, el 31 de agosto de ese mismo año, los sacerdotes de la zona pastoral San Mateo -en el oriente del estado- y el obispo, convocaron a la “Peregrinación y Misa por la Paz” en la ciudad de Cuautla, la segunda en importancia en Morelos. Para esta marcha las parroquias de la región suspendieron las misas matutinas, convocando a la gente a asistir y se contó con la presencia de 38 sacerdotes y alrededor de 3500 personas (Diario de Campo (DC)). El 5 de noviembre de ese mismo año se realizó en la Catedral de Cuernavaca una misa y jornada de oración por los normalistas desaparecidos de la Normal Rural de Ayotzinapa, en la que estuvo presente la familia de José Luis Luna Torres, uno de los normalistas desaparecidos originario de Amilcingo, Morelos; a la que se agregó una procesión silenciosa convocada por algunos grupos de comunitarismos católicos (Comunidades Eclesiales de Base -CEBs- y Hermanas Auxiliadoras) y sacerdotes católicos (DC¹²).

Pensamos, en ese momento, que estábamos frente a iniciativas de construcción de paz emanadas de iniciativas del campo religioso católico o en las que participaban sus agentes, más que porque nosotros las consideráramos conceptualmente como tales, porque era una forma en que los involucrados se referían a ellas¹³.

¹¹ Las cursivas son nuestras.

¹² En lo sucesivo se utilizarán las siglas (DC) para hacer referencias a anotaciones del Diario de Campo.

¹³ Lo que probablemente se deba a que se trata de un lenguaje habitual en la Dimensión de Justicia y Paz de la Comisión Episcopal Mexicana (CEM), de la que el obispo de Cuernavaca era presidente en ese tiempo; así como en la Comisión Episcopal de Pastoral Social - Cáritas México y Latinoamérica, de la que el “Padre Toño” fue presidente y que impartieron diversos talleres en la diócesis de Cuernavaca alrededor de estas iniciativas.

No entraremos en la discusión sobre lo que significa, conceptualmente hablando, la construcción de paz; basta decir que no existe consenso aún sobre lo que significa la paz pues existe una “tajante dicotomía entre minimalismo —que limita la paz a una disminución de los homicidios relacionados con el enfrentamiento armado (Cf. Berdal y Malone, 2000)— y maximalismo —que equipara la paz a un profundo cambio social (Cf. Galtung, 1975)” (Rettberg, 2014, pág. 20).

Nos acercamos a conocer estas iniciativas preguntándonos por los creyentes que participaban: ¿por qué participaban?, ¿qué movilizaba su energía afectiva?, ¿cómo significaban su participación? Y ¿por qué lo hacían desde iniciativas religiosas?, ¿buscaban en la religión un asidero para hacer frente a las condiciones de violencia?

Empezamos entonces por indagar en las investigaciones sobre religión en contextos de violencia, y sobre religión y construcción de paz, en busca de orientaciones teóricas que nos permitieran comprender mejor lo que observábamos.

Los vínculos entre violencia y religión fueron poco tratados antes de la década de los 90’s y han vivido un auge después de los ataques del 9/11 a las Torres Gemelas en Nueva York, concentrándose en un enfoque que observa en las religiones una fuente de conflicto, ubicándose especialmente en regiones de conflicto étnico y/o religioso, así como los vínculos entre religión y terrorismo (Bruce, 2004; Juergensmeyer, 2001); localizando también que en América Latina se han explorado especialmente los vínculos entre religión y violencia política (Bastian, 1996; Mallimaci, 1996; Ruderer, 2010).

Por otro lado, exploramos las investigaciones sobre la participación de las religiones en procesos de construcción de paz en situaciones de conflicto, sean estos étnicos o religiosos (Abu-Nimer, 2001; Appleby, 2000; Seibert, 2013) o bien, asociados a situaciones de guerrilla, conflictos políticos, delincuencia organizada o narcotráfico (Brenneman, 2012; Schäfer, 1992; Serbin, 2007; Villa, 2007).

Indagando sobre las interpretaciones que sobre la violencia hacen creyentes religiosos, Valenzuela y Odgers (2014) trabajaron con grupos católicos, evangélicos y Testigos de Jehová en Tijuana, encontrando que

si bien en los tres casos las creencias religiosas ocupan un importante lugar en la construcción de la interpretación de la violencia, entre los católicos dicha interpretación coexiste con argumentos de carácter social, entre los evangélicos destaca un mayor interés por la participación política para frenar la inseguridad, y entre los testigos de Jehová el carácter escatológico resulta

central e invalida toda acción contra la violencia, que es percibida con resignación, como la señal inevitable del fin de los tiempos (pág. 9).

Al profundizar en el trabajo de campo y conociendo con mayor detalle las distintas iniciativas, encontramos una complejidad que rebasaba nuestras pesquisas iniciales. Por un lado, sus vínculos con lo político y por otro, la diversidad en la composición de quienes participaban en lo que parecía ser un reclamo homogéneo: paz, y que, sin embargo, mostraba también una diversidad de significaciones en las que había que profundizar.

Por ejemplo, el 23 de mayo de 2015 se realizó la “Caminata por la paz”, una convocatoria diocesana que partió de cuatro puntos de la capital estatal, agrupando a todas las parroquias de la Diócesis en contingentes por vicaría episcopal, en la que según la Comisión Estatal de Derechos Humanos (CEDH) participaron 25,000 personas. La Caminata, que terminó en la Catedral de Cuernavaca y no en el zócalo capitalino como inicialmente pretendían los convocantes, ocurrió seis semanas antes de las elecciones intermedias y en ella participaron visiblemente varios de los candidatos a la Presidencia Municipal de Cuernavaca. Se apreciaban contingentes identificados con cada una de las parroquias de la diócesis, las escuelas de inspiración católica y muy especialmente los movimientos o comunitarismos católicos de diverso tipo; con mantas que expresaban una diversidad de posturas desde la militarización para alcanzar la paz y el aborto como forma de violencia, hasta la justicia social como requisito para la paz, entre otras (Ver Imagen 1.1.) (DC).

Esta caminata, que desde entonces se realiza de manera anual, se fue constituyendo como un espacio de movilización político-religiosa en el que han confluído figuras de la vida social y política del estado de Morelos de muy diversas esferas y en la que se articulan demandas ciudadanas; es decir, “exceden ampliamente las identificaciones religiosas, y se proyectan también hacia otros espacios de la construcción del sí y del colectivo: giros políticos, [...] [sociales], éticos, ligados por cierto a cuestiones religiosas” (Carbonelli y Giménez Béliveau, 2016, pág. 332), pero que al mismo tiempo daba cuenta de la diversidad interna de la Iglesia católica que

pone en juego una institución compleja, que tiene que mantener la gestión de la diversidad en una unidad creyente, que tiende a equilibrar los extremos y las contradicciones internas sin diluirlas, pues es la diversidad la que le permite garantizar su permanencia en un mundo secular, cada vez más diversificado y especializado. Esta disputa simbólica entre creyentes e institución, ente jerarquía y comunidades religiosas, entre identidades católicas con versiones contrastantes del significado de ser católico, [...] [es] producto de la interacción de una diversidad de formas de adscribirse al catolicismo (De la Torre, 2006, pág. 17).



Imagen 1.1 Primera Caminata por la Paz. Cuernavaca, Morelos, 23 de mayo 2015
Fotografías propias, DC.

Quedaba claro que había dos niveles o dimensiones de observación: por un lado, los actores colectivos; la institución vertical y los grupos católicos a los que llamamos comunitarismos en el sentido que refiere Verónica Giménez Béliveau (2016) al hablar de grupos católicos que “son portadores de principios claros y definidos, y están dispuestos a defenderlos en la escena pública, [pues] los espacios de formación del grupo han contribuido a crear o a recrear una utopía movilizadora entre los miembros de las comunidades” (p.170).

Por otro lado, las personas creyentes en tanto individuos que participan de diversas maneras en estas iniciativas, incluyendo o no las movilizaciones públicas y que significan su participación desde distintos dispositivos y, en un momento dado, encuentran “respuestas religiosas en la vida diaria [...] [y tienen ciertas] disposiciones para dar sentido a sus prácticas” (Suárez H. J., 2015, pág. 34), interpretando sus experiencias humanas en referencia a fuerzas trascendentales (Schäfer, 2010).

Nos alejamos de los enfoques teóricos de la laicidad y la secularización por esta búsqueda de articular lo estructural y lo subjetivo, las conexiones y las relaciones entre estos niveles de observación, así como también, de estas conexiones con lo político, que nos interesa comprender más allá de un nivel normativo.

La violencia social está transformando las dinámicas sociales y moviliza disposiciones individuales y colectivas porque es vivida en esos mismos niveles. Colectivamente, porque todos la percibimos, pero se experimenta en un nivel individual que genera movilizaciones colectivas para enfrentarla. Es a partir de este escenario que se abren las preguntas que guían esta investigación, partiendo de pensar *¿cómo operan y qué significados tienen la participación institucional de la Iglesia católica y la de los creyentes en las iniciativas alrededor del binomio violencia y paz?*

Esto abre diversas aristas en la investigación. Por un lado, en la dimensión institucional, *¿qué hace posible estas nuevas prácticas de actores religiosos en la vida política de la entidad? ¿Tienen éstas prácticas efectos sobre el escenario político y social de Morelos?, ¿cambia la forma en que los creyentes participan en estas iniciativas? y ¿cuáles son los intereses del obispo, y de la iglesia institucional, al participar en el escenario político?*

Estas preguntas hacen sentido si consideramos que el obispo de la diócesis de Cuernavaca, además de las Caminatas por la Paz, ha tenido clara participación en el escenario político morelense.

En julio del 2016 recibió en la Catedral de Cuernavaca a cerca de 100 organizaciones civiles y al rector de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), en donde conformaron el Frente Amplio Morelense “para exigir la destitución del gobernador Graco Ramírez y la desaparición de los poderes Legislativo y Judicial, ante la crisis de inseguridad y gobernabilidad en la que, aseguran, el mandatario perredista ha sumido a Morelos” (Morelos Cruz, 2016, pág. 22); y en diciembre de ese mismo año permitió que el alcalde de Cuernavaca, Cuauhtémoc Blanco, realizara una huelga de hambre en el atrio de la Catedral cuando fue declarado culpable en el juicio político al que le sometió el Congreso Estatal.

Ya en el 2017, convocó a un desayuno el 15 de marzo al que acudieron “políticos, académicos y sociales que aspiran a la gubernatura del estado, para constituir un bloque opositor “contra la impunidad” en Morelos” (Miranda, 2017, párr. 1); al que la prensa local llamó “el Frente Anti-Graco” y en donde estuvieron presentes todos los que hasta ese momento se consideraban “los candidateables”, excepto Antonio Sandoval, “el expadre Toño”, quien abandonó el ministerio sacerdotal el 1º de diciembre de 2014, después de un año sabático dedicado exclusivamente a las labores del programa “Morelos, territorio de paz” y que se separó del gobierno estatal para buscar su candidatura por la vía independiente.

Después de este desayuno, el secretario de Gobierno de Morelos, Matías Quiroz Medina anunció que solicitaría “al Nuncio Apostólico de México, Franco Coppola, a la Conferencia del Espiscopado Mexicano (CEM) y a la secretaria de Gobernación, [lo] sujeten al orden [...], [pues] se ha convertido en un actor político” (Monroy, 2017, párr.1); sin embargo, el obispo no se retiró de estas actividades, sino que en julio de ese mismo año, encabezó con el rector de la UAEM¹⁴, el poeta Javier Sicilia¹⁵, empresarios y líderes transportistas de la entidad, la llamada “Marcha por Morelos” hacia la Secretaría de Gobernación para pedir la intervención de Miguel Ángel Osorio Chong, Secretario de Gobernación Federal. En la misa del domingo anterior, 30 de julio, en la que convocó a orar por la marcha pero no a asistir a ella, señaló que iba “con la intención de pedir por la paz y la justicia, una paz que hemos perdido, una paz que se ha quebrantado de un modo tan preocupante” (DC).

Al preguntarnos sobre las condiciones de posibilidad nos interesa alejarnos de las explicaciones que circunscriben el escenario a las voluntades, rivalidades o convicciones personales. Consideramos que para comprender sociológicamente lo que se reporta

¹⁴ Dr. Alejandro Vera Jiménez, se enfrentó durante casi tres años al gobierno estatal, quienes retuvieron las participaciones federales y estatales aduciendo malos manejos financieros y buscaron fincarle responsabilidades legales al rector; mientras que por parte del rector se argumentaba una persecución política producto de los señalamientos y participación de la universidad en el descubrimiento y apertura de las fosas clandestinas del gobierno estatal en Tetelcingo, Morelos.

¹⁵ Fundador del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD) y Secretario de Extensión Universitaria de la UAEM de 2014 a 2017 durante el rectorado de Alejandro Vera.

periodísticamente, necesitamos profundizar en las condiciones estructurales e históricas que posibilitan la coyuntura actual. No es fortuito que a lo largo de estos procesos se evoque la memoria colectiva de lo que los actores llaman “el compromiso político” de anteriores obispos en Morelos, como Sergio Méndez Arceo (1952-1982) que se caracterizó por el apoyo que “brindó [...] a los presos políticos, a obreros, campesinos [y] estudiantes” (Ocampo Velasco, 2007, pág. 200); o el de Luis Reynoso Cervantes (1987-2000) que apoyó directamente la formación de la Coordinadora Morelense de Movimientos Ciudadanos que logró la destitución del entonces gobernador Jorge Carrillo Olea a través de un juicio político (Vences Camacho, 2000).

En el nivel de los creyentes nos preguntamos *¿qué efectos tienen sus prácticas religiosas sobre su manera de afrontar la situación de violencia que experimentan?, ¿qué les motiva a participar en estas iniciativas concretas?, ¿cuál es el sentido que encuentran al asistir a las movilizaciones –caminatas–?, ¿cuál es la idea que tienen de la paz? y por ello, ¿de la violencia?; ¿viven y significan la experiencia de participación como una experiencia religiosa o como una experiencia política? ¿cómo gestionan estos tránsitos?*

Las preguntas se asientan en pensar *las disposiciones que tienen los creyentes para involucrarse en unas u otras iniciativas y la lógica que sigue su práctica religiosa, las orientaciones que ésta les da para la experiencia de vivir en un entorno de violencia social y si estas lógicas se trasladan o inciden en sus prácticas políticas y en la construcción de demandas ciudadanas.*

Nuestra investigación está restringida al campo religioso católico pues si bien en la primera Caminata por la Familia y por la Paz de 2014 participaron representantes y miembros de iglesias evangélicas, como lo venían haciendo en años anteriores cuando el centro de la Caminata era la “defensa de la vida” y la oposición a las legislaciones de interrupción legal del embarazo, no lo hicieron en ninguna de las convocatorias siguientes, al menos de manera visible. Si bien Morelos es un estado con un índice de pluralidad religiosa superior a la media nacional, la presencia de otras religiones en el espacio público y/o político hasta el momento de escribir estas líneas es limitado, posiblemente por la historia y estructura del campo religioso en Morelos, sobre lo que abundaremos en el cuarto capítulo de esta disertación.

Finalmente, un apunte sobre la temporalidad de la investigación. Si bien nuestro primer acercamiento al trabajo de campo de manera directa inició en el 2013, siempre hemos estado en él pues se trata de mi estado natal, donde resido e identifico, personal o mediáticamente, a muchos de los actores más visibles. La decisión de fechar el inicio del periodo a investigar en el 2012 obedece a que el 1º de octubre de ese año tomó posesión como gobernador del estado Graco Ramírez Abreu, que como candidato de la alianza del Partido de la Revolución Democrática (PRD), el Partido del Trabajo (PT) y Movimiento Ciudadano (MC), fincó su

campaña en las promesas de seguridad y paz, en una abierta crítica al incremento de los índices de violencia durante el sexenio anterior presidido por Marco Adame García del Partido Acción Nacional (PAN), quien provenía de un comunitarismo católico enfocado a la formación de líderes políticos y, siete meses después, el 15 de mayo del 2013, arriba como nuevo obispo de la diócesis de Cuernavaca Ramón Castro Castro, quien en ese momento presidía la Dimensión de Justicia, Paz y Reconciliación de la Comisión Episcopal Mexicana (CEM).

Con un proceso que continúa vivo y del que no conoceremos la profundidad del impacto sino hasta en un tiempo, fechar el final de la investigación ha sido más complejo. Por un lado, hemos tenido que poner un límite temporal por las condiciones de posibilidad que supone una investigación de esta naturaleza. Por otro, a que realizar una investigación coyuntural nos enfrenta a situaciones para las que no podemos estar preparados. El 19 de septiembre del 2017 Morelos cambió y nos atrevemos a decir que para siempre. Las afectaciones provocadas por el sismo de 7.1 grados en escala de Richter, con epicentro en el municipio morelense de Axochiapan, devastaron el estado. Se calcula que casi 16 mil viviendas fueron afectadas (Martínez F. , 2017) y colonias completas casi desaparecieron en distintos municipios, algunas de ellas en donde realizamos parte del trabajo de campo para esta investigación, como es el caso de la colonia Ampliación Altavista del municipio de Cuernavaca (Mata, 2017) y la colonia Zapata en el municipio de Jojutla (Nava, 2017).

De acuerdo con el vicario general de la diócesis y los informes de la delegación estatal del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), de los doscientos cincuenta y nueve inmuebles catalogados por el INAH con daños, doscientos cincuenta y dos son templos religiosos católicos, entre parroquias y capillas; de ellos, cincuenta y tres tienen daños leves, ochenta y tres daños moderados y ciento veintitrés con daños severos, entre éstos últimos, la Catedral de Cuernavaca. De acuerdo con sus previsiones, aquellos con daño leve y moderado estarán en condiciones de volver a ser usados a lo largo del 2018, mientras que las reparaciones y restauraciones de aquellos con daños severos se proyectan para finales del año 2020 (Comunicación Personal, Pbro. Luis A. Millán Ocampo, vicario general de la diócesis de Cuernavaca, 4 de enero de 2018). Más allá de los daños al patrimonio cultural que esto ha implicado, pues varios de ellos son templos enlistados en el Patrimonio Cultural de la Humanidad, esto ha transformado las preocupaciones y actividades pastorales y cotidianas de la Iglesia católica en Morelos en todos sus niveles, no sólo por el aspecto material, sino por las implicaciones comunitarias, que sería interesante explorar con mayor detalle.

Todavía es difícil escribir estas líneas, como fue difícil tratar de volver a algunos lugares donde hicimos trabajo de campo y encontrar que no existían más.

Esto marcó el fin de la investigación, pues, aunque recuperamos algunos datos en el camino a la jornada electoral del 2018, la agenda y las preocupaciones de todos se modificaron y es imposible incorporarlas aquí.

Sin embargo, estamos convencidos de que la tarea sociológica debe ir siempre más allá de las coyunturas y a reflexionar desde dónde la asumimos es que dedicamos las próximas líneas.

1.3 La tarea sociológica y nuestra posicionalidad

Emprender la tarea sociológica debe implicar una permanente revisión acerca de nuestras propias concepciones y el lugar desde el que escribimos en diversas dimensiones: como ciencia, desde donde concebimos la sociología, el cómo construimos los conceptos y nuestro propio objeto de estudio; como lugar geográfico, desde diversas periferias; y como lugar histórico, desde una época en plenas mutaciones en la que los referentes, las pertenencias y las significaciones están en transformación.

No pretendemos hacer aquí una revisión epistemológica que discuta las ventajas o limitaciones de los enfoques positivistas o posmodernos de la ciencia, pero sí explicitar cómo abordamos nuestro acercamiento al mundo social. Nuestra idea del trabajo sociológico está, necesariamente, ligada a la trayectoria personal y las condiciones de posibilidad que implicaron una migración intelectual. Concebimos la sociología como una oportunidad no para registrar lo que ocurre en “el mundo social”, sino para “construir” una aproximación del espacio social que nos permita

comprender la vida que nos rodea, en la que estamos insertos, en su *singularidad*, es decir, queremos comprender por un lado, la organización y el *significado cultural* de sus fenómenos concretos en su forma actual; y \ por otro, los motivos por lo que históricamente han-llegado-a-ser-así-y-no-de-otra-manera” (Weber, 2009, pág. 107).

Esto implica las miradas y comprensiones de los actores, pero también las condiciones en que se producen sus discursos y que los hacen posibles, en todas sus dimensiones. Fueron nuestras preguntas, al observar lo social, lo que nos acercó a la sociología como espacio científico de posibilidad para aprehender la complejidad de los fenómenos y abonar en su comprensión, condición que consideramos indispensable para poder contribuir a su transformación.

Es de la relación dialéctica entre las estructuras objetivas y la subjetividad individual, que partimos para pensar nuestras preguntas, construir nuestro objeto de investigación, pensar en las metodologías que nos permitan aprehender la complejidad de esta relación; en fin, desde concebir que “el comportamiento del hombre está socialmente condicionado, pero [...] [que] aún de manera limitada, [el maneja] *ese condicionamiento*: lo acepta o lo rechaza, actúa sobre él, lo transforma”, [afirmando que] el hombre está condicionado, pero *no determinado*” (Bajoit, 2008, pág. 8); es que construimos ciencia social.

Buscamos entonces articular la idea del ser humano como objeto y sujeto a la vez, de manera que se consideren

a la vez las causas objetivas (los hechos sociales, esas fuerzas estructurales exteriores a la conciencia de los individuos y que se imponen a ellos) y las intenciones subjetivas (las motivaciones que dan sentido a sus conductas). Articular es mostrar cómo unas y otras se engendran recíprocamente: *de una parte, cómo los hechos sociales no son coercitivos sino porque tienen sentido y se traducen en intenciones en la cabeza de los individuos, y, de otra parte, cómo los productos de esas intenciones que son las lógicas de acción social en las cuales esos individuos se comprometen, (re)producen esos mismos hechos sociales* (Bajoit, 2008, pág. 14).

Al preguntarnos por la lógica de la participación institucional de la Iglesia católica y la de los creyentes en las iniciativas alrededor del binomio violencia/paz, así como por las condiciones que posibilitan o restringen que estas participaciones se muevan a la esfera política, buscamos dar cuenta de las relaciones estructurales e institucionales que entre estos campos ocurren y se reconfiguran, pero al mismo tiempo, de la experiencia subjetiva de los agentes a partir de la cuál configuran significaciones y dan sentido a su entorno y a sus acciones, en estos espacios de permeabilidad y a partir de las condiciones de violencia que experimentan.

Desde esta posición, hacer sociología implica aprehender lo que pasa objetivamente y cómo esta objetividad se transforma en subjetividad, construyendo “científicamente individuos históricos, sin arrebatárles su particularidad en la operación, sino dándose los medios de explicarlos por las redes de relaciones en que están insertados, y de las que obtienen su sentido” (Mallimaci, 2007b, pág. 17).

Emprendemos la tarea sociológica anclados en la tradición sociológica interpretativa o comprensiva de Max Weber y en la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu, cuya teoría va integrando “la objetividad del mundo que nos hace frente y la del propio lugar social asimilado en el cuerpo [...] [,y] cuya riqueza y posibilidades se van concretando en los usos contextualizados [...] en diversas investigaciones empíricas” (Martínez A. T., 2007, pág. 163),

planteando la necesidad de estudiar las trayectorias individuales de los agentes concretos “para articular los determinismos de la historia social y las determinaciones de los agentes particulares” (Martínez A. T., 2009, pág. 18), lo que complejiza la ingenua relación de individuo y sociedad en una relación *construida* entre los dos modos de existencia de lo social: las estructuras sociales externas, lo social y la historia hecha cosas, que se plasma en las condiciones objetivas y las estructuras sociales internalizadas; y lo social y la historia hecho cuerpo, que está incorporado en los agentes.

Las estructuras objetivas que construye el sociólogo en el momento objetivista, al apartar las representaciones subjetivas de los agentes, son el fundamento de las representaciones subjetivas y constituyen las coacciones estructurales que pesan sobre las interacciones; pero por otro lado, esas representaciones también deben ser consideradas si se quiere dar cuenta especialmente de las luchas cotidianas, individuales o colectivas, que tienden a transformar o conservar estas estructuras. Esto significa que los dos momentos, objetivista y subjetivista, están en una relación dialéctica (Bourdieu, 2007, pág. 129).

Como lugar geográfico, escribimos desde diversas periferias. Primero, la que llamaré la geográfica-intelectual, porque escribir desde América Latina implica siempre un escabroso pasaje entre romper con los centrismos intelectuales europeos y norteamericanos desde donde se pretende construir con validez la ciencia, e inscribirse en una apuesta universal de construcción del conocimiento que evite esencializar lo “latinoamericano”; entre recuperar los aportes globales de la sociología y exportar modelos de pensamiento y apreciación de la realidad que nos pueden ser ajenos y descontextualizados si no les trabajamos con cuidado, lo que asumimos desde espacios de trabajo empírico doblemente periféricos, pues escribir desde y estudiando realidades de las provincias de nuestros países periféricos es hacerlo desde la periferia de la periferia.

Escribimos desde la provincia no sólo como escenario de la investigación, sino porque soy morelense. El escenario de la investigación me es especialmente familiar pues de una forma u otra, por las trayectorias personales y familiares, he transitado en él. Ello tiene la ventaja de conocer profundamente el terreno de la investigación, lo que por momentos facilita el acceso al mismo, pero también lo complica pues la trayectoria personal abre algunas puertas y cierra otras. Eso no se puede eludir, ni evitar; sino que debe tomarse en cuenta permanentemente como una condición metodológica.

Tomando en cuenta nuestra posicionalidad y asumiendo la práctica sociológica como un *continuum* dialéctico entre la epistemología, la teoría y la metodología que debe estar fuertemente arraigada en las realidades empíricas que buscamos estudiar, hemos realizado

nuestras elecciones metodológicas procurando balancear las oportunidades de entrada y conocimiento del campo, con mi necesidad de realizar un proceso de extrañamiento sobre una realidad familiar, subrayando “la relación íntima entre el investigador y aquello que estudia, y las restricciones contextuales que dan forma a la investigación” (Denzin y Lincoln, 2009, pág. 62).

En ese sentido, la investigación se apoya en la metodología de *HabitusAnalysis*¹⁶ (Schäfer, 2015)¹⁷ que incorpora el carácter praxeológico de lo relacional como propuesta metodológica que busca construir la praxis de los sujetos como principio organizador del *habitus*, *la estrategia*, *el capital*, *los bienes*, *signos y discursos*, para reconstruir el significado como un *modus operandi*, en su dimensión relacional y productiva entre las relaciones simbólicas y objetivas de los actores, al mismo tiempo que entre los factores de la práctica social objetivos y corporalizados (págs. 327-328), en la que ahondaremos en la última parte de este primer apartado.

El formalismo de esta propuesta metodológica nos permite controlar nuestras observaciones, y al mismo tiempo, al incorporar la etnografía como enfoque y método, separándonos de una perspectiva meramente anecdótica o monográfica, podemos aprehender una serie de elementos no sólo desde la fidelidad a los saberes que sobre su propia existencia social tienen los creyentes, los especialistas religiosos¹⁸ y otros agentes involucrados; sino también desde otras dimensiones significantes en el espacio social –de escenas sociales, significaciones visuales, de uso y organización del espacio, entre otras-.

Gilberto Giménez proponía una metodología combinada ya en 1978, entre el análisis semiótico y el análisis sociológico, en su clásico texto *Cultura y Religión Popular en el Anáhuac*, en el que la etnografía y el análisis semiótico de tipo greimasiano se combinan en una propuesta metodológica de la sociología de la cultura.

Finalmente, al emprender la tarea sociológica, nos parece indispensable distinguir entre las construcciones de primer y segundo grado (Schutz, 1995). Una sociología comprensiva tiene que tomar en cuenta los puntos de vista de los actores en sus propios términos, pues el mundo

¹⁶ Dada la importancia que los autores dan al uso del nombre *HabitusAnalysis* para abordar la terminología, este nombre se respeta en la obra sin traducirlo o separarlo.

¹⁷ La metodología ha sido desarrollada por el equipo del CIRRuS en la Universidad de Bielefeld, Alemania bajo el liderazgo de H.W. Schäfer, con quien tuve oportunidad de trabajar para conocer la metodología durante una estancia de investigación en el 2017.

¹⁸ Al hablar de “especialistas religiosos” lo hacemos en el sentido de Bourdieu, como aquellos “socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un *cuero deliberadamente organizado* de saberes secretos” (Bourdieu, 2006a, p. 42).

social “tiene un sentido particular y una estructura de significatividades para los seres humanos que viven, piensan y actúan dentro de él” (p. 37).

El conocimiento del mundo se construye, en un primer grado, en condiciones sociales específicas y, aunque están metodológicamente operacionalizadas, es el punto de vista del actor lo que les da validez. Por ejemplo, afirmar que el actor *x* es católico, sólo es válido si ese mismo actor confirma que es católico.

Sin embargo, la tarea sociológica no puede conformarse con este nivel de observación e interpretación, sino que busca construir miradas que complejicen y ofrezcan nuevas interpretaciones sobre el fenómeno en cuestión. Es entonces donde aparecen las construcciones de segundo grado, que “son construcciones de las construcciones hechas por los actores en la sociedad misma, actores cuya conducta el investigador observa y procura explicar de acuerdo con las reglas de procedimientos de su ciencia” (pág. 37 – 38).

En este trabajo ofrecemos construcciones tanto de primer como de segundo grado. Las primeras corresponden a la reconstrucción de los puntos de vista de los actores o de sus prácticas sociales, para describir y comprender sus prácticas; pero que derivan en construcciones de segundo grado, observaciones sociológicas que buscan develar las razones detrás de esas prácticas y cuya validez no radica en el hecho de que los actores mismos se reconozcan en ellas.

Hacen falta entonces bases teóricas bien definidas que nos permitan enraizar estas construcciones de segundo grado, de manera que podamos controlar, hasta donde nos sea posible, que no se trate de “puntos de vista” o valoraciones acríicas de la investigadora.

A ello ocupamos el siguiente capítulo, en donde realizamos una condensación elemental de la teoría bourdieuana, con la intención absolutamente académica de organizar los conceptos que se utilizan a lo largo de la investigación, conscientes de las reiteradas advertencias del propio Bourdieu sobre el peligro de los esencialismos y de que los conceptos en ciencias sociales siempre tienen un carácter ideal – típico que implica que la “teoría no puede desarrollarse como un sistema conceptual unívoco, al modo de un sistema hipotético-deductivo, aplicable a cada caso sin modificaciones” (Martínez A. T., 2013, pág. 93).



Un modelo adecuado de realidad debe tomar en cuenta la distancia entre la experiencia práctica de los agentes (que ignoran el modelo) y el modelo que permite a los mecanismos que describe funcionar con la inadvertida “complicidad” de los agentes.

**Pierre Bourdieu & Löic Wacquant,
Una invitación a la sociología reflexiva.**

La teoría permite ver, observar lo observado, y desnaturalizarlo, para cumplir la no siempre gratificante tarea de desencantar el mundo social. Con una intención puramente académica y con el propósito de concentrar en un capítulo de consulta el aparato teórico y las definiciones conceptuales a las que nos referiremos a lo largo de esta disertación, la primera parte de este capítulo está dedicada a hacer un ordenamiento del cuerpo teórico desde el que emprendemos esta tarea, lo que pierde toda eficacia si se desasocia de nuestra realidad empírica, pues de su observación ha partido y a ella debe volver.

Los conceptos que construyen el modelo teórico son “una imagen mental que funciona como un concepto *límite* completamente ideal, con el que se mide o se *compara* la realidad para esclarecer determinados elementos significativos del contenido empírico de ésta” (Weber, 2009, pág. 148), con los que debemos evitar encantarnos o pretender encajar la realidad a ellos, a manera de ejemplo sobre su validez explicativa, por lo que en la segunda parte incorporamos algunas observaciones sobre la manera en que hemos trabajado este modelo teórico.

2.1 La sociología de Pierre Bourdieu

A partir de la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu, hemos buscado una manera de pensar la realidad social a través de un sistema conceptual que nos permita construir una aproximación al espacio social que dé cuenta de las relaciones dialécticas entre las estructuras objetivas y la subjetividad individual.

“Pierre Bourdieu generó una teoría social de la cultura que aspira a una explicación total basada en descubrir el principio generador de las diferencias sociales en distintos espacios y ámbitos especializados de la vida social” (De la Torre, 2002, párr. 2¹⁹) en los que combina, con éxito, las tres corrientes sociológicas más importantes (Marx, Weber y Durkheim) para “situarse en el lugar geométrico de las perspectivas, es decir, en el punto donde se dejan percibir, a la vez, lo que puede y lo que no puede ser percibido a partir de cada uno de los puntos de vista” (Bourdieu, 2006a, pág. 30).

Desde esta perspectiva teórica, se pretenden explicar los fenómenos sociales *construyendo* las relaciones dialécticas entre las estructuras sociales externas, constituyentes de las coacciones estructurales que pesan sobre las interacciones y que se conceptualizan como *campos* de posiciones sociales históricamente construidos; y las estructuras sociales internalizadas en *habitus*, como sistemas de disposiciones incorporados por los agentes a lo largo de su trayectoria social que permiten dar cuenta de “los puntos de vista [...] en tanto tales y relacionados con las posiciones en la estructura de los agentes correspondiente” (Bourdieu, 2007, pág. 129).

Esta es una forma concreta de acercarnos al fenómeno que observamos y las preguntas que hacemos implican en sí mismas una forma de concebir “lo social”. Si bien Pierre Bourdieu desarrolla toda su agenda de investigación desde realidades completamente distintas tanto en el plano diacrónico como en el sincrónico, insistió siempre en la importancia de operacionalizar empíricamente su andamiaje teórico, sin quedarse en la discusión estéril de las definiciones conceptuales al estilo aristotélico (Martínez A.T., 2007).

Tampoco pretendemos “reinventar” los conceptos ni el sistema teórico que configuran, pero sí ligarlos a la realidad empírica concreta que estudiamos y extraer así todo su potencial, desde la concepción de una Ciencia Social total que, de acuerdo a Bourdieu, se opone a la “disociación del método o la teoría respecto de las operaciones de investigación” (Bourdieu, Chamboredon, y Passeron, 2008, pág. 16).

En ese sentido cabe recordar que

Bourdieu ensaya una explicación tras otra, como en aproximaciones sucesivas, confluyentes pero nunca enteramente coincidentes: relata los problemas de investigación a partir de los cuales pensó cada concepto, propone explicaciones diversas, los vincula a alguna tradición de pensamiento, es

¹⁹ En los materiales no paginados, como es el caso de formatos digitales, se indica el número de párrafo (párr.) en el que se localiza el texto citado.

decir, intenta mostrarlos en acción, porque en esa acción, por otra parte, esas nociones fueron madurando, flexibilizándose, modificándose (Martínez A. T., 2007, pág. 273).

Las nociones de *habitus* y *campo*, así como los demás conceptos desarrollados por Bourdieu, tienen una disponibilidad abierta; no se trata de realizar aplicaciones mecánicas de una teoría estabilizada o terminada, sino de explorar sus posibilidades y usos al ser puestos en marcha empíricamente y de forma sistemática, constituyendo un sistema teórico cuyas partes están entrelazadas y que sólo en su aplicación conjunta cobran sentido (Gutiérrez, 2012).

2.1.1 Condiciones estructurales e históricas: del espacio social y la estructura al campo

Para pensar el espacio social y las estructuras, Pierre Bourdieu sigue el pensamiento de los clásicos, logrando diálogos fecundos y una nueva propuesta teórica. De Marx sigue la línea que concibe la sociedad como un *espacio social estructurado y conflictivo de relaciones de fuerza y poder*, pero al mismo tiempo se distancia al complejizar el análisis para separarse de la concepción de la lucha de clases situadas por la dimensión económica, las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas que lo acompañan; y se acerca a Weber al incluir en su conceptualización los principios de jerarquización social de *poder, prestigio y riqueza*; así como a Durkheim recuperando el pensamiento relacional del estructuralismo para pensar en relaciones sociales construidas social e históricamente.

Al abordar las estructuras externas al agente, las instituciones y otros aspectos exteriores de lo social, de la historia hecha cosas, la perspectiva de Bourdieu conceptualiza la sociedad como un *espacio social* conflictivo en el que los individuos y los grupos ocupan distintas *posiciones* y se encuentran divididos por una distribución desigual de distintos tipos de *capital*; a partir de lo que desarrolla el modelo analítico de los *campos* como “espacios de juego históricamente constituidos con sus instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento propios” (Bourdieu, 2007, pág. 108) que tienen una dimensión sincrónica y otra diacrónica. Una especie de topología social que permite captar articulaciones y relaciones que funcionan de manera independiente de las representaciones y de la acción de los sujetos, concibiendo a la sociedad como un *espacio social estructurado* en varias dimensiones, construido sobre principios de diferenciación o distribución desiguales que constituyen “un conjunto de regularidades objetivas que se imponen a todos aquellos que entran en” (Bourdieu, 2007, pág. 68) él y en cuyo interior “hay una lucha por la imposición de una definición del juego y de los triunfos necesarios para dominar en ese juego” (Bourdieu, 2007, pág. 102).

Producto de la división del mundo social, los campos son un concepto construido cuya existencia se define en tanto existen *intereses*, es decir, algo que está en juego y que es “condición de funcionamiento de un campo [...] en tanto que es el que ‘hace bailar a la gente’, lo que la hace concurrir, competir, luchar, y produce el funcionamiento del campo” (Bourdieu, 2007, págs. 108-109). Así, cada campo engendra el interés que le es propio y para que funcione “es preciso que haya objetos en juego [*enjeux*] y personas dispuestas a jugar el juego, dotadas con los *habitus* que implican el conocimiento y el reconocimiento de las leyes immanentes del juego, de los objetos en juego [*enjeux*], etc.” (Bourdieu, 2011a, pág. 113).

El proceso de diferenciación del mundo social que conduce a la existencia de campos autónomos concierne a la vez el ser y el conocer: al diferenciarse, el mundo social produce la diferenciación de los modos de conocimiento del mundo; a cada uno de los campos corresponde un punto de vista fundamental sobre el mundo que crea su objeto propio y que encuentra en sí mismo el principio de comprensión y de explicación conveniente a dicho objeto (Bourdieu, 1999, pág. 119).

La admisión de los agentes en el campo se hace sobre la base de los criterios que el propio campo reconoce y, al mismo tiempo, en función de las disposiciones de una manera de ser, que a causa del aprendizaje o de la simple práctica regular han incorporado –un *habitus* específico–, y que es requerida por la dinámica del propio campo como condición para dar sentido al juego; imponiendo así una visión, una división del mundo a quienes participan y están insertos en el juego y en sus desafíos.

Cada campo es la institucionalización de un punto de vista de las cosas y en los *habitus*. El *habitus* específico, que se impone en los nuevos integrantes como un derecho de entrada, no es otra cosa que un modo de pensamiento específico (un *eidos*), principio de una construcción específica de la realidad, fundado en una creencia prerreflexiva en el valor indiscutido de los instrumentos de construcción y de los objetos así contruidos (un *ethos*) (Bourdieu, 1999, pág. 120).

En su dimensión sincrónica, pensar en campos nos lleva directamente al sentido del pensamiento relacional. Los campos tienen una serie de posiciones y relaciones entre dichas posiciones, dadas en un momento y un lugar históricamente situados, que pueden ser analizadas con independencia de los agentes que las ocupan y sus interacciones concretas.

Dichas posiciones responden a la distribución del capital específico del campo, que se constituye como un espacio de fuerzas entre quienes están “tomados” o comprometidos en el juego y que luchan por conservar o transformar ese estado de relaciones, por lo que, jugando el interés que le es específico a cada campo, lo que está en juego permanentemente es la propia estructura del campo y, con ello, la propia definición de “lo que está en juego”. El concepto de campo despliega su potencial analítico en la construcción de un espacio social global y los conceptos deben ser entendidos en la lógica global que implican y no como elementos aislados. Así, un campo se constituye con la acumulación del capital específico que está en juego, capital que sólo es tal con *habitus* dispuestos a reconocerlo y al mismo tiempo “*en relación* con un campo determinado- por lo tanto, en los límites de ese campo- y que sólo es convertible en otra especie de capital en determinadas condiciones” (Bourdieu, 2011a, pág. 114).

Sin embargo, estas condiciones sincrónicas son producto de la historia de la constitución del propio campo y de las luchas que le han llevado al estado en que podemos observarlo; incorporar esta dimensión diacrónica nos permite pensar cómo ciertas prácticas son posibles por una historia que ha configurado las relaciones entre los elementos, no sólo en el tiempo presente, y no exclusivamente por los elementos en sí mismos (Bourdieu, 2002b).

De ahí que se hable de un estructuralismo genético, puesto que “el análisis de las estructuras objetivas –las de los diferentes campos- es inseparable del análisis de la génesis” (Bourdieu, 2009, pág. 26) de las propias estructuras sociales, del espacio social y de los grupos que en él se distribuyen, así como de las estructuras mentales que son el producto de la incorporación de esas estructuras sociales.

El inconsciente, decía más o menos Durkheim, es la historia: el único medio de apropiarse del todo del propio pensamiento del mundo social consiste en reconstruir la génesis social de los conceptos, productos históricos de las luchas históricas que la amnesia de la génesis eterniza y convierte en algo estático (Bourdieu, 2004, pág. 250).

Es decir, se recupera la dimensión diacrónica en la génesis de los *campos* en tanto espacios de relaciones sociales y de las luchas históricas que les han conformado al momento sincrónico que observamos; así como en los *habitus*, puesto que “marcos permanentes de la vida mental, debieron ser constituidos para poder ser constituyentes, debieron recibir una forma para poder formar, debieron ser estructurados para volverse estructurantes” (Martínez A.T., 2007, pág. 181).

Explorar esta génesis permite fundar en la historia cómo estos marcos de la vida mental son historia incorporada que es “olvidada como tal, [pues] el habitus es la presencia activa de todo el pasado del cual es el producto: por lo tanto, es el que confiere a las prácticas su independencia relativa en relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato” (Bourdieu, 2009, pág. 98).

2.1.1.1 Del interés a los capitales

Hemos dicho que el campo está organizado a partir de una forma específica de capital que es percibida por quienes participan del campo como algo de interés, que se percibe y vive como pertinente o incluso vital, y, por lo tanto, les permite “creer que el juego vale la pena o, para decirlo simplemente, que vale la pena jugar” (Bourdieu, 1997, pág. 151); pero no se trata de un interés utilitarista ni de la idea economicista del término, “supone reconocer y explicar el real ‘interés del desinterés’ que estructura muchos de los campos, sobre la base de creencias y procesos de socialización, ‘vocaciones’ que constituyen a los agentes y sus prácticas” (Martínez A. T., 2007, pág. 264).

Eso que está en juego es una forma específica de capital, no en el sentido puramente económico del término, más bien los campos son “mercados de capitales específicos” en disputa, que los agentes valoran y en función de los cuáles actúan. Bourdieu desarrolla entonces una concepción polimorfa de capital en la que identifica cuatro tipos específicos de capital, sin que esto excluya que en los contextos empíricos específicos puedan identificarse otros: capital económico, capital cultural, capital social y capital simbólico.

a) Capital económico

Consideramos innecesario abundar en el concepto de capital económico, toda vez que existe un uso generalizado y, por lo tanto, un acuerdo tácito acerca de su significación en las ciencias sociales. Sólo apuntamos, que el término capital es retomado por Bourdieu en primer lugar en su acepción tradicional para designar el capital económico heredado o adquirido, como posesión de riquezas materiales o financieras, así como los factores de la producción y bienes económicos.

Este tipo de capital establece un primer principio de jerarquización entre los más favorecidos y los más desfavorecidos, pero no es el único.

b) Capital cultural

Para Bourdieu existen dos principios fundamentales de estructuración del espacio social: el capital económico y el capital cultural, que conforman las dos fuentes de diferenciación medulares para situar a los grupos y los individuos en el espacio social.

De ahí se sigue que los agentes se encuentran allí empleados de tal manera que tienen más en común en estas dos dimensiones cuanto más próximos estén, y por tanto menos cuanto más separados. Las distancias espaciales sobre el papel equivalen a las distancias sociales (Bourdieu, 2011b, pág. 29).

El capital cultural se expresa bajo tres formas: “en el *estado incorporado*, es decir, bajo la forma de disposiciones duraderas en el organismo”; tales como ser competente, en tal o cual campo del saber, ser culto, tener un buen dominio del lenguaje, de la retórica, conocer y reconocerse en el mundo social y en sus códigos, entre otros. El capital cultural en estado incorporado “puede adquirirse de manera totalmente encubierta e inconsciente, [...] no puede acumularse más allá de las capacidades de apropiación de un agente en particular, se debilita y muere con su portador y [...] puede ser objeto de transmisión hereditaria siempre altamente encubierta y hasta invisible” (Bourdieu, 1987, pág. 11), pero no se adquiere ni hereda sin esfuerzos personales, pues requiere tiempo y trabajo sostenido para aprender, aprehender e incorporar dicho capital, que transforma al agente.

Existe también en *estado objetivado*, “bajo la forma de bienes culturales, cuadros, libros, diccionarios, instrumentos, maquinarias, [...] que sólo se definen en su relación con el capital cultural en su forma incorporada [y que] [...] es transmisible en su materialidad” (Bourdieu, 1987, pág. 13), es decir, se puede heredar la maquinaria, pero no necesariamente el capital cultural incorporado para operarla.

Finalmente, en *estado institucionalizado*, como forma de objetivación a través de los títulos y diplomas, entre otros, que como objetivaciones del reconocimiento social e institucional de determinadas habilidades o competencias, a menudo confieren estatus.

c) Capital social

El concepto de capital social a nivel individual permite observar cómo los vínculos y/o lazos sociales asociados con diversas redes y/o asociaciones actúan como fuentes de apoyo social y adquisición de estatus (Briggs, 2002), siendo así

el conjunto de recursos actuales y potenciales que están ligados a la posesión de una red durable de relaciones más o menos institucionalizadas de interconocimiento e interreconocimiento; o, en otros términos, a la

pertenencia a un grupo, como conjunto de agentes no sólo dotados de propiedades comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por los otros o por ellos mismos), sino también unidos por vínculos permanentes y útiles (Bourdieu 1980, p. 2 citado por Accardo y Corcuff, 1986, p. 94).

“Representa un conjunto de contactos, conocidos, amistades, obligaciones, créditos o deudas simbólicas” y está estrechamente ligado “a los capitales económico y cultural propios y el de otras personas”, pues dan al agente un poder de acción y de reacción más o menos importante “en función de la calidad y de la cantidad de sus conexiones”, como si las riquezas materiales y simbólicas de sus redes sociales se adicinaran virtualmente (Chevallier y Chauviré, 2011, págs. 27-28).

Las redes sociales pueden variar en tamaño, ubicación geográfica y ubicación en la estructura social y difieren en aquello que producen. Esta red de relaciones es el producto de “estrategias de investidura social” que el agente, conscientemente o no, despliega con el fin de crear, reforzar, mantener, reconducir o reactivar, los vínculos cuyos “beneficios materiales o simbólicos puede esperar obtener en cualquier momento” (Chevallier y Chauviré, 2011, pág. 28).

d) Capital simbólico

El capital simbólico no es en sí mismo un capital específico, ya que en rigor se trata más bien de los *efectos simbólicos del capital*.

Toda especie de capital (económico, cultural, social) tiende (en grados diferentes) a funcionar como capital simbólico, cuanto el agente obtiene un reconocimiento explícito o práctico, [...]. En otras palabras, el capital simbólico (el honor masculino en las sociedades mediterráneas, la honorabilidad del notable o el mandarín chino, el prestigio de un escritor famoso, etc.) no es una especie particular de capital, sino aquello en lo que se convierte cualquier especie de capital cuando no es reconocida en tanto que capital (Bourdieu, 1999, pág. 285).

El capital simbólico es entonces una especie de capital que “juega como sobreañadido de prestigio, legitimidad, autoridad, reconocimiento, a los otros capitales, principios de distinción y diferenciación que se ponen en juego frente a los demás agentes del campo” (Gutiérrez, 2012, pág. 47).

También las instituciones tienen capital simbólico, en tanto su “autoridad” es reconocida por otros agentes sociales; lo cuál debe ser apuntado en los contextos empíricos que estudiamos. Es el caso de la Iglesia católica, cuya presencia, naturalizada y legitimada en nuestras sociedades latinoamericanas le da ese reconocimiento, que convierte en un tipo de capital que opera al mismo tiempo como capital social y capital simbólico (Martínez A.T., 2009).

2.1.2 Los agentes y sus trayectorias

Las condiciones estructurales e históricas sólo son coercitivas o estructurantes para los sujetos, porque tienen sentido para los individuos, agentes socializados que participan del juego, es decir, del campo; como “un conjunto de personas que participan de una actividad regulada, una actividad que, sin ser necesariamente el producto de la obediencia de las reglas, *obedece a ciertas regularidades*” (Bourdieu, 2007, pág. 72).

Para incorporar la dimensión de los agentes y superar la posición dualista, o las concepciones que fundan las acciones y las palabras de los agentes en procesos interiores que se conciben como independientes de lo externo, y que ocultan entonces las condiciones sociales que delinear las condiciones de posibilidad para que los sujetos sean quienes son y como son, Bourdieu desarrolla uno de sus conceptos fundamentales, el *habitus*.

2.1.2.1 El Habitus

El *habitus* responde a las estructuras sociales internalizadas, es la forma en que la historia se hace cuerpo a partir de disposiciones para actuar, percibir, valorar, sentir y pensar de cierta forma más que de otra; incorporadas en el cuerpo, en posturas, gestos, que parecen “naturales” pero que están ligadas al lugar social de los agentes y que han sido incorporadas e interiorizadas en el curso de la historia, no sólo de sí mismos sino de su propio lugar social.

La palabra no ha sido inventada por Bourdieu, pertenece al lenguaje de la filosofía clásica desde hace tiempo, de “Aristóteles a Norbert Elias pasando por los filósofos medievales, Leibniz, Husserl y Merleau-Ponty” (Chevallier y Chauviré, 2011, pág. 107), y “está ligada a la forma del verbo latín *habere* y a la noción griega de *hexis* que tiene igual significación (portarse –bien o mal-, estar en buena o mala condición)” (Gutiérrez, 2012, pág. 69), y si bien conserva su sentido fundamental de “manera de ser”, en su desarrollo teórico le dota de un sentido articulador entre lo individual y lo social.

¿Por qué me fui a buscar esta vieja palabra? Porque esta noción de *habitus* permite enunciar algo muy cercano a la noción de hábito, al tiempo que se distingue de ella en un punto esencial. El *habitus*, como lo dice la palabra, es algo que se ha adquirido, pero que se ha encarnado de manera durable en el cuerpo en forma de disposiciones permanentes. La noción recuerda entonces, de manera constante, que se refiere a algo histórico, ligado a la historia individual (Bourdieu, 1990, p. 155 citado por Velazco Yañez, 1998, p. 37).

Cuando el *habitus* aparece en la obra de Bourdieu está centrado en el análisis de la reproducción de las estructuras sociales y, probablemente a causa de buscar su operatividad, tiene un alto determinismo; sin embargo, en la evolución de su obra esto se va matizando, llegando a plantear explícitamente la posibilidad de cambiar el *habitus* y con ello las prácticas (Bourdieu, 2002a).

Así, en *El sentido práctico*, Bourdieu define el *habitus* afirmando que:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* durables y transferibles que funcionan como principios generadores y organizaciones de prácticas y de representaciones que pueden adaptarse objetivamente a su meta sin suponer el proyecto consciente de fines ni del dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser en nada producto de la obediencia a reglas y, además de ser todo eso, están colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (2009, págs. 89-90).

A través del concepto de *habitus* y su puesta en operación en el análisis social, se logra desnaturalizar lo objetivo y lo subjetivo, aquello que los agentes ven como inexorable e incambiable pero que es en realidad históricamente construido; es decir, las creencias sociales, recuperando “las condiciones y los procesos por los cuáles los hombres y mujeres son como son y cuando son”, y “el principio de operaciones que se ha ido constituyendo como tal por las experiencias incorporadas desde la infancia” (Martínez A.T., 2007, pág. 165), abriendo también las posibilidades de haber sido o ser de otro modo. Se distingue de otras perspectivas teóricas que sustentan la libre iniciativa del actor social pues recalca la importancia de rescatar la historicidad del agente, recordando que lo personal, lo subjetivo, *es social*, producto de la historia colectiva, distanciándose tanto de “la necesidad mecánica como [de] la libertad reflexiva” (Bourdieu, 2009, pág. 98).

Se comprende entonces al agente social desde

el “yo” que comprende prácticamente el espacio físico y el espacio social (sujeto del verbo comprender, no necesariamente un “sujeto” en el sentido de las filosofías de la conciencia, sino un *habitus*, un sistema de disposiciones) está comprendido, en un sentido completamente diferente, es decir, abarcado, inscripto, implicado en ese espacio: ocupa allí una posición, de la cual se sabe (por el análisis estadístico de las correlaciones empíricas) que está generalmente asociada a tomas de posiciones (opiniones, representaciones, juicios, etc.) acerca del mundo físico y del mundo social (Bourdieu, 1999, pág. 157).

“El *habitus* es disposición “dispuesta” a ser estructurante, es decir, a reproducirse a sí misma como tendencia a través de las prácticas” (Mallimaci, 2007b, pág. 19), pero decir que el agente está dispuesto no es decir que necesariamente actuará en un determinado sentido, rescatando la dimensión activa y de improvisación del agente social puesto que “la libertad condicionada y condicional que asegura está tan alejada de una imprevisible novedad como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales” (Bourdieu, 2009, pág. 96).

Transferibilidad e hysteresis

Entre esa imprevisible novedad o finalismo subjetivista y la reproducción mecánica o determinismo rígido, siempre rechazados por Bourdieu, se abre el espacio de posibilidades en el que los agentes construyen su trayectoria social y en el que está una de las originalidades principales del carácter disposicional del *habitus*: su transferibilidad general.

Bourdieu concibe al *habitus* como “sistemas de esquemas generadores susceptibles de ser aplicados, por simple transferencia, a los ámbitos más diferentes de la práctica” (Bourdieu, 1984, pág. 190). Es decir, como una disposición general, capaz de generar “un número infinito de comportamientos específicos a partir de la confrontación entre la diversidad de situaciones de la vida social y el pequeño número de esquemas prácticos que forman el sistema del que es portador” (Chevallier y Chauviré, 2011, págs. 169-170).

Se trata de una *filosofía disposicional* que “toma nota de las potencialidades inscriptas en el cuerpo de los agentes y en la estructura de las situaciones en que estos actúan o, más precisamente, en su relación” (Bourdieu, 1997, pág. 9) y en tanto práctica analógica, suscita y estructura la formación de disposiciones diversas ligadas a contextos particulares “como *transferencia de esquemas* que el *habitus* opera basado en equivalencias adquiridas, [lo que

posibilita la] [...] substitución de una reacción por otra y [facilita] manejar con una especie de generalización práctica todos los problemas [...] que puedan surgir en situaciones nuevas” (Bourdieu, 2009, pág. 158).

“La idea de una transferencia sistemática y universal de disposiciones generales que reflejan de manera relacional el origen, la trayectoria y la situación social de los agentes constituye ciertamente una de las hipótesis teóricas más audaces de la sociología de Bourdieu” (Chevallier y Chauviré, 2011, pág. 173) y autores como Bernard Lahire (1998, pág. 94) han criticado que esta idea supone un carácter “coherentista” de los agentes y sus prácticas que no siempre existe.

Bourdieu problematiza el desfase que puede vivir el agente “entre el programa de socialización incorporada que el sujeto tiene e interiorizó a lo largo de toda su vida, y la situación real que debe enfrentar” (Suárez H. J., 2001, pág. 295). Con el concepto de *hysteresis*, da cuenta de esa inercia de los *habitus* y la disonancia ante las estructuras sociales que resultan de ella, que funciona como un principio de producción a partir de diversos esquemas (*schèmes*) y no como una representación esquemática de uno solo.

A partir de sus primeros trabajos en Argelia (2006b) y en Bearne (2004), identifica un desfase de las disposiciones con respecto a las situaciones que ellas se encuentran, dado que el *habitus* tiene una tendencia “espontánea (inscrita en la biología) a perpetuar estructuras correspondientes a sus condiciones de producción” (Bourdieu, 1999, pág. 190) y puede provocar, por eso mismo, un desajuste del agente que lo vive con respecto a las estructuras objetivas que se van transformando y rigen ahora su entorno social.

Para dar cuenta de este desfase, opta por trasladar el concepto de *hysteresis*, utilizado en física para referirse a la tendencia de un material a conservar ciertas propiedades aunque el estímulo que las provocó haya desaparecido. Así, la *hysteresis* de los *habitus* marca aquello que, en el presente, queda de condicionamientos pasados “cuyos efectos se prolongan en disposiciones que funcionan a contratiempo, ajustadas a condiciones obsoletas [y que] se evidencian objetivamente inadaptadas a las condiciones vigentes” (Chevallier y Chauviré, 2011, pág. 113).

Las respuestas del *habitus* que, cuando coincide con el mundo, pueden hacer pensar en un cálculo racional, pueden, por el contrario, venir a contrapelo cuando, enfrentado a un mundo diferente del que lo ha producido, el *habitus* gira, en cierto modo, loco y proyecta sobre un mundo del que han desaparecido las estructuras objetivas del que es fruto la expectativa de esas estructuras (Bourdieu, 2004, pág. 235).

“Indudablemente, el desfase entre los *habitus* y las estructuras, y los fallos de comportamiento consiguientes, son motivo de reconsideraciones críticas y reconversiones. Pero la crisis no engendra automáticamente la toma de conciencia” (Bourdieu, 2004, pág. 235), pues el agente no posee estructuras subjetivas que le permitan apreciar y compensar este retraso, su *hysteresis*, lo que da origen a un *habitus clivé*, que se ha traducido como ‘*habitus* escindido’, ‘*habitus* dividido’ o *habitus laminado*’; un *habitus* que refleja “la existencia de distintos grados de interiorización –contradictoria- de la realidad social” (Suárez H. J., 2012, pág. 60).

Situaciones históricas con ejemplares “desfases, patéticos o grotescos, entre historia objetivada e historia incorporada” (Bourdieu 1980: 13), o, en otras palabras, el mecanismo como la estructura psíquica “traduce, de manera más o menos deforme” la estructura social (Bourdieu 1997a: 162). Lo psíquico y lo social entonces mantienen una correspondencia que bien puede ser amorfa, tanto por las contradicciones y evolución del uno o del otro, como por la interacción de ambos (Suárez H. J., 2012, pág. 61).

Si bien esto no permite explicar del todo el *habitus* y las prácticas aparentemente incoherentes de los agentes, da cuenta de lo imprescindible que resulta complejizar el aparato teórico a la luz de los espacios de aplicación empírica que buscamos estudiar.

2.1.3 Las estructuras y los agentes juntos

En el corazón de la teoría de Bourdieu está explicar las prácticas sociales, lo que pone en juego su aparato teórico conceptual como un todo y que encontramos sintetizado en *La Distinción* (1984) con la fórmula (p.112):

$$[(\textit{habitus})(\textit{capital})] + (\textit{campo}) = \textit{práctica}$$

Las prácticas no tienen valor en sí mismas, sino que encuentran su valor en el conjunto de relaciones que determinan su sentido y, para comprender el valor de los diferentes elementos del análisis en cada caso, es que se requiere reconstruir las disposiciones que sustentan este conjunto de relaciones, lo que se logra a partir del modelo analítico de campo, pues

las disposiciones constitutivas del *habitus* cultivado no se forman, no funcionan y no valen sino en el campo, en la relación con un campo que, como dice Bachelard del campo físico, es él mismo un “campo de fuerzas posibles”, una “situación dinámica” donde las fuerzas no se manifiestan sino en la relación con ciertas disposiciones (Bourdieu, 1984, pág. 103).

Estas prácticas no son comprensibles a partir de las circunstancias presentes que parecen haberlas engendrado, como no lo son tampoco por la historia; es una condición articular “las condiciones sociales en las que se ha constituido el *habitus* que las ha engendrado con las condiciones sociales en las que éste opera” (Bourdieu, 2009, pág. 91) para comprenderlas.

Es importante también recordar que, al pensar las prácticas sociales, no se trata de preguntarnos si lo más importantes son las estructuras o los agentes, o sus disposiciones, pues en un juego que funciona bien, se trata de la misma cosa. Entonces, estamos en una lógica donde los agentes, como portadores de disposiciones, son absolutamente constitutivos del juego: son ellos quienes lo definen, quienes lo hacen funcionar y las reglas y las restricciones del juego solo actúan sobre aquellos que tienen el sentido del juego, que también es muy importante (Bourdieu, 2015, págs. 309-310).

2.1.3.1 De la racionalidad al sentido práctico

Estas prácticas y representaciones que genera el *habitus* y que se manifiestan en relación con ciertas disposiciones, son producto de un *sentido práctico*, una aptitud para actuar, para “saber qué hacer”, orientarse, desplazarse, según la posición en el espacio social, pero también según la lógica del campo y según la situación.

Se trata pues de una noción disposicional que permite pensar el ajuste que los agentes efectúan, prerreflexivamente, en el momento inmediato de la acción, haciendo lo que es *razonable*, sin que implique un razonamiento. Así, el agente hace “lo que hay que hacer” sin detenerse a hacer una reflexión o un cálculo de acción, su praxis es aquello que le parece natural y no se considera aprendido o adquirido.

Este sentido práctico es el sentido del juego social con una lógica propia, la lógica de la práctica, que es efectivamente paradójica pues implica una lógica sin reflexión consciente ni control lógico, sino en la premura de la práctica, que “confronta dos objetivaciones de la historia, la objetivación en los cuerpos *habitus* y la objetivación en las instituciones *campo*” (Bourdieu, 2009, pág. 98), así “correspondencia, complicidad, particular encuentro, etc., nos hablan de un complejo juego de relaciones entre lo psíquico –las disposiciones cognitivas y el *habitus*- y lo social con sus propias formas de regulación cruzada, sus grados de autonomía e influencia mutua” (Suárez H. J., 2012, pág. 60).

Estos esquemas –cognitivos, corporales, emocionales- son los *habitus* o disposiciones trabajando según la situación concreta, operando en tanto sentido práctico. A condición de recordar permanentemente que se trata de definiciones nominales que nos sirven para desarrollar modelos para la práctica científica, podemos afirmar que los *habitus* no se “ven” todos juntos, trabajando al mismo tiempo, sino que lo que podemos observar son los esquemas en el sentido práctico. Así, pensar en términos del sentido práctico de los agentes, nos permite

restituir la lógica imprecisa, flexible y parcial de ese sistema *parcialmente integrado* de esquemas generadores que, *parcialmente movilizado* en función de cada situación particular, produce en cada caso, más acá del discurso y del control lógico que hace posible, una “definición” práctica de la situación y de las funciones de la acción –casi siempre múltiples e imbricadas- y que, engendra, según una combinación a la vez simple e inagotable, las acciones capaces de cumplir del mejor modo esas funciones dentro de los límites de los medios disponibles (Bourdieu, 2009, pág. 435).

Con la integración de los conceptos de *sentido práctico* y *lógica de la práctica* aparece el concepto de *estrategia* que corre fácilmente el riesgo de ser mal interpretado, especialmente si no se integra con el sistema conceptual completo, pues Bourdieu no usa nunca la acepción común del término de estrategia, pero que, en el seno de la teoría de la práctica, es un elemento esencial de consolidación y de la proyección que el *habitus* puede tener como teoría sociológica.

La idea de estrategia permite

reintroducir al agente de las prácticas sociales en las estructuras, a fin de elaborar una teoría de la producción de las prácticas como prácticas (y no como ejecución de reglas) y de ver allí, no un sujeto autocreador, sino las condiciones de la constitución del agente en tanto tal (Martínez A.T., 2007, pág. 164).

Bourdieu da cuenta de que si bien las acciones están objetivamente orientadas a fines en relación directa a la posición del agente social en el campo, estos fines pueden no corresponder a fines conscientes de los agentes y la orientación estratégica no se trata entonces de una elección individual o calculada, ni de reproducción mecánica, sino “el producto del sentido práctico como sentido del juego [...] [puesto que] el buen jugador, que es de algún modo el juego hecho hombre, hace a cada instante lo que hay que hacer, lo que pide y exige el juego” (Bourdieu, 2007, pág. 79).

Las estrategias desarrolladas por el agente derivan de su implicación (*illusio*) en el juego y de su sentido del juego, conllevan anticipaciones prácticas de las tendencias inmanentes del juego, que concuerdan con lo que él puede (solamente) esperar alcanzar gracias a la posición que ocupa (Chevallier y Chauviré, 2011, pág. 89).

Así, las prácticas en términos de estrategia están ligadas a los intereses ligados a la posición específica que el agente ocupa en el campo, sin que implique una reflexión “maquiavélica” aun cuando las estrategias puedan parecer “orientadas por la anticipación de sus propias consecuencias, [lo que sucede] en realidad porque, al tender siempre a reproducir las estructuras objetivas de las cuáles son el producto, están determinadas por las condiciones pasadas de la producción de su principio de producción” (Gutiérrez, 2012, pág. 77).

Cuando Bourdieu estudia las estrategias como “producto del sentido práctico como sentido del juego, de un juego social particular, históricamente definido, que se adquiere desde la infancia al participar en las actividades sociales” (Bourdieu, 2007, pág. 70) está pensando en el caso de Kabalia, con una sociedad poco diferenciada. Es probable que de ahí provengan las críticas a pensar que, en sociedades diferenciadas, con espacios de plurisocialización (Lahire, 2006), se encuentran prácticas aparentemente incoherentes en los agentes. Sin embargo, Bourdieu habla también de “estrategias complejas del habitus” que, “modelado por las necesidades diversas [ligadas a esferas de necesidad diferentes, de series causales independientes] pueden integrar en partidos coherentes las diferentes necesidades” (Bourdieu, 2007, pág. 80).

2.1.3.2 Tejiendo fino: nomos, doxa, illusio y collusio

Pierre Bourdieu afina algunos conceptos para buscar explicar la relación entre los agentes y los campos, entre los individuos biológicos y sus posiciones sociales en un campo determinado. Recurrir a estas herramientas conceptuales nos permite salir de la simple tautología de pensar que el *habitus* explica al campo y el campo al *habitus*.

Hemos abordado el campo como un espacio de juego, que como todo juego, tiene sus propias reglas, lo que Bourdieu llama un *nomos* que “ha sido socialmente construido, y que es común a todos los agentes que han sido socializados de determinada manera” (Bourdieu, 1996b, pág. 20), constituyéndose en un principio de visión y división común, pues,

el origen de la palabra nos envía al verbo *nemo*, cuyo sentido originario es atribuir. [...] El *nomos* es entonces un principio de división, de distribución. Sin embargo, se opone a los verbos *daiomai* o *dateomai*, referidos también al

dar, distribuir, porque *nemo* incluye la noción de conveniencia o de regla arbitraria, de donde proviene un sentido derivado “creer, reconocer como verdadero” (Martínez A. T., 2007, pág. 265).

Y que constituye

uno de los elementos constitutivos de nuestro *habitus*, una estructura mental que, habiendo sido inculcada a todos los cerebros socializados de cierta manera, es a la vez individual y colectiva; es una ley tácita (*nomos*) de la percepción y de la práctica que está en el fundamento del consenso acerca del sentido del mundo social (Bourdieu, 1996b, págs. 20-21).

Para pensar este fundamento, en el nivel subjetivo de los actores, Bourdieu recurre al concepto de *doxa*, que representa el orden de las cosas que caracteriza a determinado campo y que es “reprimido al estado de evidencia”, indiscutido, evidente e inevitable, la *doxa* es constitutiva de la pertenencia al campo y supone un acuerdo sobre “todo lo que conforma el propio campo, el juego, los objetos en juego [*enjeux*], sobre todos los presupuestos que se aceptan tácitamente, incluso sin saberlo, por el mero hecho de jugar, de entrar en el juego” (Bourdieu, 2011a, págs. 114-115) y que “determinan prácticas y actitudes “naturales” a través del “sentido de límites” internalizado y el *habitus* de los agentes sociales en los campos” (Deer, 2008, pág. 120).

La *doxa* estructura la *illusio*, es decir, el que los agentes “inviertan” en el campo al reconocer una forma de capital como algo de interés, que se percibe y vive como pertinente e incluso vital, y por lo tanto “creer que el juego vale la pena o, para decirlo simplemente, que vale la pena jugar” (Bourdieu, 1997, pág. 151), y que no es un interés utilitarista, puesto que el interés para el *habitus* no es la prosecución de fines económicos, el cálculo de lo que rinde, sino el hecho de ser investido en el juego social en el que uno participa. [...] [Y] en la medida en que la filosofía práctica de Pierre Bourdieu se niega a separar la dimensión cognitiva de la dimensión motivacional (afectiva), como el reconocimiento (apreciación) de sus desafíos, hay que ver siempre en la *illusio* a la vez una aptitud y una inclinación (Chevallier y Chauviré, 2011, págs. 116-117).

Así, *nomos* y *doxa* son sobre entendidas, están implícitas porque están incorporadas a partir de una creencia, tan fundada como arbitraria y que aun cuando sean incluso explícitas, son parte de la *illusio*. Se cree en ellas porque se cree en el juego, por lo que su reconocimiento implícito es condición de pertenencia

Dado que del campo participan agentes que han tenido procesos similares de socialización y que tienen intereses en común, la *illusio* se reproduce al confirmarse en *collusio*, en una connivencia²⁰ imprescindible para jugar el juego de que se trate. La aceptación por parte de todos del principio de visión y de división es lo que posibilita la construcción del campo, y la dinámica de sus transformaciones corre pareja con la dinámica de transformación de los lugares que los agentes ocupan en él, en una lucha cuyo modelo es el de la ortodoxia y la heterodoxia en el campo religioso (Martínez A. T., 2007, pág. 266).

En ese sentido, los agentes pueden posicionarse de diferentes maneras respecto a la *doxa* de un campo:

Pueden ser ortodoxos y mantener una posición de poder en el campo (el "sacerdote"), codificando y haciendo cumplir una cierta interpretación generalmente conservadora de *doxa*; también pueden ser heterodoxos y en oposición (el "profeta"), generalmente movilizándose contra la ortodoxia; y finalmente pueden ser *alldox* (el "hechicero") y ejercer en una posición subordinada algunas prácticas tipo *doxa* en el margen del campo y sin un interés explícito en dominar el campo (Schäfer, Seibert, Hahne, Tovar, y Stockmeier, 2008, pág. 4).

Articulando estructura y agentes, Bourdieu desarrolla una teoría de la práctica que permite comprender las elecciones “de los agentes en tanto que fruto de las estrategias, sensatas, pero no deseadas, de un *habitus* objetivamente ajustado a las estructuras” (Bourdieu, 2004, pág. 216).

2.1.3.3 Una teoría de la praxis²¹

En cierta medida se puede decir que Bourdieu extiende la lógica económica del análisis de Marx al análisis de toda práctica social, pero al mismo tiempo marca una ruptura con el marxismo pues extiende esta lógica a otros campos diferentes al económico (Gutiérrez, 2012),

²⁰ Del vocablo francés *connivence* que significa participación, acuerdo secreto, inteligencia no confesada para una acción, una complicidad de tipo moral e intelectual.

²¹ Aunque algunos autores se refieren a la “Teoría de la acción” de P. Bourdieu, preferimos “Teoría de la praxis” para distinguirla de otros desarrollos teóricos como los de Talcott Parsons (1984) que hace hincapié en el orden legítimo y la voluntad de la acción social; los de Alan Touraine (1969) sobre la naturaleza de la acción social, la conciencia de los individuos y su pertenencia a colectividades; y los de Anthony Giddens (2006), que distingue entre el registro reflexivo y la racionalización de la acción y la motivación.

buscando hacer inteligibles las acciones e interacciones, así como las razones que movilizan a los agentes, proponiendo elaborar una *economía de las prácticas* para descubrir

conductas que pueden comprenderse como inversiones orientadas hacia la maximización de la utilidad en los universos económicos (en sentido extenso) más diversos, en la plegaria o el sacrificio, que obedecen a veces explícitamente al principio del *do ut des*²², pero también a la lógica de los intercambios simbólicos (Bourdieu, 2007, pág. 113).

Extendiendo los conceptos de capital e interés a otros campos sociales, “todas las prácticas, incluso aquellas que se pretenden desinteresadas o gratuitas, [...] se pueden comprender como acciones orientadas hacia la maximización del beneficio, material o simbólico” (Gutiérrez, 2012, pág. 35).

Abordar la *economía de las prácticas* como una teoría de la praxis nos permite estudiar las estrategias que los diversos agentes despliegan, según la posición que ocupan en el campo, para esforzarse y luchar por adquirir o conservar la forma particular de capital en disputa que ellos reconocen.

Nos interesa particularmente la noción de *interés* para complejizar la posición en el campo de aquellos agentes que parecen desinteresados pero que en realidad movilizan sus estrategias al ser estimulados por capitales cargados de significación para los agentes (bienes simbólicos) que se disputan en ciertos campos y no en otros, acuñando así el concepto de la *economía de los bienes simbólicos*.

El concepto es de especial importancia para nosotros porque cuando Bourdieu escribe *Génesis y estructura del campo religioso* ([1971] 2006a) habla de transacciones entre clérigos y laicos, diluyendo el carácter prerreflexivo del *habitus*, lo que diez años después en *La Sagrada Familia: el episcopado francés en el campo del poder* ([1982] 2009) enmendará para ponernos

frente a la necesidad de admitir que en cada campo, por la inversión que los agentes hacen de sus energías en él se desarrolla un interés específico, así como un capital específico por el cual los agentes compiten. Las reglas del campo religioso muestran así una particularidad, vinculada al carácter específicamente simbólico del capital en juego: el interés del campo religioso [...] es “interés en el desinterés” y si se plantea en el nivel prerreflexivo del *habitus*, ese interés específicamente religioso no se desarrolla en términos de cálculo racional sino excepcionalmente y a precio de poner en peligro la

²² Locución latina que significa “doy para que me des”

creencia que sustenta al campo y a los mismos agentes en sus posiciones. Los agentes actúan según una docta ignorancia, saben lo que hacen pero sólo lo saben a medias, en el ámbito gris de lo que es efectivo, pero es impensable e innombrable (Martínez A.T., 2009, pág. 34).

Puestos así los conceptos básicos con los que trabajamos en esta investigación, recordamos que la teoría bourdieuana implica una manera de trabajar empíricamente con los conceptos, una práctica más que una enunciación, por lo que a continuación explicitamos la manera en que hemos trabajado con ella.

2.2 Trabajando con la sociología de Pierre Bourdieu

Dado que Pierre Bourdieu nunca aceptó “la distinción entre teoría y metodología, análisis conceptual y descripción empírica”, su modelo teórico nunca fue formulado “con todas las marcas con las que habitualmente se reconoce la “gran teoría” [como la falta de referencia a alguna realidad empírica]” (Bourdieu, 1996c, pág. 7); así, trabajamos con este enfoque como una caja de herramientas que permite hacer abstracciones que objetivan, de manera artificial y con propósitos científicos, la realidad y que implican “una interdependencia de niveles analíticos micro- meso- y macrosociológicos, más su dimensión histórica” (Tovar Simonic, 2018, pág. 147).

Si bien, la religión no ocupa un lugar central en el corpus de la obra de Pierre Bourdieu, esto puede deberse a sus dudas sobre la posibilidad de estudiar la religión sociológicamente, pues, decía Bourdieu, esta constituye un “interés por objetos cuya existencia y persistencia dirigen directa o indirectamente mi existencia y mi persistencia social, mi identidad y mi posición sociales²³” (Bourdieu, 2007, pág. 94); así como al hecho de que la sociología francesa “se constituyó ampliamente contra el imperio intelectual de la religión, y, en particular, contra la influencia católica en la universidad, [...] [por lo que,] en cierta manera ser sociólogo exigía necesariamente no ser católico, “no estar” [...]. P. Bourdieu no escapó a esta forma de anticlericalismo” (Dianteill y Löwy, 2009, pág. 192) que en México comprendemos bien.

Sus reflexiones sobre religión deben también ser comprendidas en el contexto francés donde, en cierta época, se desarrolló una tradición de la sociología religiosa, más que una sociología

²³ Aunque también afirma que la pertenencia puede ser un obstáculo para la objetivación o “un auxiliar de la objetivación de los límites de la objetivación, a condición de que ella misma sea objetivada. A condición de saber que se pertenece al campo religioso, con los intereses aferentes, se pueden dominar los efectos de esta pertenencia y agotar en ella las experiencias y las informaciones necesarias para producir una objetivación no reductora, capaz de superar la alternativa del adentro y el afuera, de la adhesión ciega y de la lucidez parcial” (Bourdieu, 2007, p.96).

de la religión, que frecuentemente funcionaba como un brazo pastoral de la Iglesia católica, lo que irremediamente trajo la sospecha de que el estudio sociológico de la religión no podía ser una investigación neutral o, al menos, legítima (Turner, 2011).

Por ello, aunque realizó pocos trabajos sobre religión y estos, al igual que gran parte de su obra, están ubicados en el espacio francés, sus herramientas conceptuales ofrecen múltiples posibilidades para pensar la religión como objeto sociológico en tanto una esfera de acción simbólica,

un caso de la sociología de las creencias, que vincula los procesos sociales de representación, de legitimación, de constitución de cuerpos de especialistas, de reproducción, diversificación y modificación del mundo social mediante prácticas más o menos institucionalizadas, entre las cuales los rituales y las prácticas lingüísticas tienen un lugar y un sentido precisos (Martínez A.T., 2009, pág. 14).

Desde nuestra aproximación, esta acción simbólica sólo es socialmente relevante sí y solo sí esta encarnada por los actores y objetivada en estructuras; por lo que nuestro trabajo con estas herramientas parte de pensar las prácticas sociales tanto de la Iglesia católica como institución, como de los creyentes en tanto tales, en temas del espacio social más amplio, desde muy diversas formas de vivir el ser católico, que se pueden caracterizar con posiciones que van más allá de los actores concretos de este momento y datan de varias décadas atrás.

Esto implica comprender sus dinámicas no como una entidad, sino como un sistema de relaciones que “incluye el pasado-como-se-recuerda-ahora y el futuro-como-se-anticipa-ahora” (Parlet, 1991 citado por Hilgers y Mangez, 2015, p.4), lo que nos permite salir del simplismo que trata de explicar ciertas iniciativas, o los resultados de estas, como producto de voluntades personales o intenciones maquiavélicas (Bourdieu, 2011a); así como de las argumentaciones que afirman que a los laicos “los manda la iglesia” y desdibujan los procesos de individuación o las disposiciones individuales, “estructuras de sentido [que] no se pueden deslindar del lugar social de la acción y ejercicio de las mismas” (Suárez H. J., 2015, pág. 39), es decir, del campo.

Al apostar por estas herramientas teórico metodológicas, asumimos el desafío de la complejidad, que no implica la pretensión de abarcar la totalidad en el sentido hegeliano-marxista. Esto demanda no separar las categorías conceptuales del todo como forma de aproximación al trabajo sociológico y hacer uso crítico de los conceptos, considerando sus contextos de producción y, ahora, de trabajo.

En ese sentido, hay que tener presente que Bourdieu escribe en el momento del auge del funcionalismo norteamericano y del neo marxismo francés, tratando de reinsertar en la discusión que si bien hay condiciones objetivas de existencia que condicionan el funcionamiento social, que los agentes tomen un camino u otro, depende de sus disposiciones, es decir, la mirada sobre la significación y lo interiorizado está montado en los debates de la época. Sin embargo, si en tiempos de las filosofías posmodernas perdemos de vista la estructura social, perdemos la riqueza de Bourdieu que ofrece la posibilidad de “pensar conjuntamente la globalidad y la pluralidad, pero sin la rigidez (“marxista”) del sistema, ni el estallido (de inspiración nietzscheana) del significado” (Corcuff, 2009, pág. 17).

Somos conscientes de las muchas críticas que se hacen al trabajo de Bourdieu, algunas de ellas nos parece que son motivadas por la lectura reificante de los conceptos o su tratamiento aislado, otras, sin embargo, señalan los límites de su sociología, que no da acceso a un “pensamiento sin límites” (Bourdieu, 1982:23 citado por Corcuff, 2009, pág. 19).

Efectivamente, la sociología de Bourdieu tiene una pendiente “dominocéntrica” (Corcuff, 2009) que ensombrece el abordaje de ciertos objetos sociológicos, pero que no necesariamente es un aspecto negativo, pues permite develar las formas de dominación “cada vez más sofisticadas, sutiles e incorporadas [...] que aparecen con frecuencia bajo el disfraz de realidades eternas, inmutables, de leyes cuasi-naturales o incluso de pretensiones emancipatorias o de nuevas libertades (Bourdieu y Egelton, 1994)” (Tovar Simoncic, 2018, pág. 151). En todo caso, volvemos a lo afirmado, se trata de la plausibilidad específica que la teoría tiene para los casos empíricos que buscamos comprender.

Por ello explicitaremos nuestra manera específica de trabajar a partir de una sociología disposicional, relacional y praxeológica (Suárez H.J., 2015; Schäfer, 2015); es decir, un enfoque sociológico concentrado en las disposiciones de los agentes (disposicional), la relación de estas disposiciones con las estructuras y en las relaciones entre posiciones más que en los atributos de estructuras o agentes (relacional) y en la manera en que ambos aspectos se expresan en la praxis²⁴ de los actores individuales y colectivos (praxeológica).

Hemos dividido esta exposición en dos partes: las posiciones y las disposiciones que, *grosso modo*, corresponden a campo y *habitus* y que remiten, en la manera de ser expuestos en esta disertación, a los capítulos V y VI respectivamente. La decisión obedece a una construcción

²⁴ Distinguimos praxis de prácticas como una operación conceptual que nos permite abordar tanto la lógica de la práctica que connota aspectos estructurales, como la lógica práctica que se relaciona con las disposiciones y que se expresa en situaciones concretas como despliegue del habitus. Abordamos esta distinción con detalle en el tercer capítulo (3.3.1 *Lógica de la práctica y lógica práctica*).

metodológica, pero no debe ser entendida como una separación en el sentido platónico de materia e ideas, sino en la relación dialéctica y mutuamente constitutiva entre lo subjetivo – opiniones, creencias, disposiciones mentales en cuerpos individuales y colectivos como condición básica de la percepción, el juicio y la acción- y lo objetivo –no sólo como condiciones materiales de existencia, sino también creencias representadas por grupos sociales e instituciones que se expresan en *su sentido común*, textos y otros materiales-; relación de la que buscamos dar cuenta en el último capítulo que articula ambos aspectos.

2.2.1 Las posiciones

Lo primero que uno tiene que acreditar para hablar de un campo en estos términos, es que estamos frente a una esfera de las prácticas sociales relativamente autónoma, con intereses que le son propios. En el caso del campo religioso eso constituye una ventaja y una desventaja en relación a la obra de Bourdieu. Si bien, nos deja andado el camino con la obra “Génesis y estructura del campo religioso” (Bourdieu, 2006a) en donde diferencia entre las posiciones que ocupan en el campo los especialistas religiosos –clero- y los laicos o profanos; la desventaja es quedarnos con el desarrollo teórico de “Génesis y estructura del campo religioso”, que está pensado en un modelo de monopolio perfecto, que el propio Bourdieu ubica en la Edad Media europea.

Este modelo ha sido criticado (Aranguren, 1994; De la Torre, 2002; Hervieu-Léger, 2005 y Séguy, 1989) con observaciones que afirman que el modelo bourdieuano no permite pensar los varios catolicismos, las prácticas de religiosidad popular o “el papel de los movimientos religiosos en la transformación de las relaciones de poder” (De la Torre, 2002, pág. 6), pues se centra en las disputas entre laicos y especialistas religiosos, así como en sus respectivas estrategias, que operan “dentro de ciertos límites, so pena de exclusión” (Bourdieu, 1990, pág. 137).

Como en cualquier otro campo, los especialistas del campo religioso son consagrados en una elite responsable de la interpretación legítima de las prácticas y representaciones que racionalizan un sistema implícito de esquemas de acción sistematizado en la forma de normas explícitas, lo que marca la emergencia de un tipo de capital específico (Hilgers y Mangez, 2015, pág. 6). Se trata de un trabajo teórico sobre la génesis del campo religioso evidentemente católico²⁵, y no empíricamente anclado, en el que nos podemos quedar sin dar

²⁵ Identifica al clero como elite responsable y a los laicos como desposeídos del capital; y sitúa la emergencia de las normas explícitas que sistematizan el sistema implícito de esquemas de acción (que podríamos identificar actualmente como el catecismo de la Iglesia católica, los dogmas de fe, el código de derecho canónico, entre otros).

paso a pensar la teoría de los campos sociales como una metodología que debe ser construida empíricamente, para observar y construir el campo con las características concretas de nuestro caso de estudio.

Hiernaux (2006, pág. 101) se pregunta si la teoría de los campos puede ser propia del hecho religioso y de sus dinámicas específicas, lo que remite a una pregunta de fondo en la discusión que nos ocupa: ¿la teoría de los campos sociales de Pierre Bourdieu se trata de una teoría nomológica o se trata de un planteamiento metodológico? (Hilgers y Mangez, 2015, pág. 22).

Efectivamente, si la intención está en el trabajo de producción de sentido de los actores que interpretan su experiencia y generan sentido, aun cuando sea constreñidamente (Hiernaux, 2006, pág. 102), abordar la tarea a partir de los campos ofrece pocas posibilidades y por ello puede parecer estéril dedicarse a ello en un contexto en el que las creencias parecen individualizarse y la desinstitucionalización avanza rápidamente.

Consideramos que la categoría de campo, utilizada sin presuponer la existencia de un campo, sino como un planteamiento metodológico a partir del cual construyamos empíricamente dichocampo, ofrece posibilidades heurísticas en nuestro caso de investigación para comprender la movilización de las identidades simbólicas (Dubar, 2002), por ejemplo, en las Caminatas por la Paz; y la movilización del capital religioso, su disputa y las negociaciones que tienen lugar en un campo imbuido en la modernidad, que dialoga con ella, responde y busca resacralizar otros espacios; y que ofrece también, al combinarse con las disposiciones, herramientas que en dicho escenario permiten abonar a la comprensión de los procesos de transformación de las creencias y las prácticas, más allá de las instituciones, o en negociación con ellas.

Asumir la teoría bourdieuana de los campos sociales como una metodología (Pinto, 2000), nos lleva a convenir que los agentes –sean estos individuos o instituciones- no pueden ser comprendidos por sus características intrínsecas, sino que deben ser colocados en la estructura de las relaciones en las que están enclavados; y reconocer que el concepto de campo se trata de un concepto históricamente construido que deviene de una larga tradición en sociología y antropología²⁶ que debe ser operacionalizado en condiciones espacio-temporales concretas; lo que nos separa del planteamiento de Bourdieu en *Génesis y Estructura del Campo Religioso* (2006a).

²⁶ En el sentido de las reflexiones sobre los procesos de diferenciación de las funciones sociales o de la división social del trabajo –de Spencer, Elias, Marx, Durkheim, Weber y Simmel, entre otros–.

Cabe apuntar entonces que no todos los contextos relevantes de acción son un *campo*, lo que resulta relevante para no dejarnos deslumbrar por la idea de la autonomía o la relativa autonomía, perdiendo de vista que la vida que ocurre fuera del campo (antes de que el actor entre en él, en la familia, en la escuela, y en otra serie de marcos de socialización- y paralelos al campo en cuestión) son importantes para entender lo que ocurre dentro del campo que estamos analizando (Lahire, 2015, págs. 63-64).

Nos parece sugerente la propuesta de Bernard Lahire (2015) para pensar el campo en términos de *especialización*, más que de autonomía, en el que efectivamente las luchas que tienen lugar al interior del campo de especialización tienen su propia lógica, pero éste es afectado por los resultados de las luchas de otros campos (económico, social, político, etc.), lo que tiene efectos sobre el desarrollo de las propias relaciones de poder internas al campo (Lahire, 2015, pág. 67). Esto nos permite incorporar la necesidad de pensar en términos de sociología del conocimiento y de las prácticas para comprender los procesos de socialización e internalización para ser incorporado al campo, y no sólo en términos de sociología del poder para pensar las posiciones en el campo según el capital acumulado y las luchas por él.

Distanciarnos de pensar el campo religioso como un campo dividido entre especialistas religiosos y laicos (Bourdieu, 2006a) *a priori*, nos permite reinsertar la discusión del campo no sólo como espacio de lucha, sino también de fuerzas, puesto que desde la idea de campo religioso bourdieuano no se reconoce tal lucha porque los laicos son desposeídos, pero este es un concepto crucial para pensar la realidad latinoamericana de un campo religioso que se erige sobre la negociación más que sobre la regulación.

La distinción es importante desde el punto de vista metodológico (Bourdieu, 2015, pág. 501), como veremos al construir el campo religioso católico en Morelos, puesto que, desde este punto de vista, el mundo social “es un espacio de fuerzas posibles, un orden de convivencia en el que cada uno de los agentes, singulares o colectivos, se define por su posición dentro del espacio donde está ubicado” (Bourdieu, 2015, pág. 503), aunque dicha distinción sólo es posible sostenerla como una abstracción teórica pues ambos

sentidos (campo de fuerzas y campo de lucha) nunca se distinguen claramente [...]. A los efectos de la exposición, distingo los dos tipos de definición de la noción de campo, pero específico que es solo por una operación de la razón, por una abstracción consciente, que podemos hacer esta distinción: en realidad, uno no puede pensar por un momento en una posición sin pensarla como aquella a partir de la cual las personas que la ocupan emprenderán la lucha para mantener su posición, para transformarla. En otras palabras, en todo momento, las posiciones generan posiciones que apuntan a transformar

su posición. En cualquier momento, el campo de fuerza funciona como un lugar dentro del cual tiene lugar la lucha para transformar el campo de fuerza. Por lo tanto, debemos distinguir entre estos dos momentos de la construcción del objeto sabiendo que es una abstracción (Bourdieu, 2015, págs. 502-503).

No se trata de un campo de luchas donde se puedan contabilizar las posiciones; como en una liga deportiva donde un equipo es eliminado al perder un juego, pero aunque no se trate de este nivel de conflictividad, implica luchas porque el *nomos* está en juego, que atribuye lo que es “verdadero”, es decir, legítima o deslegítima. Esto se puede ver, por ejemplo, en la deslegitimación y deconstrucción sistemática de la Teología de la Liberación en el contexto latinoamericano, a partir del papado de Juan Pablo II. Si bien no desaparecieron, quienes asumían la teología de la liberación y la opción preferencial por lo pobres fueron identificados como “marxistas” y se dismanteló el trabajo pastoral de compromiso social que les caracterizaba. Esto nos permite ilustrar que las relaciones de poder específicas del campo se pueden describir en términos de identificación y desviación del *nomos*, pues todos los actores involucrados están buscando que sus activos, su tipo de catolicismo, sea reconocido legítimamente como el “verdadero” o “correcto” catolicismo; es decir, el *nomos* está sujeto a una negociación constante (Seibert, 2013).

Esto, que, aceptado sin saberlo (Bourdieu y Eagleton, 1992) como *doxa* implica un conocimiento práctico y necesario para la pertenencia al campo, en el que se cree por la *illusio*; es historia objetivada y a partir de este andamiaje es que emprendemos la tarea de construir nuestro caso de estudio.

2.2.1.1 Las fronteras entre campos: religión y política en Morelos

Si bien nuestra investigación parte de observar y preguntarse por las dinámicas de creyentes y la institución Iglesia católica, estas preguntas no sólo se ocupan de pensar las dinámicas entre ellos, sino con el espacio social más amplio, especialmente lo que podríamos llamar el campo político alrededor del binomio violencia/paz. Hablar de campo político tiene solo la intención de equiparar las nomenclaturas, pero en realidad no nos ocupamos de construirlo ni acreditarlo como tal, por lo que en sentido estricto habría que hablar más bien de la política en los términos que hemos descrito en el primer capítulo de este trabajo.

Abordar las relaciones entre religión y política desde el andamiaje bourdieuano nos remite al problema de las fronteras entre campos, noción que nace de un pensamiento realista, contra la que está construida la noción de campo, “para el cual un campo debería existir en alguna parte, tener una longitud, un ancho, una altura, por lo tanto un borde, y debería terminar en

algún lugar” (Bourdieu, 2015, pág. 485), pero justamente buscamos alejarnos de “la tentación de tomar en serio lo que es obvio en el mundo social: individuos biológicos, objetos fabricados socialmente, interacciones físicas entre individuos biológicos que se manifiestan por el intercambio de palabras, objetos, etc.” (Bourdieu, 2015, pág. 484).

Bourdieu recurre al concepto de *campo de poder* para pensar el “espacio de relaciones de fuerza entre agentes o entre instituciones que tienen en común la posesión del capital necesario para ocupar posiciones dominantes en diferentes campos (Bourdieu 1992: 300; Bourdieu 1996a: 215)” (Hilgers y Mangez, 2015, pág. 8), en donde no existen posiciones equitativas; “. Si bien por un tiempo buscamos pensar las relaciones entre estos campos a partir de este concepto, su carácter más bien abstracto, sin estar ligado a una actividad específica, resulta poco operacionalizable y más bien ensombrece la mirada, pues las interrelaciones entre los campos son específicas (Thomson, 2008).

En el caso del campo religioso, definir sus límites ha sido una tarea ampliamente discutida. El propio Bourdieu cuestiona la invisibilidad de los mismos al abrirse “un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo” (Bourdieu, 2007, pág. 104) que incorpora a clérigos a la antigua, pero también a miembros de sectas, psicoanalistas, psicólogos, sexólogos y consejeros de vida (*couching*), entre otros.

Existen múltiples trabajos que nos demuestran que en América Latina (De la Torre, 2013; Esquivel, 2009; Giménez Béliveau, 2006; Mallimaci, 2008; Martínez A. T., 2013; Suárez H.J., 2015; entre otros)

los límites entre los campos especializados no están definitivamente trazados, ni por las leyes ni por las instituciones ni por los dominios rituales y simbólicos propios de los campos especializados. Antes bien, como lo [...] estudiado en el caso de México, se negocian permanentemente en las dramatizaciones mediante las cuales distintos actores pugnan por la definición de los límites y/o los alcances de la fe y la política (De la Torre, 2013, pág. 128).

Partimos de asumir que estos campos tienen relaciones entre sí y nuestra propuesta consiste en distinguir las interacciones, las intersecciones y las convergencias entre campos, como distintos tipos o niveles de estas relaciones.

Los campos político y religioso tienen interacciones regulares por su presencia en el espacio social, sin embargo, en esta investigación nos interesan de manera particular aquellas relaciones entre los campos en los que éstas se convierten en intersecciones o convergencias. Momentos o espacios en los que se encuentran o interseccionan intereses o luchas de ambos

campos; lo que en algunos casos puede llevar a una convergencia en el que las trayectorias o intereses de los campos se encuentran para formar una trayectoria común. Tanto las intersecciones como las convergencias entre los campos son posibles por relaciones de compromiso y connivencia previas, como las que plantea Bourdieu al abordar el campo del periodismo y sus relaciones de connivencia e influencia con los campos político y económico (Bourdieu, 1994, 1996a, 2000).

Para ilustrar lo anterior en nuestra investigación, tomemos el ejemplo de la conformación del Frente Amplio Morelense (FAM)²⁷. El obispo y la iglesia católica tenían un abierto enfrentamiento con el gobierno estatal por las denuncias de la violencia y, posteriormente, por la aprobación del matrimonio igualitario en mayo del 2016, que se intersectan con las luchas de actores políticos tales como el entonces rector de la UAEM y líderes transportistas quienes tenían sus propios conflictos con el gobierno estatal. Dicha intersección se convierte en una convergencia de intereses que se encuentran para formar una trayectoria común en la conformación del FAM, lo que es posible por que previamente existían relaciones de compromiso (Seibert, 2013) y connivencia.

Las relaciones de compromiso y connivencia son más fáciles de observar desde el campo religioso al político, sin embargo, en sentido inverso son poco acreditables, en buena medida por la historia de la “complicidad equívoca” entre el Estado y la Iglesia (Loaeza, 1985) generadas por el *modus vivendi* (González F., 1992; 2007) desarrollado entre la Iglesia católica mexicana y el Estado, a partir del final de la Guerra o Revolución Cristera²⁸, que soterró dichas incursiones a negociaciones silenciosas, en prácticas políticas que Grigolamo Prigione²⁹ caracterizó como un “amasiato” protagonizado por “nicodémicos”³⁰ que eran “creyentes en casa y anticlericales en la calle” (Monsiváis, 2013).

Encontramos ejemplos de estas relaciones en el desayuno convocado por el obispo en marzo del 2017 con los entonces posibles candidatos a gobernador o en la reunión del gobernador de Morelos, Graco Ramírez, y de las presidentas del Tribunal Superior de Justicia local, María del Carmen Cuevas López y de la mesa directiva del Congreso del estado, Beatriz Vicera Alatraste, con el nuncio apostólico de México, Franco Coppola, en la que de acuerdo al

²⁷ Los distintos tipos de relaciones entre campos se abordan empíricamente con detalle en el quinto capítulo.

²⁸ Salvador Valencia Carmona (2010) habla de una “Revolución Cristera” mientras que Jean Meyer (1999) habla de la “Guerra Cristera”, lo cual encierra matrices de interpretación distinta sobre el acontecimiento.

²⁹ Delegado apostólico de la Santa Sede en México (1978-1992) y primer Nuncio apostólico (1992-1997) una vez restauradas las relaciones con el Vaticano en 1992. Prigione fue denunciado por Ernesto Corripio, cardenal de la Arquidiócesis Primada de México en 1993, como “alguien de ‘actitudes arrogantes y prepotentes’, afecto a hacerse unos propios clientes y complicado a causa de compromisos adquiridos por él con grupos de poder y de dinero” (Vera, 2013, párr. 1).

³⁰ “El modelo es Nicodemo, el personaje bíblico que, para no comprometerse, sólo buscaba a Jesucristo de noche” (Monsiváis, 2013).

comunicado oficial “insistieron en respetar la legalidad y convivencia de los poderes públicos y el representante de la iglesia católica en Cuernavaca, Ramón Castro Castro” (Poder Ejecutivo del Estado de Morelos, 2017, pág. 3). La reunión es *sui generis* pues se trata de un representante diplomático que al mismo tiempo es encargado de la relación del Papa con los obispos, con los que los poderes estatales no tienen relación y expresa la incursión de actores del campo político, con las lógicas de dicho campo, de influir en el campo religioso y sus lógicas.

Sin embargo, no todas las relaciones entre el campo político y religioso son de intersecciones o convergencias, sino que al mismo tiempo “parte de la energía que se desarrolla en las luchas dentro de un campo puede ser para la defensa de las fronteras del campo, [...] contra intrusiones y anexiones” (Bourdieu, 2015, pág. 483), como veremos en el caso de Tepalcingo en el quinto capítulo.

Si, como hemos dicho al principio, pensamos la religión como objeto sociológico en tanto una esfera de acción simbólica encarnada en los actores y objetivada en estructuras, podemos también pensar que las luchas que se dan entre el campo religioso y político en Morelos, son luchas simbólicas, pues en ambos campos se trabaja esencialmente

sobre la definición del mundo social y lo que en él está en juego. Incidir en la construcción de la agenda de los problemas es así una cuestión capital, porque define lo que debe ser discutido y los términos en que debe serlo. Una vez definida la agenda, incluir otro tema o plantearlo de otra manera supone una verdadera batalla simbólica. La descripción del mundo social y los principios de clasificación que se emplean en ella toman una importancia mayor, porque allí se genera [...] un programa de percepción, un anuncio de lo que será, que incide sobre la expectativa de futuro de los agentes (Martínez, A.T., 2009, pág. 29).

Dicha descripción del mundo social es expresada en términos semánticos, que no constituyen simples medios de intercambio mental, sino una lucha, expresada en el lenguaje y que devela la externalización de aquello previamente internalizado, a partir de la acción material sobre las cosas y, simultáneamente, con la emisión de actos simbólicos y del habla adscribiendo explícitamente significado al nombrar, categorizar y usar otras técnicas discursivas (Schäfer H. , 2015), que, como estructuras lingüísticas y comunicacionales, vehiculan visiones del mundo (Parker, 2008).

En esa misma línea, Claude Dubar (2002) propone pensar las identidades religiosas y políticas como identidades simbólicas en crisis. Recordando que nuestra investigación está enmarcada en pensar cómo el contexto de violencia incide en estas dinámicas, nos proponemos observar

en qué medida dicho contexto desata una transformación simbólica “hacia derroteros de tipo moral o espiritual” en un entorno que no escapa de otros factores sociales de “precariedad y de inseguridad existencial endémica evidentes” (Hiernaux, 2006, pág. 93).

A partir de los actos simbólicos y del habla alrededor del binomio violencia/paz, así como de las movilizaciones de las identidades simbólicas frente al contexto de violencia, esperamos mostrar cómo las fronteras entre religión y política en Morelos se intersectan y convergen en distintos puntos y momentos sin dejar de pelear por su definición y cómo a partir de la lucha por la definición del mundo social que, en este caso, se articula alrededor de la paz, se establecen relaciones de permeabilidad e interpenetración entre ambos campos.

2.2.2 Las disposiciones

Hemos dicho en el tercer capítulo de esta disertación que trabajar a partir de las disposiciones, implica *grosso modo*, trabajar con el concepto de *habitus*; por lo que se requiere hacer algunas precisiones al respecto.

El enfoque de la sociología relacional, disposicional y praxeológica que nos proponemos en este trabajo se ancla metodológicamente en las prácticas de los actores; esto implica, como principio epistemológico, que busquemos indagar en las relaciones entre estructura y significado, entre las personas y la sociedad, y en la dinámica que implica la corporalización de las estructuras sociales experimentadas. Estas relaciones suponen la transformación de la experiencia por percepción, juicio y orientación de la acción, y las expresiones y prácticas por medio de las cuales los actores se involucran con su contexto social; un proceso por el cual los actores internalizan las relaciones sociales que experimentan, las transforman mediante operaciones cognitivas y la externalizan mediante la acción simbólica o física (Schäfer H. , 2017).

Todo ello es lo que denota el concepto de *habitus*, que implica un reto metodológico pues somos conscientes que una de las críticas que frecuentemente se hace a Bourdieu es que es determinista y desconoce o ignora la agencia de los agentes. Para evitar su reificación debemos distinguir entre *disposiciones*, *sentido práctico* y *lógica práctica*; que efectivamente refieren al *habitus* como concepto denotativo, pero que representan diferentes contextos operativos de la praxis humana.

Las disposiciones, en este caso las religiosas, como la parte incorporada de la creencia, pueden aparecer en muy distintas constelaciones, relacionando disposiciones referentes a experiencias, condiciones de existencia y campos de praxis

diferentes, aunque la fuente de sentido de las disposiciones religiosas reside en el campo religioso. [...] [Se trata de] aquellas que se refieren a "entidades trascendentes", es decir a agentes, principios y realidades "ultramundanos" (en el sentido weberiano) (Schäfer et al. 2016a, 153-57). El carácter específico de lo religioso no reside entonces en estar separado de lo profano, sino en el poder interpretativo y transformador de las prácticas que resulta de la relación entre disposiciones religiosas y experiencias "mundanas", para lo cual se sostiene, sin embargo, la distinción entre lo mundano y lo "ultramundano" (Tovar Simoncic, 2018, pág. 145).

Dichas disposiciones religiosas, además, no son estáticas, están en un diálogo con la modernidad y se diversifican en la medida en que los universos simbólicos de los actores también lo hacen; como apreciamos en algunas de las entrevistas realizadas para esta investigación, los individuos tienen que conciliar su conocimiento científico, un entorno secular y sus creencias religiosas, lo que implica también una necesidad de desplazarse en alguna de esas direcciones (Suárez H. J., 2015, pág. 35). Son los efectos de la diferenciación social y de la plurisocialización (Lahire, 2006) de las trayectorias individuales, lo que hace sentido al pensar los *habitus* de clase o colectivos y los *habitus* individuales (Bourdieu, 2009), para no hacer “de la noción de *habitus* el buldózer de lo colectivo contra la individualidad” (Corcuff, 2009, pág. 20).

Estas *disposiciones* no se ven en acción sino por la praxis de los actores a través de los operadores de la *lógica práctica*, cuestión sobre la que volvemos en el siguiente capítulo al abordar los fundamentos de la metodología de *HabitusAnalysis*, que son producto del *sentido práctico* en tanto aptitud para orientarse, desplazarse y “saber qué hacer” en determinado campo y, en términos generales, en el espacio social. Entendido así, el concepto de *habitus* es, como lo desarrolla Bourdieu, un detonador de un complejo sistema generativo que sólo puede ser aprehendido a partir de una epistemología relacional.

Al poner el acento en las relaciones sociales se caracteriza “a los individuos y a las instituciones colectivas como realidades segundas, como cristalizaciones específicas de las relaciones sociales” (Corcuff, 2008, pág. 12), lo que implica desplazar la mirada y salir de las dicotomías colectivo/individual, libertad-agencia/determinación, pues vale decir que lo que se busca aprehender con el concepto de *habitus* nos determina, pero al mismo tiempo nos habilita y su activación está siempre en función de determinados contextos de acción (Lahire, 1998) en lo que ciertas disposiciones tienen relevancia práctica.

En ese sentido, nos interesa comprender cómo la violencia, al transformar las condiciones objetivas de existencia, ha cambiado también la relevancia práctica de algunas disposiciones y cómo estas nuevas experiencias, al ser interpretadas e interiorizadas, generan transformaciones en la identidad y la praxis de los actores, pues no se puede decir que el *habitus está hecho*, ello significaría que las personas dejan de acumular/incorporar experiencia, pero tampoco que estas estructuras no significan para la praxis de los actores, sino que,

el conjunto de disposiciones que co-ocurren por incorporación y se ordenan por las relaciones de la lógica práctica específica de un actor poseen como sistema una generatividad que constituye la *agencia situacional* de ese actor. “Situacional” porque no es ilimitada, sino que se da dentro del campo de posibilidades dadas por condiciones de existencia y una posición social objetiva (Tovar Simonicic, 2018, pág. 149).

Finalmente, la lectura que aquí hemos realizado sobre nuestra manera de abordar campo y *habitus*, que corresponden a posiciones y disposiciones, tiene implicaciones metodológicas a las que nos dedicamos en el siguiente capítulo.



METODOLOGÍA

En un mundo de ciegos (que no son tan distraídos como parecen),
el tuerto no es rey, sino simple espectador.

Clifford Geertz,
Desde el punto de vista del nativo.

Asumiendo la teoría como un marco de herramientas que nos permiten comprender lo observado, este capítulo da cuenta del cómo hemos realizado esas observaciones y recolectado los datos con los que hemos trabajado. Se encuentra organizado a partir de tres entradas; la primera, que guió toda la investigación, es la sociología etnográfica que como primer enfoque dio forma a la construcción del objeto de estudio y atraviesa toda la disertación, pues fue siempre complementaria y sustento del resto del trabajo metodológico. Su abordaje cierra con una reflexión acerca de la reflexividad que tuvimos que llevar a cabo durante el trabajo de campo.

La segunda entrada da cuenta de la manera en que construimos el campo religioso católico en Morelos, que se develó como una necesidad metodológica en el transcurso de la investigación y cuyos resultados se presentan en el segundo apartado de esta tesis; y, finalmente, la tercera entrada presenta la metodología de *HabitusAnalysis*, cuyos resultados se presentan en el sexto capítulo de esta tesis.

3.1 Sociología Etnográfica

La etnografía, como método de investigación, ha estado consagrada en la antropología desde tiempo de Bronislaw Malinowski, quien “enfaticó la contundencia de las observaciones de carácter empírico y en el que se plantea la vigencia de la “observación participante” como eje vertebral de la propuesta etnográfica” (Ameigeiras, 2006, pág. 111).

Clifford Geertz remarca la importancia de las tramas de significación con su “descripción densa” por capas (Geertz, 2006), lo que replantea así el abordaje etnográfico, que pasa “de

diversas apreciaciones escritas sobre las distintas culturas, basadas en testimonios directos o indirectos, a descripciones sustentadas en apreciaciones directas del investigador en el campo, llevadas a cabo con un planteo teórico-metodológico riguroso” (Ameigeiras, 2006, pág. 112).

Paulatinamente su uso se ha extendido a otras disciplinas de las ciencias sociales, siendo los estudios culturales un paso intermedio que sobrepone la antropología con la sociología y en ello, el método etnográfico. Sin embargo, su uso no responde a una acepción única o a un referente conceptual uniforme.

Desde la sociología, los primeros en desarrollar investigaciones empíricas con el dato cualitativo, son los investigadores del departamento de sociología de la Universidad de Chicago, entre los años 20's y 50's, que serán conocidos como la Escuela de Chicago, pero sobre los que “cabe advertir que no se trata de una corriente de pensamiento homogénea que adopta una aproximación común desde la perspectiva teórica o epistemológica” (Azpurua, 2005, pág. 26), pero sí desde lo metodológico, que genera diálogos fecundos entre antropología, etnología y sociología.

No son abundantes los trabajos que posteriormente fomenten los puentes entre la sociología y la antropología, salvo contadas excepciones, entre ellas destaca el caso de Pierre Bourdieu, para quién esta división es básicamente burocrática, afirmando que sus “investigaciones sobre el casamiento en Bearne [su pueblo natal] fueron [...] el punto de pasaje, y de articulación, entre la etnología y la sociología” (Bourdieu, 2007, pág. 67), en el paso de una experiencia de extranjero, en la Kabalia en Argelia, a una experiencia de su propio mundo.

En suma, [dice Bourdieu,] todo mi trabajo, desde hace más de veinte años, tiende a abolir la oposición entre la etnología y la sociología. Esta división residual, de vestigios, impide a los unos y a los otros plantear adecuadamente los problemas más fundamentales que plantean todas las sociedades (Bourdieu, 2007, pág. 81).

En los últimos años del siglo XX y en el siglo XXI, los abordajes etnográficos están resultando fecundos en la sociología en lo general y en la socioantropología de la religión en lo particular, aunque en áreas de los estudios culturales –estudios decoloniales, feminismo, entre otros– han estado presentes con fuerza desde antes, en el diálogo continuo entre disciplinas.

La etnografía implica una focalización en la acción colectiva y en el proceso social en sí mismo, en tanto espacio y tiempo, es decir en el momento mismo en que sucede la acción; ocupándose, a partir de la observación y la participación, de documentar las prácticas, de

actores individuales y colectivos, así como de las instituciones y las interpretaciones que de ellas se hacen. Sustentada en “la observación participante [...], la relevancia del trabajo de campo, la búsqueda del conocimiento a partir de los sujetos y la singularidad del posicionamiento del investigador” (Ameigeiras, 2006, pág. 113) podemos decir que la etnografía

se refiere a la colección de información sobre el comportamiento de los actores en contextos concretos, por un período prolongado de tiempo. El etnógrafo es el que sabe 'pasar el rato' con la gente. La etnografía es el arte de sacar a relucir la riqueza de la vida de las personas y el análisis de su complejidad de una manera integral (Venkatesh, 2002a, pág. 281).

Actualmente existe una diversidad de formas de abordar la etnografía, sin embargo existe un principio que guía los diversos estilos, que implica “remarcar el interés por el dinamismo, los cambios, las transformaciones en una sociedad específica, observable directamente -"frente a nuestros ojos"- y en la cual podemos encontrar las tensiones globales de la sociedad en su conjunto” (Suárez H. J., 2017a, pág. 70), alejándose de una descripción monográfica que pretenda reproducir una realidad. El proceso etnográfico es pues, flexible y versátil, pero al mismo tiempo exige

mantener una actitud reflexiva permanente y una coherencia interna en el proceso. Es decir, es preciso en todo momento ser conscientes de por qué se elige un tema determinado, en relación con qué debates, por qué se acota el objeto de investigación como se hace, por qué se toman determinadas decisiones metodológicas, y por qué se eligen determinadas retóricas para expresar el conocimiento adquirido (Ferrándiz, 2011, pág. 41).

Es importante entonces reconocer el rol de la teoría en el proceso etnográfico, que nos permita separarnos de una descripción monográfica. La teoría es un precursor del trabajo propiamente etnográfico, al momento de definir las preguntas y el problema de investigación, pero también en medio del proceso y en la escritura misma; pero no por la teoría en sí misma, sino para auxiliar en la comprensión del fenómeno social en relación con la evidencia etnográfica. Se trata de promover formación teórica, conceptos sensibles y puntos analíticos para salir de la etnografía puramente descriptiva, de manera que se construya una metodología etnográfica teóricamente informada, que permita saber cómo y qué observar, lo que promueve una dialéctica que refresca la teoría a partir del dato empírico que sitúa en condiciones concretas sus postulados, pero al mismo tiempo permite observar estas condiciones concretas alejados del “sentido común³¹” (Willis y Trondman, 2000).

³¹ Nos referimos al “sentido común” desde la idea de Bourdieu, como la “sociología espontánea” que nos aleja de la comprensión científica y no desde la perspectiva de la fenomenología de Schütz (1995) que busca estudiar este “sentido común” como fuente de significación y construcción social de la realidad.

3.1.1 El enfoque y método etnográfico

Abordar la investigación desde el enfoque etnográfico implica un alto nivel de flexibilidad y, en buena medida, de incertidumbre, pues requiere acercarse sin hipótesis pre-formuladas ni un diseño rígido de la investigación o categorías de análisis preconcebidas, lo cual no quiere decir carecer de un enfoque teórico o una idea de la naturaleza del fenómeno que buscamos observar, más bien, una propuesta y un proceso de trabajo siempre abierto a lo que el propio trabajo de campo va develando. En este caso, el enfoque etnográfico en el diseño de la investigación, significa que “no puede predeterminedar el trabajo a realizar, [...] [y] que tampoco puede constituirse en un esquema cerrado de abordaje de la realidad” (Ameigeiras, 2006, pág. 123) sino que más bien debe situar problemas preliminares, propósitos e interrogantes principales.

En la conceptualización clásica, al hablar del “trabajo de campo” en su dimensión metodológica, se hace referencia a “un lugar en particular, aquel en el que los actores sociales despliegan su vida, donde se encuentran e interactúan, en donde se generan y producen situaciones y acontecimientos que demandan nuestra atención” (Ameigeiras, 2006, p. 117) y no al “campo” en términos de Pierre Bourdieu que hemos abordado en el capítulo anterior.

Sin embargo, en los nuevos enfoques etnográficos hay una tendencia a moverse de esta conceptualización del espacio físico en el que los actores sociales despliegan su vida, del lugar físico en la idea de “un aquí” y un “otro lado”, a pensar el concepto de campo –en términos etnográficos- como una “ubicación” en la que se intercalan múltiples sitios y lugares sociopolíticos (Gupta y Ferguson, 1997, pág. 37) y/o, en nuestro caso, sociorreligiosos.

Consideramos valioso mantener ambas conceptualizaciones porque pensar el campo como una red, en términos metodológicos, se acerca a estos espacios de participación multisituados que encontramos en nuestra investigación; mientras que pensar en el espacio físico que nos representa el campo etnográfico nos permite también el diálogo con los debates sobre estructuras espaciales y la territorialización de las prácticas.

El trabajo de campo es el corazón de la etnografía como método, que tiene como eje vertebral estudiar a las personas en sus contextos cotidianos y conversar informalmente, colectando datos, o como preferimos llamarle, el material empírico y evidencia documental (Hammersley y Atkinson, 2007), así como la consulta de documentos y registros, las entrevistas con informantes clave, los métodos visuales y otros (Denzin y Lincoln, 2009, pág. 86) .

Al iniciar el trabajo de campo las primeras observaciones permiten decantar aquello que será significativo para la investigación y dialogar con el diseño preliminar de la investigación a la luz de la teoría, pues

la recolección de datos es, en su mayoría, relativamente desestructurada, en dos sentidos. El primero, que no sigue un diseño de la investigación definido y detallado al inicio. Segundo, que las categorías usadas para interpretar lo que la gente dice o hace no están construidas durante el proceso de recolección de datos para usarse como guiones de observación o cuestionarios. Por el contrario, son generadas como parte del proceso del análisis de datos (Hammersley y Atkinson, 2007, pág. 3).

3.1.1.1 Técnicas de recolección de materiales empíricos

Existe una diversidad de técnicas para la recolección de materiales empíricos en el trabajo de campo, pero “la observación participante siempre es trabajo de campo y, aunque no agota las posibilidades del trabajo de campo, es el método central, definitorio y *más auténtico* de la etnografía desde Malinowski” (Ferrándiz, 2011, pág. 84).

Sin embargo, no todos los etnógrafos entienden lo mismo por “observación participante” y ésta es siempre un continuo que se profundiza, se modula o incluso se revierte durante el trabajo de campo. Hay además “una diversidad de posibilidades de observación que también pueden utilizarse simultánea, secuencial o alternativamente” (Ferrándiz, 2011, pág. 84), entre ellas la observación distante en espacios públicos (Camino Vallhonrat, 2012), a partir de la cual también hemos trabajado.

Dada nuestra familiaridad con el terreno de la investigación, la llegada al trabajo de campo no ha implicado familiarizarnos con los lugares, las rutas de los desplazamientos o las expresiones locales del lenguaje. Nuestros primeros acercamientos al trabajo de campo se hicieron a partir de observación distante en espacios públicos, por ejemplo, en las peregrinaciones y caminatas por la paz en donde durante los recorridos nos mezclamos con la gente que participaba y nos acercamos a los reporteros locales para grabar los discursos o estar en posición privilegiada para la toma de fotografías en los momentos del culto religioso. Otro acercamiento inicial fue la observación participante en reuniones donde se planeaban actividades por la paz en parroquias; a partir de invitaciones expresas de informantes clave con quienes tenemos relación personal desde tiempo atrás, lo que nos permitió ir estableciendo relaciones con nuevos agentes y diversificando nuestras entradas al campo.

Estos aspectos del trabajo de campo, fueron registrados en el Diario de Campo (DC), en el que en un primer momento “vaciamos” todas nuestras observaciones y algunos apuntes sobre las conversaciones informales y cortas que en estos espacios se suscitan, sin mediar análisis de ningún tipo, identificando a los actores y haciendo notas al margen que permitieran identificar direcciones en las cuáles habría que seguir observando.

Por otro lado, están las entrevistas como medios para la recolección de datos y en ese sentido debemos distinguirlas de aquellas que realizamos con la metodología de *HabitusAnalysis* que abordamos en un momento posterior de este mismo capítulo. En el trabajo etnográfico realizamos entrevistas con informantes clave que nos resultaron útiles en dos sentidos. Por un lado, nos permitieron recabar información específica sobre la historia para la construcción de los distintos estados del campo religioso y sus relaciones con el campo político en Morelos en diversos momentos históricos, sobre este paso metodológico nos referiremos con mayor detalle al abordar la metodología que seguimos para este proceso.

Al mismo tiempo nos dieron información sobre las significaciones, los lugares sociales de los entrevistados, puesto que “nada clasifica más a alguien que sus clasificaciones” (Bourdieu, 2007, pág. 135) y en esos

acontecimiento en apariencia contingentes, de acciones aparentemente singulares [...] [, con] innumerables acciones e interacciones en las que innumerables agentes han invertido sus intereses específicos, totalmente ajenos en intención al resultado al cual no obstante han concurrido [...] [es que se realizan] las tendencias más globales, las restricciones más generales (Bourdieu, 2007, pág. 95).

Como parte de los dos tipos de entrevistas, realizamos anotaciones en el Diario de Campo para buscar recuperar toda la información que se pierde en el proceso de grabación y transcripción, pues si bien grabar una entrevista resulta indispensable para seguir trabajando con ella, al mismo tiempo perdemos “una importante cantidad de información sobre fenómenos que son inherentes al hecho de hablar, como gestos, expresiones faciales, ademanes, etc.”; tanto como al transcribir perdemos “otro conjunto de fenómenos inherentes al acto de hablar, como el volumen, la entonación, el tono, el timbre y el ritmo de la voz, [que] no quedan registrados en la transcripción (Mishler, 1984: 22)” (Castro, 1996, pág. 71).

Finalmente, el tercer tipo de insumo que recolectamos durante el trabajo etnográfico fueron las fotografías, entre las que debemos distinguir aquellas recolectadas a partir de la etnografía digital y las capturadas personalmente en espacios de observación distante, de manera que no se confunda su estatuto, puesto que la fotografía es una fuente de sentidos (Suárez H. J., 2008a).

El primer tipo de fotografías, recolectadas a partir de la etnografía digital en las redes de los diversos agentes, individuales o colectivos, particularmente del campo religioso, fueron trabajadas desde la idea de que “cualquier imagen, sea fotografía popular, profesional o familiar, posee significaciones –unas explícitas y otras implícitas- que responden al grupo que es responsable de ella” (Suárez H. J., 2008a, pág. 110).

El segundo tipo son las fotografías tomadas durante el trabajo de observación distante en espacios públicos, tales como las Caminatas por la Paz o las misas y jornadas de oración por las víctimas. En este caso, la cámara nos acompañó siempre como un instrumento más de observación, que permitió fijar para la consulta y análisis posterior aspectos que parecían relevantes.

Las Caminatas por la Paz (2015, 2016 y 2017) partieron de cuatro puntos distintos de Cuernavaca, la capital del estado de Morelos, por lo que era imposible seguir todos los contingentes que se desplegaron. En dichas ocasiones conté con el apoyo de “asistentes de investigación”³² con los que había dialogado los intereses de la investigación y lo que se buscaba fotografiar para después tener una “imagen” sobre las Caminatas.

En ese sentido, en las fotografías tomadas por ellos, se buscó identificar los contingentes que acudían a la caminata, si iban identificados como tales o si las personas acudían a título personal; los sacerdotes o religiosas que llevaban vestimenta que los identificara como tales, las consignas que se apreciaban en mantas y cartulinas, las imágenes religiosas que acompañaban a los distintos grupos y los cantos que entonaban, los que fueron grabados en breves videos; pues si bien las Caminatas fueron referenciadas por los medios de comunicación y existieron muchas fotografías tomadas por los asistentes circulando por la red, éstas se pueden tomar como datos de la propia organización del sentido de quienes las publicaron y, en el caso de los medios de comunicación, destacaban la presencia de políticos y otros personajes de la vida social morelense, pero no los detalles de la diversidad del campo religioso católico y sus expresiones simbólicas.

Por mi parte, las fotografías tomadas en estos y los demás eventos de observación distante, así como las grabaciones de audio que en ellos realizaba, me permitían distanciarme de la situación observada y fijar mi mirada en detalles que, en apariencia imperceptibles,

³² Fernando Castro Delgado, mi hijo mayor, quién en aquel momento estudiaba fotografía, me acompañó en la Caminata de 2015 cubriendo los contingentes de las Vicarías San Juan y San Marcos. En 2016 se unió a nosotros mi hijo menor, José Pablo Castro Delgado, quién era estudiante de preparatoria interesado en seguir una carrera en las Ciencias Sociales. Finalmente, en 2017, ellos cubrieron la Caminata sin mí, pues me encontraba realizando la estancia de investigación sobre este trabajo en la Universidad de Bielefeld, Alemania. Para ellos, por este y todo su incondicional apoyo, mi eterna gratitud.

constituyeron datos importantes para la observación sociológica y que, al ser observadas nuevamente, muestran la reflexión que iba tomando forma.

3.1.2 Etnografía digital

Si bien existen cada vez más enfoques que buscan abordar el estudio de los espacios digitales o virtuales –redes, blogs, páginas web, y otros en internet- desde una perspectiva etnográfica, este es un campo que va en desarrollo y los debates son diversos.

No es nuestra intención formar parte de estos debates, aunque es relevante establecer que estos se enmarcan en una buena medida en la forma en que se aborda el internet en sí mismo; si como un espacio virtual donde se gesta una cibercultura y que concluyen que este espacio empobrece la comunicación; o como la perspectiva que asume al internet como un artefacto cultural que puede ser estudiado etnográficamente (Hine, 2004). Tampoco hay consenso sobre cómo llamarla, hay quienes hablan de etnografía virtual (Hine, 2004), etnografía digital (Picone, 2013), *webservation* (Varisco, 2002) o *e-research* (Wouters y Beaulieu, 2006).

Nosotros consideramos que lo que sucede en distintas plataformas virtuales “es accesible a la investigación etnográfica aunque no esté basado en la comunicación cara a cara, puesto que asumimos que lo que ocurre allí son interacciones sociales” (Hine, 2004, pág. 65) y optamos por hablar de etnografía digital, para referir a la naturaleza de los materiales o datos que ahí recolectamos, tomando distancia de lo “virtual” en tanto puede referir a algo que “no es real” y porque los conceptos del *e-research* van más allá de la recolección de datos, para discutir las posibilidades y retos de la investigación en tanto redes de conocimiento, metodologías, retos epistemológicos, entre otros.

Nuestra investigación no constituye en sí misma una etnografía virtual o digital, en tanto ni su ubicación ni sus cuestionamientos son inherentes al ciberespacio, más bien es “utilizada únicamente como instrumento de investigación (Holge-Hazelton, 2002) para la producción de datos y no constituye parte del objeto de indagación” (Estalella y Ardévol, 2011, pág. 95). La recolección de material empírico en los medios interactivos “pone a un clic de distancia de los científicos sociales una enorme cantidad de información de individuos que antes resultaba difícilmente accesible” (Estalella y Ardévol, 2011, pág. 102), en ese sentido, se trata de una primera escala etnográfica (Boellstorff, 2010: 128, citado por Bárcenas Barajas, 2018, pág. 273) que “explora las interfaces entre mundos virtuales y el mundo actual”.

La recolección de datos en el ciber espacio plantea retos metodológicos relativos a la procedencia de los datos, pues en ocasiones las fuentes no son plenamente identificables, lo

que abre cuestionamientos sobre la naturaleza y tratamiento de esos datos: ¿qué indican?, ¿para que sirven? Y abre debates éticos sobre los límites de lo público y lo privado en la recolección de datos (Estalella y Ardévol, 2011): ¿lo que se publica en redes sociales es automáticamente público? ¿las personas de cuyas cuentas en redes sociales se obtienen datos deberían ser informadas sobre la investigación y su participación en la misma? Pero también permite emerger formas de conexión y límites no anticipados en la investigación, por lo que es importante asumir este tránsito con actitud exploratoria (Hine, 2015).



Imagen 3.1 Ejemplo de interacciones en Twitter (DC).

En esta investigación la etnografía digital se ha utilizado como una fuente de datos empíricos con límites de acuerdo a la naturaleza de los mismos:

- a) El primer tipo han sido los datos relativos a datos históricos y de relaciones entre personajes para la construcción del quinto capítulo de esta disertación, en periódicos digitales, documentos digitalizados, columnas editoriales y blogs. En los casos de columnas editoriales y blogs hemos usado los datos para ampliar la búsqueda con las pistas que estas fuentes nos proporcionaron y ubicar nuevas fuentes que los corroboraran.
- b) El segundo tipo han sido los datos relativos al periodo directo de estudio (2012-2017), especialmente en Facebook. Aunque también se han utilizado versiones digitales de periódicos y documentos de sitios oficiales para la reconstrucción de estos datos, nos interesa señalar particularmente la experiencia de la etnografía digital en Facebook. Al ser una red que funciona con “amigos” que son añadidos voluntariamente, explorar en Facebook nos ha permitido ubicar redes sociales en el sentido amplio del término, que no necesariamente pueden ser catalogados como capital social en tanto no tenemos elementos para afirmar que son útiles y perdurables, pero que nos permite ver ciertas conexiones entre grupos que nos orientaron en el trabajo de campo. Encontramos en Facebook quienes seguían, por ejemplo, ciertas páginas de entidades como el “Consejo Coordinador de Movimientos por la Vida y la Familia”, participaban en ella o eran etiquetadas en sus publicaciones, lo que nos permitió buscar el acercamiento personal con ciertas personas para profundizar el trabajo de campo; lo mismo con otras páginas como la “Fundación Don Sergio Méndez Arceo”, por señalar dos posiciones divergentes. Muchas de estas conexiones han sido establecidas a partir de las redes personales de la propia investigadora, es decir, mis amigas y amigos en Facebook y sus redes de amigos. Considerando que estos datos son parte de la inmersión en campo de la investigadora, pero que tienen un carácter privado y que no informaremos a todos de la investigación en curso, se decidió no usar directamente estos datos sino tomarlos como notas en el Diario de Campo que ayudaron a profundizar la comprensión y orientaron las direcciones de la investigación etnográfica presencial. Difieren de este tipo de datos las publicaciones de entidades que no tienen perfiles personales, sino “Fan Page” y que constituyen perfiles públicos por naturaleza, en los que se “postean” fotografías o declaraciones dirigidas al público en general. Desde las redes personales de la investigadora seguimos estas “Fan Page” y estos sí se han utilizado como fuentes de datos etnográficos, que siempre han sido complementadas con la etnografía presencial.
- c) El tercer tipo lo constituyen los datos obtenidos en las cuentas de Twitter. La red social digital de Twitter ofrece la posibilidad de tener “Tweets” protegidos, que sólo son visibles cuando titular de la cuenta aprueba a los “seguidores”. De no protegerlos, las publicaciones son visibles para cualquier usuario de la red y es cada vez más frecuente que personajes públicos (políticos, artistas, etc.) utilicen la red social como medio de

comunicación oficial, así como la existencia de perfiles que corresponden a entidades o instituciones. En este caso hemos dado seguimiento a las cuentas del Obispo de Cuernavaca Mons. Ramón Castro Castro (@MonsRamonCastro), a la del Gobernador del Estado de Morelos Graco Ramírez Abreu (@gracoramirez), a la de la Diócesis de Cuernavaca (@iglesiamorelos) y a la de la Comisión de Pastoral Social de la Diócesis de Cuernavaca (@psocialcuerna) y eventualmente hemos obtenido datos de las cuentas del Secretario de Gobierno del Estado de Morelos en el periodo 2012-2017, Matías Quiroz (@Matias_QM) y la Presidenta del Sistema DIF Morelos Elena Cepeda de León (@ElenaCepeda_), entre otros. Habiendo archivado en forma de tomas de pantalla los tweets relacionados con nuestra investigación, estos sí son utilizados como datos directos para la misma, en tanto que a través de estas redes se dan interacciones directas entre los actores mencionados, que no serían accesibles de otra forma y que constituyen una forma de interacción *sui generis* (Ver imagen 3.1).

3.1.3 El diseño de la investigación

Hemos empezado esta investigación con una serie de “problemas preliminares” a partir de un fenómeno que despertó nuestra curiosidad. Empezamos a observar una serie de iniciativas de la iglesia católica “por la paz”, que, en diferentes niveles, representaban interacciones con diversos espacios de lo político; lo que dio lugar a una curiosidad científica.

Desde ahí hemos empezado el diseño de la investigación, lo que

obliga a tomar muchas decisiones que pueden agruparse, según Le-Comte y Schensul [1999], en tres ámbitos: 1) las cuestiones que se plantean y se tratan de contestar; 2) los recursos con los que se cuenta, es decir, cómo optimizar el tiempo, el apoyo, la financiación, etc.; y 3) las características, especialmente las limitaciones, del lugar de campo y de las personas y roles sociales que nos encontraremos en él (Ferrándiz, 2011, págs. 43-44).

Al empezar el diseño de la investigación hemos buscado que estos problemas preliminares se convirtieran en preguntas desde las cuáles empezar a establecer conexiones teóricas, en un diálogo bidireccional entre los intereses teóricos y las definiciones del objeto de análisis (Ferrándiz, 2011), guiados por “*conceptos sensibilizadores* que, en vez de constituir un recorte preciso de la realidad, representan “direcciones en las cuáles mirar” (Blummer, 1969)” (Castro, 1996, pág. 65).

Planteamos entonces una primera guía de trabajo que, con la flexibilidad necesaria del trabajo etnográfico, ordenara nuestros intereses y tareas con rigor científico, y que fue evolucionando a medida que nos orientamos en el trabajo de campo.

Así, nuestra primera hoja de ruta se enfocó en ubicar, a mediados del 2014, todos los espacios posibles en la diócesis en los que se estaban desarrollando distintas iniciativas de construcción de paz. Ubicar estos espacios en parroquias, grupos apostólicos, escuelas de inspiración cristiana, la Comisión Diocesana de Justicia y Paz, entre otros, nos fue posible porque conocíamos el campo previamente.

Esta forma de empezar el trabajo de campo radica en la idea de que “el lugar de estudio no es el objeto de estudio” (Geertz, 2006, pág. 33) sino que el objeto son grupos en tanto entidades interconectadas que no están predefinidas por decisión de la investigadora, sino que emergieron a partir del trabajo de campo, en forma de relaciones multisituadas (Marcus, 1995 y Olwig, 2003), caracterizadas por la conexión y la movilidad, más que por una ubicación estática.

Además de ubicarlos, nos presentamos en ellos e iniciamos un proceso de observación participante en todas las actividades que nos fue posible y asistimos, como observadores distantes en espacios públicos, muchas veces localizados en los espacios reservados a la prensa³³ y otras entre los creyentes; a las procesiones, misas y marchas por las víctimas o por la paz que fueron convocadas desde el obispado. Todas nuestras entradas a campo en escenarios de observación participante fueron facilitadas inicialmente por relaciones previas en el campo que nos contactaron con quienes participaban directamente en estas experiencias y explicitamos siempre que nuestra presencia obedecía al curso de una investigación académica, aunque hemos hablado de ella en términos genéricos, dosificando la información³⁴.

El primer acercamiento al trabajo de campo estaba guiado por las preguntas acerca de los creyentes y su construcción de sentido, sin embargo, mientras se fueron develando las implicaciones políticas de lo observado, la investigación estuvo guiada teóricamente hablando, por los enfoques sobre laicidad y secularización. Mientras avanzábamos en construir los antecedentes del problema, el trabajo de campo sacó a relucir aspectos que no teníamos contemplados y complejizó nuestra mirada, obligándonos a replantear tanto los

³³ Para tener este acceso, agradecemos el apoyo de Héctor Raúl González, corresponsal del periódico Reforma (2007-2016), Aristegui Noticias (2017 a la fecha) y otros medios; quién también nos facilitó archivos de video de entrevistas con diversos actores referidos en esta investigación y cuyo uso se indica como tal en cada caso.

³⁴ Una entrada que dio resultados interesantes al hablar de la investigación fue abordar nuestra investigación previa con mujeres católicas argentinas en el tiempo en que Jorge Bergoglio (ahora el Papa Francisco) era el arzobispo de Buenos Aires. A las y los católicos “progresistas” les simpatiza el nuevo Papa y a los “conservadores” les simpatiza que mi investigación haya sido con mujeres pro vida.

bordes de nuestro objeto de estudio como el enfoque teórico con el que podíamos complejizar y preguntarnos sobre lo observado.

Así pues, las tareas en el proceso de la investigación y en el diseño de la misma no son cronológicas y/o compartimentadas, sino que constituyen un proceso en espiral. Al ubicar los antecedentes del problema y los contextos relevantes, en un permanente diálogo reflexivo entre el marco teórico y el proceso de recolección de los materiales empíricos, logramos definir el campo de estudio iniciado con una estrategia etnográfica; lo que nos fue llevando, a precisar los ambientes y los actores sociales con los que continuamos la investigación³⁵, así como a delimitar las fuentes documentales pertinentes.

Siguiendo estas orientaciones, y guiados teóricamente por el enfoque bourdieuano, se develó la necesidad de abordar metodológicamente la construcción del campo religioso, una tarea no planteada de primer momento.

Dada la cercanía geográfica y personal con el campo de estudio, así como la coyuntura del tema, el diseño de la investigación tiene sus peculiaridades. Se trata de “un trabajo de campo *aquí* en el que, por su alto perfil mediático [en algunos casos], muchos días se *entra* sencillamente encendiendo un aparato de radio por la mañana durante el desayuno” (Ferrándiz, 2011, pág. 64), o en nuestro caso, revisando el *timeline* del Twitter de algunos actores, como el obispo diocesano o el gobernador del estado. Se ha tratado de un “trabajo de campo más episódico y a largo plazo” (Ferrándiz, 2011, pág. 64) que lo realizado en mi tesis de maestría con mujeres católicas argentinas, en la que el trabajo de campo se dio durante un tiempo determinado de inmersión total.

El diseño de la investigación ha sido un proceso de permanente reflexión y continuo diálogo alrededor de la triada “realidad empírica – teoría – metodología”. Esta reflexión y diálogo, tanto con colegas como con mi comité tutorial y con los propios informantes en el trabajo de campo me permitió ir definiendo los escenarios en los que permanecí realizando observación participante, lo que ha resultado crucial para el abordaje del *HabitusAnalysis* como metodología complementaria.

Los resultados de la etnografía como enfoque metodológico cruzan todo el documento, es decir, no se encuentran ubicados en alguno de los capítulos de manera específica, como si lo hacen los resultados de las demás propuestas metodológicas utilizadas; fueron más bien un hilo estructurador de todo el diseño, análisis y resultados de la investigación.

³⁵ En el Anexo I: Etnografía, se presentan la relación de entrevistas con informantes clave, los perfiles de Facebook y Twitter de los que se han obtenido datos y los escenarios de la investigación, que fueron también orientados por el “corredor de violencia” que abordamos en el quinto capítulo.

3.1.4 La reflexividad en el trabajo de campo

Hemos apuntado en diversos momentos la característica reflexiva de esta investigación y hemos también hecho explícita la cercanía que tenemos con el campo. En esta conjunción, el trabajo etnográfico ha implicado también una reflexividad en el nivel personal, puesto que el trabajo de campo involucra un tipo de socialización particular con el entorno y los sujetos que se estudian, que debe ser asumido desde su carácter relacional que nos involucra de forma completa, “en el que se intensifica la capacidad del investigador de ‘percibir’ la realidad, pero en la que, a su vez, se agudiza su exposición a la misma, con las implicancias que esto acarrea en el nivel de movilizaciones internas y emociones diversas” (Ameigeiras, 2006, pág. 118).

No es un tema fácil, requiere mantener el tono reflexivo en la investigación etnográfica, pues como señala Ferrandiz (2011) al hablar sobre su trabajo de campo en Cuevas del Valle, donde pasó su infancia, “me enfrenta además a mis propios fantasmas familiares” (p. 67), por lo que resulta crucial, como dice Bourdieu al hablar de su experiencia al estudiar su pueblo natal – Bearn-, “controlar la experiencia” y “volver exótico lo banal” (Bourdieu, 1999 en Carles, 1999, min. 52:49), pues “no es sólo la experiencia la que hace buena sociología. La cuestión es cómo trabajar la propia experiencia para sacar algo de ella [...] Se tiene que hacer un análisis reflexivo” (Bourdieu, 1999 en Carles, 1999, min. 47:23).

Nos proponemos hacer aquí algunos apuntes sobre este proceso reflexivo, lo que no suele presentarse en los resultados de investigación pues “la lógica académica, para la cual la razón es el principal vehículo y mecanismo elaborador de conocimiento, deja completamente de lado la [...] emoción, contracara subjetiva, privada e íntima de la ‘persona’” (Guber, 2011, pág. 117), pero por ello mismo es que escribo esta sección en primera persona, desde todo aquello que este proceso de investigación movilizó.

La decisión de realizar mi investigación doctoral sobre un tema que, de cierta manera, me resultaba tan cercano³⁶ fue una apuesta compleja que supuso una transformación desde el momento mismo de la decisión. Como dice Bourdieu sobre su investigación en Bearn, se trata del momento en que

uno deja de 'vivir' simplemente y en cambio lo toma como un objeto. Este primer ejercicio deliberado y metódico de reflexividad fue el punto de partida para un ir y venir interminable entre la fase reflexiva de objetivación de la

³⁶ Si bien no he estado involucrada personalmente en ninguno de los procesos religiosos o políticos de los que esta investigación da cuenta, ni antes ni durante ella, tengo amigos personales que sí lo están y que me apoyaron a entrar en el campo, pero a quienes no entrevisté. También, a partir de mi trayectoria personal y familiar, tengo amistad con diversos sacerdotes de la diócesis que, igualmente facilitaron mi entrada en algunos espacios, pero que tampoco entrevisté para esta investigación. Pero, sobre todo, he vivido siempre en Morelos y he sido socializada en la realidad que abordamos aquí.

experiencia primaria y la fase activa de inversión de esta experiencia así objetivada y criticada en actos de objetivación cada vez más remotos de esa experiencia (Bourdieu, 2003, pág. 289).

“Entrar” al campo fue relativamente sencillo, sin grandes cuotas de adaptación, pero con mucho temor. No quería producir un documento vernáculo, y eso me tuvo un tiempo enmarañada en los conceptos de experiencia distante a los que se refiere Clifford Geertz, lo que me tenía *encallada en abstracciones y asfixiada en la jerga* (1983, pág. 75). No ha sido fácil salir de allí, espero haberlo logrado, supuso revisar una y otra vez los textos que producía y desarrollar una confianza en el proceso seguido a lo largo de estos años.

Supuso también rompimientos con referentes infantiles fuertemente arraigados, lo que viví como la experiencia de “hacerme socióloga”, en esos términos, en la hechura que tiene lugar desde las partes que quedan. Mis abuelos maternos, Carmen y José, fueron miembros comprometidos de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) durante muchos de los años del obispado de Sergio Méndez Arceo, antes de que yo naciera, y vivieron muy de cerca la transformación pastoral y litúrgica que tuvo lugar en la diócesis en los años que siguieron al Concilio Vaticano II. Con los cambios posteriores su participación eclesial se diluyó, pero yo crecí en medio de esos recuerdos que, cual hilo de memoria (Hervieu-Léger, 2005) se convocaban regularmente en la casa familiar como lo que sustentaba la creencia y explicaba el alejamiento.

Don Sergio, como se le llamaba en la familia, simbolizaba “la buena iglesia” y, sin proponérmelo, desde ahí situé mi mirada al empezar a revisar la historia del campo religioso católico en Morelos. Como dice De Certau, “había allí una apologética inconsciente y personal. Deseaba yo reencontrarme, o reencontrarnos, hoy, en ese pasado” (De Certau, 2003, pág. 103).

Eso obnubiló mi capacidad de observación sociológica y en el primer borrador produje un documento cargado de valoraciones subjetivas que validaban esta significación de quienes fueron dos de las figuras más cruciales de mi vida. No alcanzaba a ver las luchas ni al resto de los actores; el distanciamiento fue producto de la afortunada oportunidad que tuve de contar con diversos espacios académicos de diálogo abierto y reflexivo. El rompimiento con el relato familiar, que representaba una forma de herencia moral, significó una disputa al interior de mi sistema de sentido (Suárez H. J., 2015, pág. 42) y, cuando finalmente pude distanciarme, casi me sentí obligada a pedir perdón por romper con la memoria familiar.

Pero no siempre me pude distanciar. En una reunión de coordinadores diocesanos de las CEBs en la que estaba explicando la investigación que conducía para buscar ser invitada a las

reuniones en las Comunidades, fui cuestionada sobre “mis motivaciones” y mi relación con miembros del Movimiento Pro Vida con quienes se me había visto charlando en ocasión de una reunión diocesana de movimientos laicales. El comentario señalaba mi “simpatía” con aquellos y, por lo tanto, se cuestionaban mis intereses en las Comunidades. Buscando abrir el campo, recurrí a ese “hilo de memoria” familiar y conté que mis abuelos habían sido fundadores de las CEBs en Morelos. Se me preguntó en dónde y quiénes eran mis abuelos, así que hablé un poco de ellos y di algunas referencias temporales y geográficas. Fui interrumpida con sorpresa: *¿Tu abuelo era el maestro Molina? ¿el mecánico? Ellos me recibieron en mi primera Comunidad.* La interrupción me tomó por sorpresa y la referencia tan explícita me descolocó, mi abuelo había fallecido unos seis meses antes y, sin poder controlarlo, me solté a llorar. La socióloga desapareció y sólo quedó la nieta. No pude seguir hablando y tuve que sentarme para que la reunión siguiera su curso, aunque después de ello fui bien recibida en diversas Comunidades.

Cuando volví a casa, contrariada por mi reacción, me senté a escribir en el diario de campo. Entonces pude darme cuenta de que el cuestionamiento recibido implicaba una manera de posicionarse en el campo, una manera de clasificar el ellos y el nosotros, puesto que cada representación de mi posición en el campo, revelaba algo sobre su propio universo (Venkatesh, 2002b).

No fue la única ocasión en que fui clasificada, pues los propios sujetos de la investigación realizan operaciones reflexivas sobre el lugar del investigador y buscan explicar su presencia (Guber, 2011), lo que en muchas ocasiones supuso el temor a que las puertas se cerraran y no fuera capaz de seguir con el trabajo etnográfico. Por ejemplo, cuando en un curso que la Comisión Episcopal de Pastoral Social impartió para los miembros de los Centros de Atención a Víctimas de las Violencias (CAVV), el sacerdote responsable me presentó como “una investigadora de la UNAM que nos va a ayudar a sistematizar la experiencia de los Centros”, o cuando otro sacerdote me presentó al obispo como “una investigadora que estaba trabajando en el proyecto de los Centros”. Aunque en ambas ocasiones aclaré, de la manera más amable posible, que ese no era mi papel; mis manos sudaban pensando que aquella aclaración cerraría definitivamente mi acceso a los CAVV y aunque afortunadamente no fue así, fui interpelada fuertemente por uno de estos sacerdotes sobre “mi falta de compromiso con la realidad de violencia en Morelos”, lo que me dejó profundamente contrariada y me cuestionó la utilidad de la investigación social.

Por ello,

es importante reconocer que la investigación es un proceso activo, en el que la interpretación del mundo es producida a través de una observación selectiva y una interpretación teórica de lo que vemos, a través de hacer preguntas

particulares e interpretar las respuestas que se obtienen, así como de escribir nuestras notas de campo, transcribir las grabaciones de audio y video, como también al escribir nuestros reportes de investigación. [...] Sin embargo, decir que nuestros hallazgos, o incluso que nuestros datos, son construidos no implica automáticamente que no representan o no pueden representar el fenómeno social. [...] De manera similar, el hecho de que los investigadores tengan simpatía o incluso afecto con las personas que estudian no quiere decir que la validez de nuestros hallazgos está restringida a las situaciones de obtención de datos sobre las que nos basamos. Podemos minimizar la reacción y/o monitorearla. Pero también podemos explotarla: la forma en que las personas responden a la presencia del investigador puede ser tan informativa como la forma en que reaccionan a otras situaciones (Hammersley y Atkinson, 2007, pág. 16).

Finalmente, la lejanía física fue de gran ayuda para lograr un distanciamiento y acomodar las piezas de este rompecabezas. Durante siete meses realicé una estancia de investigación en el *Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society (CIRRuS)* de la Universidad de Bielefeld en Alemania, para familiarizarme de cerca con la metodología de *HabitusAnalysis* y realizar el análisis de mis entrevistas; este tiempo supuso una “salida del campo” que me permitió objetivar lo observado. Trabajar con un equipo internacional en el que no había mexicanos ni conocían previamente mi investigación, me obligó a verbalizar con mayor precisión diversos detalles de la misma, obligándome a encontrar un balance entre la experiencia, el caso, y las observaciones teórico metodológicas que hacían interesante la discusión más allá de mis muy personales intereses, simpatías o antipatías.

Seguramente hay muchas cosas que quedaron sin resolver y serán, en el futuro, producto de nuevas reflexiones, porque de lo que estoy segura es que este proceso me transformó intelectual y personalmente, en un camino sobre el que no se puede volver, pero se seguirá observando.

3.2 Construir el campo religioso en Morelos

En toda investigación sociológica el contexto forma parte de ella y diríamos que también la historia, pues como decía Fernand Braudel “la historia y la sociología deberían estar especialmente próximas, porque los profesionales de ambas disciplinas tratan –o deberían tratar- de ver la experiencia humana en su conjunto (Braudel, 1958)” (Burke, 2007, pág. 34).

Desde ahí empezamos nuestro acercamiento a lo que, con el tiempo, se transformó en nuestra propuesta para la construcción del campo religioso católico en Morelos. Buscábamos trazar un escenario con el que se comprendieran ciertas alusiones a referentes históricos o algunos paralelismos que intuíamos observar.

Emprendimos la tarea inspirados también por las referencias teóricas en la obra bourdieuana sobre la importancia de comprender la génesis de los campos, puesto que “el pasado ocupa un lugar central en la obra de Bourdieu, pues constituye el suelo en el que hunde sus raíces el presente, formando la base de nuestra capacidad para entender nuestros propios tiempos e incidir en ellos” (Hobsbawm, 2016, pág. 43).

Me propongo mostrar que lo que llamamos lo social *es* historia de principio a fin. La historia está registrada en las cosas, las instituciones –máquinas, instrumentos, leyes, teorías científicas–, pero también en los cuerpos. Toda mi tarea es un intento por descubrir la historia allí donde ésta se ha escondido mejor, a saber, en las mentes de la gente y en los pliegues de sus cuerpos. El inconsciente es historia (Bourdieu, 1993, p.46 citado por Hobsbawm, 2016, pág. 45).

Quedaba claro que no se trataba de situar cronológicamente una serie de acontecimientos y hacer una historiografía de la iglesia en Morelos, aunque así lo hicimos en un primer momento para ordenar la multiplicidad de datos que teníamos y tomar distancia del relato para analizarlo con nuevos instrumentos; lo que implicó volver varias veces sobre los datos y, al mismo tiempo, sobre la reflexión teórico metodológica.

No estamos haciendo “la historia” de la Iglesia en Morelos, ni aún la del campo religioso católico en Morelos, sino “el campo religioso católico en Morelos” desde 1950 a la fecha. En ese sentido, construimos una “ficción” en los términos de De Certau (2003), “un discurso que ‘informa’ lo real, pero no pretende representarlo ni acreditarse en él. Por eso, [...] se opone fundamentalmente a una historiografía que se funda siempre en la ambición de decir lo real” (pág.3), sin ignorar ni tratar de hacer pasar desapercibido que “hay un presente que lo organiza” y una intensión teórico-metodológica en su articulación (De Certau, 2003, pág. 4). Así, situados a partir de 1950 y, para ser más precisos, de 1952, cuando inicia el obispado de Sergio Méndez Arceo, nos damos a la tarea de construir el campo religioso católico en Morelos. Se trata pues de mostrar cómo este es un espacio socialmente diferenciado, especializado, que tiene un capital específico que es disputado entre diversos agentes, con sus propias reglas a partir de los conceptos bourdieuanos que referimos en el segundo capítulo.

Aunque para la construcción del campo católico en Morelos partimos de las posiciones de especialistas religiosos y laicos que sugiere Bourdieu (2006), no lo hacemos como una división previa para concentrarnos en sus atributos, sino para dar cuenta de las diferencias al interior de estas categorías, buscando construir “estados del campo religioso” a partir de los conceptos de *nomos* y *doxa*, como aspectos fundamentales de la organización del campo tanto en el nivel estructural, las posiciones, como en el nivel subjetivo de los agentes, las disposiciones.

La construcción del campo buscó dar cuenta de las diferencias al interior del clero y las disputas internas –para lo que nos enfocamos en los obispos, el clero y el seminario diocesano-, así como de las posiciones relativas que diversos grupos de laicos tienen en esa disputa para ubicar qué era aquello que nos permitía dar cuenta de las diferencias observadas.

Por un lado, el obispo que, en ciertos momentos, es el agente más poderoso del campo, no por su rol y los atributos de este rol, sino por tener la mayor cantidad de capital legitimado que es relevante para el campo³⁷ y que, en dicho caso, puede dictar el *nomos* del campo, que se refleja en movimientos de las posiciones relativas en la estructura del campo.

Observamos al seminario como institución total (Anta Félez, 1998) y espacio de legitimación y consagración³⁸ en donde a través de la interacción se construye el *self* (Goffman, 1993) del futuro clero diocesano y se incorporan pautas específicas de socialización en función del *nomos* específico que prevalece en determinado momento del campo.

Abordamos a los laicos a partir de observar la presencia, disputas e invisibilizaciones de los movimientos laicales, para analizar la estructura de las relaciones objetivas que estos grupos ocupan en una situación de competencia (Bourdieu y Wacquant, 1995, pág. 82), pues, inmersos en el juego, se disputan con el clero el control de los bienes de salvación, que en la realidad latinoamericana,

dibujan un campo religioso compuesto no sólo por sacerdotes, profetas, magos y laicos sino, además y preponderantemente, por agentes intermedios de manipulación de lo sagrado, con amplios grados de autonomía y legitimidad tanto frente a los consumidores como frente a autoridades burocráticas (Suárez H. J., 2006, pág. 24).

Nos concentramos en los comunitarismos católicos y no en los creyentes o los católicos y católicas como individuos biológicos porque una persona puede “vivir en un universo sin

³⁷ Esto será más evidente en el capítulo IV

³⁸ No en el sentido teológico-pastoral del término, sino en el sentido bourdieuano del mismo.

estar totalmente tomado por él, por la *illusio* específica de ese universo, es decir, sin entrar en la competencia, sin desarrollar estrategias para ganar el capital que le es específico”, por ejemplo, quién acude a celebraciones religiosas en festividades familiares o envía a sus hijos a la catequesis, pero no participa en actividades pastorales ni está interesado en acumular capital religioso.

3.2.1 Las fuentes

Las fuentes utilizadas fueron en su mayoría eclesiásticas, aunque también se utilizaron fuentes hemerográficas de diversos tipos. Se consultaron los periódicos o gacetas diocesanas desde 1960, los planes de pastoral, las notas de periódicos y cartas dirigidas al obispo por diversos sectores, un par de tesis del propio seminario sobre la historia de la diócesis; así como las efemérides del Seminario Conciliar de los últimos veintitrés años, que dan cuenta de los seminaristas inscritos cada año y de la estructura administrativa de la diócesis.

La disponibilidad fue distinta según la época. Por ejemplo, sobre los años comprendidos entre 1952 y 1982, periodo del obispado de Don Sergio Méndez Arceo, las fuentes son abundantes y existen libros y artículos varios que analizan el periodo pues tuvo efectos mucho más allá de la diócesis que encabezaba y su protagonismo en diversas esferas de la vida social y eclesial es amplio. En ese caso el reto fue no quedarse en el relato hagiográfico y buscar otros recursos que dieran cuenta de los grupos silenciados, lo que se logró con algunos documentos del Centro de Intercultural de Documentación (CIDOC); así como desmarcarse del relato que pone a la voluntad del obispo, en tanto individuo, como origen de todos los procesos que ocurrían en la diócesis.

En un siguiente periodo, entre 1982 y el año 2010 las fuentes son menos abundantes en términos de análisis o compilaciones; pero las fuentes eclesiales son mayores. Por ejemplo, es el periodo en que empiezan a editarse las efemérides del Seminario o la Gaceta Diocesana de manera regular. En el primer caso resultó una fuente importante para situar las trayectorias de ciertos agentes: ¿quiénes entraron desde el seminario menor –preparatoria- a la formación eclesial? ¿quiénes fueron enviados a estudiar a Roma? ¿quiénes ocuparon responsabilidades desde el seminario? ¿y qué posiciones ocupan estos miembros del clero en distintos momentos posteriores en su trayectoria? En el caso de las Gacetas Diocesanas la mirada fue puesta en ver quiénes escribían, cuáles son los discursos que se emitían, cuál era la presencia de los laicos y de qué laicos en las actividades diocesanas.

Posterior al 2010 las fuentes se multiplican y permiten aprehender una diversidad que puede resultar abrumadora, por lo que en este caso el reto es discriminar. Ello obedece a la presencia

de los diversos agentes en el internet, con páginas web oficiales, y las redes sociales, desde los diversos comunitarismos católicos hasta el propio obispo actual quién es un asiduo *twittero*, cuyas homilías dominicales fueron trasmitidas en vivo por *Periscope* durante un tiempo y posteriormente contó con su propio canal de *YouTube* donde realiza trasmisiones en vivo desde mediados del 2017 y en donde se encuentran disponibles todas sus homilías, comunicados y declaraciones de diverso tipo. En todos los casos se realizaron entrevistas a diversos agentes, tanto a sacerdotes como a laicas y laicos que han participado en el campo de manera más o menos activa en diversos momentos de estos periodos, con preguntas que nos permitían llenar huecos de lo construido a partir de las fuentes anteriormente señaladas.

Las fuentes emanadas del propio campo deben ser leídas en clave sociológica: ¿quién escribe/enuncia, dónde y cuándo lo hace? y el propósito de su consulta es construir el orden simbólico de sus producciones, es decir, la estructura simbólica del campo, que es la forma en que los agentes inmersos en el campo participan en él a partir de declaraciones, prácticas, la manera de nombrar o etiquetar, las formas en que se interrelacionan, es decir, la forma en que buscan construir o darle sentido a su realidad, a condición de separarse de las categorías descriptivas u observaciones de primer orden para tomarlas como objeto de análisis. Al mismo tiempo, las fuentes permiten reconstruir la estructura de las posiciones y son estos elementos los que nos permiten afirmar que estamos frente a la construcción de un campo.

No podemos acercarnos a la realidad social asumiendo que estamos frente a un campo ni que todo contexto de acción lo es; más bien la investigación debe permitirnos afirmarlo al acreditar su relativa autonomía o especialización, develar y describir el orden simbólico que le es propio y reconstituir la estructura de sus posiciones (Hilgers y Mangez, 2015) a partir de las que se lucha por el capital que le es propio. No se trata de pasos subsecuentes sino de elementos de un proceso conjunto; y es a partir del cambio de estos elementos que hablamos de “estados del campo”.

Finalmente nos gustaría apuntar que como hemos mencionado, la teoría de los campos sociales de Bourdieu, al ser pensada como una metodología, permite pensar espacios de diferenciación y acción específicos para develar relaciones y procesos que no son visibles sin estas cajas de herramientas; sin embargo, creemos que es importante incorporar en la lectura el aspecto discursivo no desde la distancia en términos de posiciones o de la legitimidad que otorgan las posiciones de quienes los enuncian, sino desde la “exacta especificidad de su ocurrencia” (Foucault, 2002, pág. 30), especialmente cuando hablamos de campos de producción cultural.

3.3 Análisis de *habitus*

Es bien sabido que Pierre Bourdieu no desarrolló un método cualitativo que permitiera el análisis del *habitus*, un concepto nodal que permite vincular campo, estructura social, agentes y capitales. Proponemos auxiliarnos de la metodología de *HabitusAnalysis* desarrollada por Heinrich Schäfer y un equipo de investigadoras e investigadores del *Centro para la Investigación Interdisciplinaria en Religión y Sociedad* (CIRRuS, por sus siglas en inglés) de la Universidad de Bielefeld en Alemania.

La metodología ha seguido un proceso de desarrollo desde hace 30 años, basados inicialmente en una investigación de campo del movimiento pentecostal en tiempos de guerra en Guatemala (1985), que posteriormente fue validada en diversas ocasiones durante 1995-2003 con grupos pentecostales en América Latina. Desde 2006 el método está siendo probado y formalizado en diferentes proyectos del propio centro y es presentado de manera sistemática en *HabitusAnalysis*, una obra de tres volúmenes, cuyo primer tomo discute los aspectos epistemológicos del método (Schäfer, 2015).

Basada en la sociología de Pierre Bourdieu, la propuesta constituye un andamiaje teórico metodológico centrado en la transformación de la experiencia en sentido y del sentido en experiencia, buscando simular la estrecha relación entre el *habitus*, el campo y la estructura social y destinado a auxiliar en la reconstrucción de las disposiciones de los entrevistados.

Desde ahí, la metodología del análisis de *habitus* –*HabitusAnalysis*– se plantea como un método para analizar las operaciones cognitivas de la lógica práctica y

proporciona técnicas para el análisis de material de investigación cualitativa y para la reconstrucción de *habitus* del actor y la identidad (religiosa) como una red de disposiciones. [...] [mostrando] cómo los actores religiosos desarrollan respuestas frente a experiencias de incertidumbre o crisis a partir de patrones no cognitivos de la percepción, el juicio y la acción, así como de las identidades y estrategias (Schäfer, 2009, pág. 1).

El instrumento formalmente no opera presuponiendo un contenido religioso, sino que permite observar si la religión es importante para los actores, sin que el centro de las entrevistas sea la narrativa de los actores sobre su práctica religiosa, sino permitiendo que las preferencias religiosas de los actores emerjan como la clave para la comprensión de su praxis.

Su entrada para abordar el fenómeno religioso parte de la praxis de los creyentes, entendida como producto de los *habitus*, es decir, de disposiciones afectivas, cognitivas y corporales que orientan la percepción, el juicio y la acción de los agentes sociales.

Estas disposiciones son resultado de condiciones y procesos de socialización individual y colectiva y, como tales, estructuran la forma como los actores perciben la sociedad y actúan sobre ella. A menudo se articulan en las convicciones y prácticas habituales de actores individuales y colectivos y marcan la identidad de ellos. Es decir, los operadores simbólicos son objeto tanto de identificación como de diferenciación, tanto de concordia como de conflicto. Como tales son operadores, tanto reproductores de la estructura social como de la creatividad social. Entendido de esta manera, convicciones y prácticas religiosas son triplemente referidas a las condiciones sociales de existencia: como productos, como transformadores simbólicos y como operadores prácticos. Este abordaje permite darles especial importancia analítica a las creencias y prácticas religiosas y, a la vez, comprenderlos desde sus múltiples relaciones con la vida social de los actores, sus relaciones con otros actores religiosos y sus posiciones en las relaciones de poder de la sociedad; facilita conjugar disposiciones y posiciones (Schäfer, Tovar, y Reu, 2013, pág. 12).

3.3.1 Lógica de la práctica y lógica práctica

Epistemológicamente, el modelo metodológico está basado en la distinción de la *lógica de la práctica* que es aquella que dice “así es como las cosas funcionan por aquí”, de la *lógica práctica* que es la que dice “así es como lo hacemos”, para hacer una distinción conceptual que permita establecer mejores relaciones entre los conceptos, sin separarlos.

El enfoque permite operacionalizar el habitus, un concepto de abstracción teórica difícilmente observable como tal, en cambio, las lógicas prácticas refieren a “las formas en operación del habitus que se manifiestan en situaciones concretas en determinados campos de praxis (por tanto, es un concepto más cercano al nivel de lo empíricamente observable y consecuentemente a la mediación metodológica)” (Tovar Simoncic, 2018, pág. 142).

La *lógica de la práctica* connota muchos de los modelos del espacio social y los campos y se entiende como condición de operación y principio de estructuración de la *lógica práctica*, mientras que esta última está relacionada con las disposiciones de los agentes. El *habitus* vincula ambas, dado que combina íntimamente las posiciones sociales de los agentes con sus oportunidades específicas en el campo y les permite percibir las *lógicas de la práctica* para juzgar y actuar. En consecuencia, la *lógica práctica* estructura identidades y estrategias de los actores y, por lo tanto, la *lógica de la práctica*. Así, la distinción terminológica entre la *lógica práctica* y la *lógica de la práctica* simplemente se refieren a los aspectos subjetivos y objetivos de la praxis, respectivamente (Schäfer, 2009).

Los operadores de la *lógica práctica*, incorporados en el *habitus* de los actores como disposiciones, vienen a ser relevantes para las identidades y las estrategias de los actores colectivos, puesto que constituyen la predisposición, inclinación, preferencia de los actores para ciertas (y no otras) percepciones, juicios y acciones.

Estas disposiciones están relacionadas con un campo en forma de instrumento que opera en las circunstancias en que sea necesario o deseado y que, por lo tanto, interfiere en el campo.

Tener una disposición depende en gran medida de la energía física y afectiva de un actor; bastante similar a una espiral o resorte elástico. Es el concepto de la disposición que vincula estrechamente la cognición a la praxis humana sensorial (como Karl Marx lo tendría). Como el concepto de disposición subraya la disposición a percibir, juzgar y actuar de seres humanos reales, vivos (en lugar de las estructuras universales del espíritu, como postuló Claude Lévi-Strauss), subraya también que el *habitus* está cambiando y modificándose de acuerdo con las fluctuaciones (coyuntura) de las condiciones en los campos y el espacio social (Schäfer, 2009, pág. 5).

Identificando los operadores de una lógica práctica que son ricos en contenido cognitivo, estructurados, generativos y que orientan y confinan la percepción, el juicio y la acción, se construye una red que vincula dichos operadores en su relación con diferentes campos, formando un gran “mapa cognitivo”, distinguiendo los esquemas centrales de aquellos menos importantes y sus relaciones con diversos campos de la praxis.

El objetivo es, entonces, definir a partir de un análisis reconstructivo, para cualquier actor dado, “una fórmula central para la generación de significado a partir de la experiencia, y para visualizar las variaciones de este proceso, [...] [mostrando] cómo se utilizan los operadores de la lógica práctica para la constitución de las identidades y las estrategias de los actores” (Schäfer, 2009, pág. 6).

3.3.2 El cuadrado praxeológico y momentos operativos

El elemento constitutivo del modelo es el cuadrado praxeológico, una adaptación sociológica del “cuadrado silogístico” de la Antigüedad tardía desarrollando por Apuleius de Madaura, con el que se expresaban las relaciones que estructuraban las transformaciones del silogismo lógico: implicación, contrariedad y contradicción, con el objetivo de analizar estructuras profundas del universo semántico y que permite modelar en clave sociológica las transformaciones entre experiencia e interpretación de la misma.

Para utilizar el modelo de forma que permita describir procesos sociales, se debe pasar de la lógica conceptual a la lógica proposicional y distinguir el nivel de la experiencia del de la interpretación.

La participación de un individuo en las dinámicas colectivas sucede *simultáneamente* por la internalización de la exterioridad y por la exteriorización de la interioridad - y su participación significativa en estas dinámicas siempre [...] depende de su desconocimiento del conjunto como un todo. [...] La perspectiva praxeológica se basa en la observación de que los bienes objetivados son simbólicamente reproducidos; en este orden de ideas, la clase es tanto una cuestión de gustos y costumbres, como de riqueza material y educación (Bourdieu, 1984: 748-755). (Seibert, 2013, pág. 112).

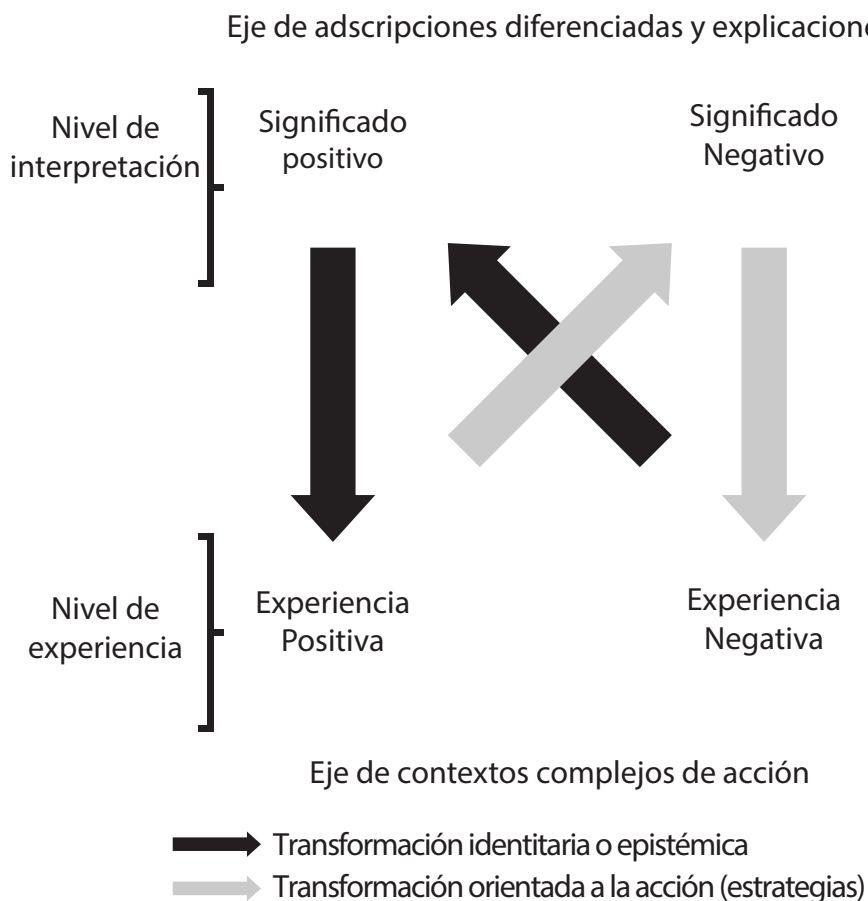
El objetivo metodológico es describir empíricamente las formación de determinados *habitus* a partir de sus similitudes y diferencias, que son demostrables a partir de las tomas de posición individuales en entrevistas cualitativas, semiestructuradas, que “se enfocan en captar la producción de sentido (religioso) a partir de la lógica específica mediante la cual el actor relaciona sus creencias con sus experiencias en distintos ámbitos de su vida cotidiana” (Schäfer, Tovar, y Reu, 2013, pág. 12); comparando a diversos entrevistados/as con el fin de determinar sus convergencias y divergencias.

Pero hacer tal comparación requiere un piso común a partir del cual hacerlo, un formato o esquema que nos permita estructurar la comparación, para lo que el *HabitusAnalysis* utiliza el cuadrado praxeológico (Diagrama 3.3.2.1).

El cuadrado praxeológico es un modelo desarrollado por Heinrich Schäfer (2003; 2005; 2009; 2011) para clasificar fragmentos relevantes (de entrevistas) como operadores de la lógica práctica de acuerdo a sus relaciones lógicas y praxeológicas. Adapta la estructura lógica subyacente del cuadrado de oposición de Apuleius (véase Schäfer 2003: 230; Parsons 2012) con el fin de permitir descripciones metodológicas de *habitus* colectivos que integran las perspectivas de la teoría de los nuevos movimientos sociales y la teoría de movilización de recursos (Schäfer 2003: 26f). (Seibert, 2013, pág. 113).

El modelo diferencia lo positivo y lo negativo en la evaluación, y la experiencia frente a la interpretación, partiendo de unos pocos supuestos, a saber: que todas las personas tienen experiencias que valoran positiva o negativamente, que cada persona interpreta tales experiencias de alguna manera y que cada persona vive dentro de un contexto social, cualquiera que este sea.

**Diagrama 3.3.2.1 Cuadrado Praxeológico:
transformaciones cognitivas (Schäfer, 2009, pág. 17)**



A partir de estas distinciones, los materiales empíricos se pueden clasificar en cuatro grupos: experiencias e interpretaciones negativas y experiencias e interpretaciones positivas, que en el caso de creyentes (Seibert, 2013)³⁹ podrían incluir:

- **Experiencias negativas:** Problemas, quejas, crisis. Ideas o nociones de desagrado, aversión a ciertas acciones y eventos, experiencias de calamidades, anticipaciones de peligro inminente.
- **Interpretaciones negativas:** Causas y raíces de los problemas y de las crisis; conceptos de malicia y malas intenciones, adversarios, imágenes o descripciones del enemigo, el Mal.

³⁹ Los descriptores utilizados en cada uno de estos grupos si bien son de carácter general, están relacionadas con los resultados empíricos de la investigación de Lief Seibert (2013) con agentes religiosos involucrados en procesos de construcción de paz en Bosnia – Herzegovina..

- **Experiencias positivas:** Experiencias y eventos satisfactorios o placenteros, prácticas o acciones apreciadas o que se prefieren, experiencias de logro o anticipaciones de éxito o de salvación.
- **Interpretaciones positivas:** Causas del placer, el éxito y la salvación; caminos salvíficos o sus promulgaciones, propósitos y buenas intenciones de las acciones y prácticas apreciadas o preferidas, aliados o perspectivas de alianzas, el Bien.

Al clasificar alguna parte de la entrevista en uno de estos grupos, lo utilizamos como un operador de la *lógica práctica*, es decir, como un elemento del “sistema de disposiciones” del actor que está asociado lógicamente con otros operadores y cuya función cognitiva y significado depende de la posición que ocupa en el conjunto como un todo. Es decir, no se debe perder de vista que asignar un operador en determinado grupo es una abreviatura del procedimiento para aprehender las relaciones lógicas subyacentes y no como un resultado en sí mismo.

Dicha distinción entre experiencia e interpretación resulta de particular relevancia en las personas religiosas o creyentes, es decir, en aquellas que atribuyen interpretaciones religiosas a la experiencia o que, en algunos casos, viven la interpretación como consecuencia, lo que permite observar como su lógica religiosa tiene un ejercicio práctico.

En un segundo momento, el modelo permite llevar el análisis a identificar transformaciones praxeológicas de la identidad o epistémicas y la estrategia.

Estas transformaciones praxeológicas se modelan de acuerdo con las premisas diferentes, pero complementarias de las ‘teorías de nuevos movimientos sociales’ y las ‘teorías de movilización de recursos’, donde la primera se centra en el desarrollo de las identidades colectivas y el surgimiento de movimientos sociales debido a las reacciones comunes de quejas sociales, y la última enfatizando acciones estratégicas con propósito y orientadas a metas específicas (Schäfer 2003: 20-27). (Seibert, 2013, pág. 116).

Se puede hablar de transformación epistémica o identitaria cuando las personas tienen una experiencia negativa que es interpretada positivamente, por ejemplo, atribuyéndole razones existenciales o religiosas, lo que permite observar que

la experiencia, desde su primer momento, está siendo entendida no sólo de acuerdo a los esquemas habituales de evaluación, sino también de acuerdo a las oportunidades y limitaciones percibidas. En consecuencia, la transformación orientada a la acción (flechas grises) ayuda a describir cómo los conceptos de acción están siendo moldeados de acuerdo con las formas de

percepción y evaluación de la experiencia, y no sólo por las oportunidades y las limitaciones del campo. En un sentido formal: los procesos de estructuración de la experiencia y el diseño de la acción se pueden entender como homólogos (Schäfer, 2009, págs. 17-18).

Es en estas transformaciones donde surge el significado, lo que implica que este no es un reflejo simple de las estructuras sociales, sino de una constante transformación de la experiencia calificada (positiva y negativamente) en juicio y acción.

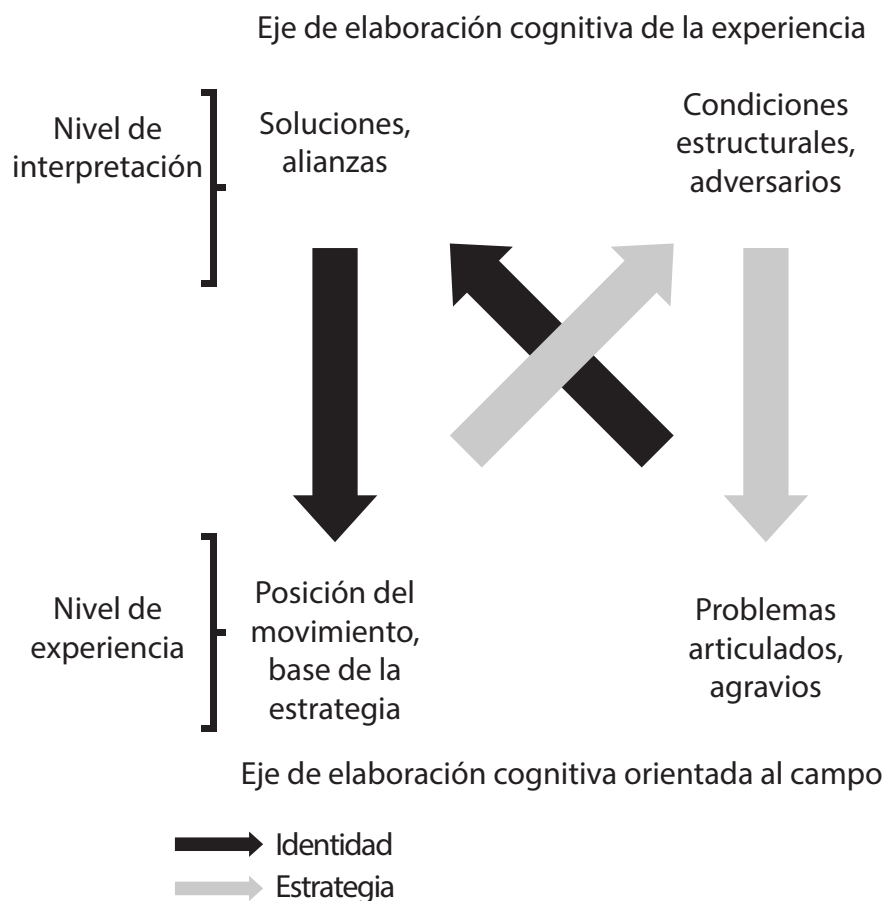
Por otra parte, al mirar la identidad y la estrategia en un segundo momento (Diagrama 3.3.2.2), se posibilita la lectura del proceso mediante el cual los actores se posicionan dentro de su contexto social, articulando agravios, imaginando y formulando soluciones y, en dado caso, afirmando su posición a través de una elaboración cognitiva de la experiencia con el fin de encontrar una posición en el campo de acción y una identidad como actor social.

El modelo articula disposiciones de la percepción y el juicio como condiciones del diseño de estrategias, pues "los actores son descritos como desarrollando estrategias para hacer frente a las "condiciones estructurales" y los "adversarios" que causan sus "agravios" - mientras que las "soluciones" y los "adversarios" modelan las nociones de oportunidades y restricciones" (Schäfer, 2009, pág. 19).

Para ambas perspectivas -la de la cognición, así como la de la identidad y la estrategia- el modelo permite estructurar la lógica de los procesos de transformación en significación a la experiencia y la acción, ya sea valorada positivamente o negativamente. En ambos puntos de vista, el modelo distingue un nivel (o, según Greimas, un "eje") de la experiencia de un nivel (o "eje") de la interpretación. La distinción entre estos niveles es importante para entender la transformación que tiene lugar por atribuir significado a la experiencia y la acción. Significado - ideas, "sistemas simbólicos" etc. - no es de ninguna manera un simple "espejo de la naturaleza" (Rorty 1979) o "realidad". La significación es en sí misma un operador de la praxis humana. No se limita a representar estados de la praxis, sino, en virtud de ser "utilizada" por los seres humanos para la adscripción o atribución de sentido, se convierte en "instrumental" (Schäfer, 2009, pág. 20).

El cuadrado praxeológico surge como resultado de un amplio análisis del material de investigación, que devela las conexiones sintagmáticas y paradigmáticas de signos y la jerarquía de significado dentro de los textos y otros materiales de investigación integrados, buscando explicitar las estructuras profundas de la lógica práctica.

Diagrama 3.3.2.2 Cuadrado Praxeológico: generación de identidad y estrategia (Schäfer, 2009, pág. 19)

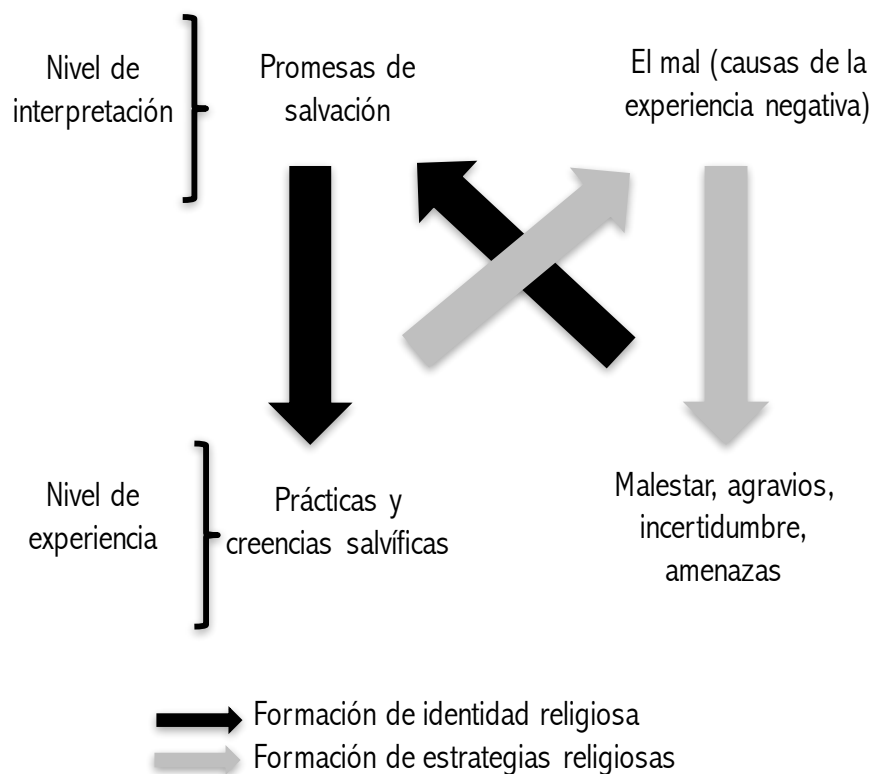


Al pensar los movimientos religiosos, en términos generales, se puede decir que el punto de partida son experiencias negativas que se perciben como agravios, incertidumbre o amenazas. Estas se encuentran en contradicción con las creencias más importantes o esperanzas centrales de un creyente, tipificadas aquí como “promesas de salvación”. De estas se derivan prácticas religiosas, rituales, instituciones que a su vez marcan la manera de entenderse a sí mismo como creyentes, la identidad religiosa. Estas prácticas y entendimiento de sí mismo (tanto como grupo, como como individuo) son el punto de partida para la transformación estratégica. La propia praxis religiosa se entiende como el modo de combatir las causas atribuidas a los males experimentados (causas que en este tipo de lógicas prácticas se presentan también típica- pero no necesariamente en clave religiosa). Es decir, a través de la identidad surge una dimensión que podemos llamar estratégica, ya que de la simbólica religiosa se derivan modelos de acción que en su dialéctica son tan simbólicos como prácticos (Tovar Simoncic, 2018, págs. 156-157).

Esta dialéctica es clara en las Caminatas por la Paz, manifestaciones de oración que se convierten en peregrinaciones con indiscutibles implicaciones políticas que no pueden separarse formalmente como algo puramente simbólico o como algo eminentemente pragmático; “toda pragmática es necesariamente simbólica y viceversa. Esto es lo que en una fórmula reducida significa praxis” (Tovar Simoncic, 2018, pág. 157).

Lo anterior se expresa gráficamente en el cuadrado praxeológico de la siguiente manera:

Diagrama 3.3.2.3 Cuadrado Praxeológico:
movimientos religiosos en general (Archivo CIRRuS)



3.3.3 El diseño de la investigación

El *HabitusAnalysis* es una metodología complementaria en esta investigación no en el sentido de secundaria, sino porque fue aplicada en un segundo momento de la misma. A partir de la primera etapa de trabajo de campo y la metodología etnográfica se fueron delineando las comunidades en las que se prolongó la observación participante, mientras se identificaban

grupos y discursos particulares en las manifestaciones públicas tales como las Caminatas por la Paz, misas por las víctimas y otras marchas por la paz realizadas en diversos municipios del estado.

Se decidió trabajar a partir de los comunitarismos católicos puesto que la diversidad interna del catolicismo, que gestiona la diversidad para presentarse como una unidad creyente en un mundo cada vez más diversificado y especializado (De la Torre, 2006), implica una disputa “en el que grupos y personas proponen visiones convergentes o encontradas de los fines últimos de sus acciones, de la definición de sus pautas identitarias, de los límites de sus pertenencias, de la forma misma y los alcances del catolicismo” (Giménez Béliveau, 2016, pág. 19).

Esta disputa, expresada en la praxis religiosa, involucra a la institución en tanto tal y a los creyentes, “actores en cuya red de disposiciones las religiosas son centrales” y que pueden considerarse productores del campo religioso católico, pues

su inversión de tiempo y energía vital en prácticas religiosas y la intensidad de sus convicciones son claves en el sostenimiento del campo, en el acuerdo sobre lo que está en disputa y sustenta los desacuerdos que constituyen las disputas del campo y son el proceso constitutivo del valor del capital religioso, no solo en su forma de capital acumulado por los expertos, sino como recurso de las comunidades de laicos que valoran la *expertise* o el virtuosismo religioso de sus pares (Tovar Simoncic, 2018, pág. 172).

A partir de estos criterios, se realizaron veinte entrevistas semiestructuradas⁴⁰ en el periodo agosto – diciembre 2016 con agentes que participaban activamente en actividades asociadas al binomio violencia / paz, todos ellos de “segunda línea”, es decir, fueron excluidos los líderes visibles o inmediatos, puesto que sus discursos suelen ser más mediáticos o doctrinales, lo que no nos permitía indagar en sus prácticas y estructuras de significación; con creyentes ubicados en grupos de corrientes a favor de la vida y la familia, grupos de la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base y comunitarismos católicos de corte emocional (Renovación Carismática y las comunidades de La Espada del Espíritu); así como participantes de los Centros de Escucha y Atención a Víctimas de las Violencias (CAVV).

La realización de las entrevistas se efectuó a partir de los contactos que se habían establecido en el trabajo de campo, en todos los casos con personas con las que no teníamos relaciones previas al inicio de la investigación, buscando balance en la edad y sexo de los entrevistados;

⁴⁰ En el Anexo II: *HabitusAnalysis* se presenta la guía de entrevistas utilizada y las entrevistas realizadas para esta investigación.

sin embargo, en ningún momento se pensó en una diversidad de clase social, lo que en el análisis de las entrevistas emergió como relevante.

A partir de ello se pensó en realizar entrevistas adicionales al regresar a México que permitieran completar una visión sobre este aspecto, sin embargo, el impacto del sismo de 7.1 grados en escala de Richter del 19 de septiembre de 2017, cuyo epicentro se ubicó en los límites de Morelos y Puebla, supuso una transformación que nos impidió continuar esta intención.

Como hemos señalado anteriormente, algunas de las colonias en las que visitamos comunitarismos religiosos específicos resultaron gravemente afectadas y todos los templos en los que realizamos trabajo de campo resultaron dañados, en mayor o menor medida. No sólo resultaba insensible buscar entrevistas, sino que la destrucción de los templos transformó las prioridades inmediatas de las comunidades religiosas afectadas.

Las entrevistas realizadas fueron procesadas con el apoyo de MAXQDA⁴¹, identificando las cuatro posiciones básicas del cuadrado, dadas por la propia estructura de la entrevista y, por otro lado, los pasajes temáticos relevantes para trabajo interpretativo en diversos temas que se complementan con la etnografía. Por otro lado, resultó relevante identificar las interpretaciones negativas que las personas entrevistadas hacían del futuro porque eso permite identificar las amenazas que perciban y, en las interpretaciones positivas que hacen del futuro, sus esperanzas.

Trabajar a partir de esta técnica específica, buscando develar la lógica de la estructura profunda del sentido, me permitió organizar el pensamiento y acallar mi intuición, o mejor dicho, mis percepciones y juicios sobre el campo.



⁴¹ Software especializado en el análisis cualitativo de datos, desarrollado en Alemania. La elección de este software específico se basó en que es el que utiliza el equipo desarrollador de la metodología de *HabitusAnalysis*.

RELIGIÓN Y POLÍTICA EN UN CONTEXTO DE VIOLENCIA: EL CASO MORELOS

Los buenos conceptos sociológicos son aquellos que expanden la imaginación científica y, al mismo tiempo, imponen nuevas tareas empíricas, actos de investigación que el sociólogo nunca habría llevado a cabo sin ellos.

Bernard Lahire
The limits of the field

La investigación está geográficamente ubicada en el estado de Morelos, cuna del zapatismo en la Revolución Mexicana y que desde entonces se ha caracterizado por movilizaciones sociales de diverso tipo. Es una de las treinta y dos entidades federativas del país, con 4,961 km², lo que representa el 0.25% del territorio nacional y colinda con la Ciudad de México al norte, con Guerrero al sur y oeste, con Puebla al este y sur y con el Estado de México al oeste y noroeste.

En 2010, de acuerdo al Censo General de Población y Vivienda, Morelos contaba con una población de 1'777,227 habitantes, lo que representa el 1.6% de la población nacional. Con una población, mayoritariamente joven (53.8% de la población entre 0 y 29 años), concentrada en dos zonas metropolitanas importantes: la Zona Metropolitana de Cuernavaca, “compuesta por ocho municipios (Cuernavaca, Emiliano Zapata, Huitzilac, Jiutepec, Temixco, Tepoztlán, Tlaltizapán, Xochitepec), seis de ellos centrales, [...] es la quinceava de 59 zonas metropolitanas en México con mayor población” y la de Cuautla que ocupa la posición 33 a nivel nacional y “concentra otros seis municipios (Atlatlahuacán [*sic*], Ayala, Cuautla, Tlayacapan, Yautepec y Yecapixtla)” (Aguayo, Peña González, y Ramírez Pérez, 2014, pág. 30).

En total, el estado contaba con treinta y tres municipios hasta noviembre del 2017, cuando el Congreso del Estado aprobó la creación de cuatro nuevos municipios indígenas: Xoxocotla, Coatetelco, Hueyapan y Tetelcingo, pertenecientes a los actuales de Puente de Ixtla, Miacatlán, Tetela del Volcán y Cuautla, respectivamente; que “entrarán en funciones” en 2019.

En términos religiosos, Morelos ocupa el lugar veinticuatro a nivel nacional en la tasa de catolicismo, pero

destaca la alta heterogeneidad religiosa entre los diferentes municipios. De tal forma que, entre los municipios de mayor catolicismo (90.3%) y los de menor (67.6%) se observa una diferencia de 23 puntos porcentuales; esto resulta particularmente relevante dada su localización en el centro de México, donde la mayoría de los estados muestra un porcentaje de catolicismo mayor a la media nacional (82.7%) (Rivera Sánchez, Odgers Ortiz, y Hernández Hernández, 2017, pág. 20).

	1940	1950	1960	1970	1980	2000	2010
Católica	96.1	97.2	95.7	94.2	90.5	84.5	80.4
Otras cristianas	1.6	2.3	2.7	3.7	5.2	10.5	13.2
Judaicas	0	0	0.4	0.2	0.1	0.1	0.2
Otra Religión	0.3	0.5	0.6	0.5	1.1	0.5	0.1
Ninguna	2	0	0.6	0.6	3.2	4.3	6.2
Total	100.0	100.0	100.0	100.0	100	100.0	100.0

Tabla 4.1 Distribución porcentual de la población según credo religioso Morelos (1940-2010)

Fuente: Rivera Sánchez, Odgers Ortiz, y Hernández Hernández, 2017, pág. 84.

En el Censo de 1950 la adscripción religiosa en Morelos situaba a los católicos en un 97.2%, y a partir de ahí se observa un decremento constante del catolicismo (Ver Cuadro 4.1). Dicha diversificación, que no es exclusiva del estado, ha sido regionalizada por Liliana Rivera, Olga Odgers y Alberto Hernández, quienes consideran que su conformación histórica se debe a la interconectividad a través de las carreteras y las vías férreas, así como la dinámica de los estados vecinos (Puebla, Guerrero, el Estado de México y el Distrito Federal), [...], al igual que la conformación de redes migratorias con destino a Estados Unidos, así como las movilidades recurrentes de migración interna a lo largo de varias décadas (2017, pág. 88).

El escenario de la investigación

En octubre del 2012 asumió como gobernador Graco Ramírez Abreu (Partido de la Revolución Democrática) en un proceso electoral en el que el tema de la seguridad y la violencia fue particularmente relevante. El entonces candidato afirmó:

El problema de inseguridad que vive Morelos es producto de 3 factores históricos: llegada de la delincuencia organizada en tiempo de [Jorge] Carrillo Olea, omisión de los gobiernos panistas ante su presencia, y colusión de mandos policiacos estatales y municipales con ella (citado por Peña González, 2014, p. 214).

En la estrategia de seguridad del nuevo gobierno estatal se puede distinguir entre aquellas iniciativas dirigidas al combate a la delincuencia y aquellas dirigidas a la prevención. En las primeras destaca el modelo de Mando Único que dio sus primeros pasos en enero del 2013 y en las segundas la creación del Consejo Ciudadano para el Desarrollo Social que empezó a trabajar en diciembre del 2012 con el entonces sacerdote católico Antonio Sandoval Tajonar como Secretario Ejecutivo del mismo, todavía con Alfonso Cortés Contreras como obispo de Cuernavaca.

En julio del 2013 llegó un nuevo obispo a Cuernavaca, procedente de la diócesis de Campeche, Ramón Castro Castro, quien también fungía como presidente de la Dimensión de Justicia, Paz, Reconciliación, Fe y Política de la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM). Refiriéndose a su primer encuentro, durante la toma de posesión del obispo, el comunicado oficial del Gobierno Estatal señaló:

Al acudir a la ceremonia de posesión de Monseñor Ramón Castro como nuevo Obispo de la Diócesis de Cuernavaca que encabezó el Arzobispo Primado de México, Cardenal Norberto Rivera Carrera, el mandatario estatal señaló que en pleno respeto al Estado Laico, en el jerarca de la iglesia católica ve a un aliado para impulsar la Estrategia de Paz y Reconciliación social que mantiene el Gobierno de la Nueva Visión (párr.2).

‘Que busquemos la paz, que busquemos la seguridad, que todos trabajemos juntos, que él vea como representante de la iglesia católica, ser una parte importante para la reconciliación y la paz en Morelos; me parece que va ser un Obispo que va a colaborar mucho para encontrar la participación social para la reconciliación que queremos en Morelos’, dijo en entrevista el titular del Poder Ejecutivo (Poder Ejecutivo del Estado de Morelos, 2013b, párr.4).

Como mencionamos en el primer capítulo, el nuevo obispo se convirtió en un actor social y político en torno al tema de la paz, pero muy lejos de ser aliado del gobierno estatal; y otras iniciativas de carácter religioso o emanadas de las redes alrededor de las comunidades religiosas se avocaron también al tema de la paz.

Esto no sorprende, toda vez que de acuerdo a la *Encuesta Nacional de Valores lo que nos Une y nos Divide* de 2010, en Morelos “la mayor forma de participación [social] es en grupos de iglesia o, en general, de carácter religioso” (Aguayo, Peña González, y Ramírez Pérez, 2014, pág. 177) y “la institución de mayor confianza en el estado son las iglesias” (p.178).

Pero tampoco sorprende si uno observa la historia de la iglesia católica en Morelos, en ese tenor se comprenden las referencias de algunos actores al tratar de explicarse el activismo actual del obispo, recordando a obispos anteriores como Sergio Méndez Arceo quien estuvo involucrado en el apoyo a movimientos obreros y sociales; o a Luis Reynoso Cervantes quien formó parte de la Coordinadora de Movimientos Ciudadanos que lideró el juicio político contra el gobernador Jorge Carillo Olea en 1998.

Hemos tratado de comprender estas prácticas más allá de los protagonismos personales y de la explicación que ve en la Iglesia católica una posición de poder *per se*. Estamos convencidos que las prácticas en sí mismas no tienen valor, sino que encuentran su valor en el conjunto de relaciones que determinan su sentido; así, dichas prácticas –los activismos políticos de los obispos en este caso- no son iguales entre sí y no siempre la Iglesia católica alcanza a ser portadora de demandas sociales más amplias que resuenan más allá del campo religioso, aun cuando su jerarquía así lo desee.

No se trata de una característica intrínseca a la institución eclesial ni de los individuos biológicos que la presiden, puesto que el capital acumulado en el campo religioso –ni en ningún otro- no tiene una convertibilidad automática o inmediata a otros campos. Obedece más bien a un estado de las relaciones posibles y para comprenderlo debemos remitirnos a esa historia incorporada, la dimensión diacrónica del campo religioso católico en Morelos y sus relaciones, también en términos diacrónicos, con el campo político.

Para presentar estos resultados hemos organizado esta segunda parte en cuatro capítulos. En un primer momento nos ocupamos de las posiciones a partir de dos capítulos. En el cuarto capítulo de esta disertación presentamos la construcción del campo religioso y sus relaciones con el campo político en su dimensión diacrónica, mientras que en el quinto capítulo nos ocupamos de la dimensión sincrónica del campo, así como de las intersecciones y convergencias que establece con el campo político.

El sexto capítulo presenta el análisis de las disposiciones de creyentes que se involucran en las iniciativas alrededor del binomio violencia/paz y finalmente en el séptimo capítulo presentamos el análisis de las Caminatas por la Paz como un espacio performativo en el que pueden apreciarse posiciones y disposiciones juntas.

DIMENSIÓN DIACRÓNICA DEL CAMPO RELIGIOSO CATÓLICO

Siqueiros se puso a discutir conmigo,
él en favor de conservar los santos en el templo.
Imagínatelo a él, ir a catedral a discutir si se conservaban los santos o no.
Te insisto que yo no soy liberal, sino libre.

**Sergio Méndez Arceo,
Un Señor Obispo**

Puedo afirmar que he tomado entre otras opciones preferenciales la de los pobres,
actuando siempre de acuerdo con la conciencia iluminada por la fe
y siguiendo fielmente el magisterio de la Iglesia universal
haciendo a un lado la demagogia, populismo e ideologías
radicales y reductivas que tanto han dañado a México.

**Carta de Luis Reynoso Cervantes al Director de Proceso,
19 de septiembre de 1995**

A lo mejor “la perfecta distinción de los reinos”
no es de este mundo, o necesita el don del discernimiento,
del cual el Espíritu Santo parece ser singularmente avaro.

**Jean Meyer,
Historia de los cristianos en América latina: Siglos XIX y XX**

Asumir la dimensión diacrónica del campo religioso católico en Morelos y sus relaciones con el campo político implica “construir” el campo, pero esta no es una realidad aprehensible por sí misma, sino una categoría analítica que se construye empíricamente y cuya estructura específica y situada en un momento determinado está dada por la composición del sistema de fuerzas en relación.

Por ello, no existe una forma de construir el campo. El propio Pierre Bourdieu utiliza diversas estrategias para ello, que se transforman en el tiempo. Si bien el concepto aparece antes en sus escritos, se puede decir que es hasta 1971 con las publicaciones de “Génesis y estructura del campo religioso” y “Campo del poder, campo intelectual y habitus de clase” que explicita lo fundamental respecto al campo; aunque es en “La distinción” ([1979] 1984) en donde la noción de campo se concreta como modelo analítico. En obras como “El costurero y su firma: contribución a una teoría de la magia” (Bourdieu y Delsault, [1975] 2012), “La Sagrada Familia: el episcopado francés en el campo del poder” (Bourdieu y Saint-Martin, [1982]

2009), “El campo de la producción cultural, o: El mundo económico invertido” (1983), “Homo Academicus” ([1984] 2008b), y “La nobleza de Estado” ([1989] 2013) podemos observar ejercicios de su aplicación empírica.

Los trabajos para poner a trabajar el concepto analítico de campo son diversos en la literatura tanto en la sociología de la religión (Seibert, 2013; Suárez H.J., 2015; Tahar Chaouch, 2007 y otros) como en otras subdisciplinas y no es nuestra intención hacer una revisión de ellos. Más bien, este capítulo se ocupa de la construcción empírico - analítica del campo religioso católico en Morelos entre 1952 y 2011, así como de sus relaciones con el campo político.

La decisión de situar la construcción del campo religioso católico en Morelos en 1950 obedece a dos factores. Por un lado, la diversificación del campo religioso en general, que durante estas seis décadas se transformó de un 97.2 % de católicos en 1950 a un 80.4 % en 2010; y si bien en esta investigación no se abordan los efectos de la diversificación religiosa en el campo católico, la diversificación tiene efectos sobre el campo que, de manera teórico deductiva podemos afirmar inciden en el *nomos*, como principio de visión y división; y en la *illusio*, distinguiéndose de aquel que “no es” del campo (o de una religión, en este caso), representando diferentes prácticas que importan y comprometen de modo concreto.

El otro factor es la creciente institucionalización y complejidad religiosa del campo católico en lo particular a partir de esa fecha. La diócesis de Cuernavaca fue erigida en 1891, con lo que inicia su proceso de organización e institucionalización en el territorio morelense, creado por un decreto de Benito Juárez sólo veintidós años antes (1869) (Puente Lutteroth, 2007).

Las circunstancias históricas impiden una verdadera institucionalización del campo. Poco tiempo después, Morelos fue escenario notable de la Revolución Mexicana, en donde la lucha iniciada por Emiliano Zapata continuó en la organización local de un gobierno campesino en la “Comuna de Morelos” entre 1911 y 1915, que fue duramente reprimido por el ejército carrancista que exterminó “a la mitad de la población en Morelos” (Gilly, 2013, pág. 277).

Pocos años después, apenas conformándose las parroquias en tanto límites territoriales de atención pastoral y como consecuencia de la Guerra Cristera, en Morelos se suspendió el culto público y frente a las expresiones del conflicto armado que tuvieron lugar en el estado, “Mons. Francisco Uranga y Saenz, [cuarto obispo de Cuernavaca, se fue] a vivir en el destierro junto con otros obispos mexicanos y a buscar opciones para que continuara la formación del clero secular⁴² en ubicaciones vecinas donde estuvieran seguros” (Pérez, 2012, pág. 35).

⁴² En la religión católica existen dos tipos de clero: secular y regular. Se conoce como clero secular al que está adscrito a determinada diócesis, por ello también llamado “clero diocesano”; mientras que el clero regular vive según una regla, es decir, una orden o congregación religiosa que no depende de la autoridad de un obispo.

Esto dejó al estado con una presencia muy menguada de sacerdotes, y los que quedaron no tenían organización o autoridad institucional, lo que fortaleció la experiencia de la religiosidad popular⁴³ sin presencia sacerdotal, es decir, un campo poco institucionalizado y complejo en términos de organización. En los siguientes años, durante el obispado de Francisco González Arias (1931-1946) se realizaron esfuerzos institucionales que fortalecieron las vocaciones sacerdotales y el financiamiento para restablecer un seminario local (López Beltrán, 1978, pág. 177), lo que no se logró sino hasta después de 1952. Es sólo a partir de ese momento que se expandió la estructura diocesana en forma de parroquias y que la formación del clero secular, que es enviado a ellas, empezó a realizarse en la propia diócesis.

A partir del uso de los conceptos de *nomos* y *doxa* que hemos detallado en el apartado metodológico del tercer capítulo, hemos construido cuatro estados del campo y sus relaciones con el campo político, que identificamos en el siguiente diagrama. En este capítulo presentamos los primeros tres, mientras que el siguiente capítulo se ocupa del estado del campo en el que transcurre esta investigación.

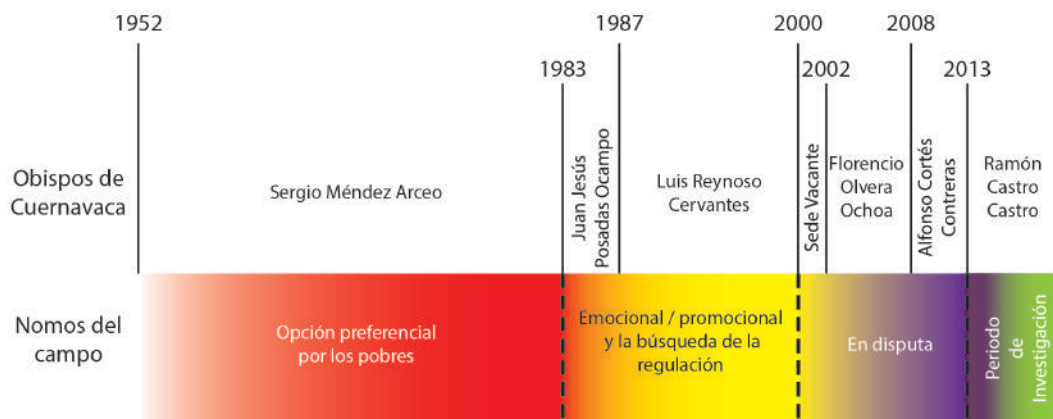


Diagrama 4.0 Estados del Campo Religioso en Morelos (1952 - 2017)
Elaboración propia

⁴³ El concepto de religiosidad popular presenta dificultades por la polisemia con la que se utiliza, “ha sido estudiada de distintas maneras, desde aquellas que más bien respondieron a intereses pastorales, hasta las conceptualizaciones propias de la sociología en sus distintas etapas e intereses” (Suárez H.J., 2015, pág. 185). Aunque nuestra investigación no se concentra en este tipo de religiosidad, entendemos que la religiosidad popular en el presente “se desdobra en múltiples vías de experimentación de sentido trascendental. Algunas, la mayoría, transversalizan el catolicismo y lo complementan y transforman desde dentro tomando elementos de la resistencia simbólica (india, magia, campesina, etcétera) presente en la religiosidad popular, que combinan en fórmulas inéditas con ingredientes tomados de narrativas que circulan mediante las industrias culturales” (De la Torre, 2012, pág. 223). Para una sistematización del uso conceptual de “religiosidad popular” ver Martín, 2007 y para un enfoque desde las disposiciones simbólicas ver Suárez H.J., 2015.

Fechaos estos estados a partir de los cambios de obispo para facilitar la exposición y su expresión gráfica, pero este recorte no implica aceptar la “visión discontinuista de la historia que conduce a ver cortes bruscos, revoluciones, allá donde hay cambios continuos, insensibles, a menudo imperceptibles” que solo se incorporan a la conciencia de todos “cuando se han pasado ciertos *umbrales*” (Bourdieu y Saint-Martin, 2009, pág. 103), de ahí que los colores sean difuminados. No se trata de trazar líneas de corte absolutas, pues un estado determinado del campo es producto de transformaciones paulatinas y sostenidas que si bien se ven aceleradas por determinados cambios estructurales (el cambio de un obispo, por ejemplo); sólo son posibles porque la posición en el campo de determinados agentes ha cambiado, lo cuál no ocurre en una fecha determinada, sino que es producto de procesos continuos del campo pensado como un campo de luchas y fuerzas a la vez.

Se trata de la descripción del “balance de poder”, de la posición relativa de ciertos actores y construirlo como tal tiene por objeto identificar actores más fuertes o más débiles, en relación a cierta forma de capital reconocido por el campo, que en este caso se trata de un capital religioso, una forma específica de capital social que establece redes durables de relaciones más o menos institucionalizadas tanto en el nivel del clero, a través de la investidura de la ordenación, como en el nivel de los creyentes a través de mecanismos de consagración de la pertenencia en los comunitarismos, y que implica interconocimiento e interreconocimiento: quienes juegan este juego reconocen a los otros que lo juegan y a quienes solo “entran” al campo sin pertenecer a él; por ejemplo, quien asiste a una ceremonia religiosa esporádicamente en una ocasión social.

Hablamos también de una forma específica de capital social porque implica vínculos permanentes y útiles con efectos simbólicos de los que el agente obtiene un reconocimiento explícito o práctico que juega como un añadido de prestigio, legitimidad, autoridad, etc. Se trata de principios de distinción y diferenciación que se ponen en juego frente a los demás agentes del campo y cuyos mayores detentadores constituyen las élites del campo.

Este capital y quiénes constituyen la élite del campo es lo que está en disputa, lo que no sólo se resume en clero y laicado. Ni todo el clero es igual ni todo el laicado tampoco y eso permite comprender las dinámicas en que se dan diferenciaciones en la forma en que determinados tipos de catolicismo son más apreciados en un momento que en otro, tanto al interior del campo como en su relación con otros campos.

Ha sido ampliamente estudiado y tipificado que existen diversos tipos de catolicismo (Ameigeiras, 2008; Blancarte, 1996; De la Torre, 2006; Giménez Béliveau, 2016; Hiernaux y Remy, 1978; Mallimaci, 1996; entre otros).

Nuestra propuesta consiste en mostrar que estos distintos tipos de catolicismo representan distintos principios de percepción y práctica en lucha dentro del campo y que, en diversos contextos y momentos históricos, pueden obtener una posición de dominación en el campo católico, constituyéndose en el *nomos*, cuya definición forma parte de las luchas del campo.

En los estados del campo religioso en Morelos se puede apreciar cómo en diversos momentos, ciertos tipos de catolicismo –por ejemplo, la teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres- gozaron de los apoyos, la legitimidad, es decir, de la mayor acumulación de capital religioso alineado al *nomos*. Así, en dicho momento, pertenecer a las Comunidades Eclesiales de Base era la posición protagónica –y de poder- en el campo, mientras que hoy ocupan una posición marginal en el mismo.

Esto incluye a laicos y a sacerdotes no como oposiciones en la lucha del poder, pues si salimos de la camisa de fuerza que constituye el modelo de *Génesis y estructura del campo religioso*, veremos que estas herramientas teóricas nos permiten pensar las luchas de la diversidad de catolicismos y cómo es en la acumulación de cierto tipo de capital religioso que los comunitarismos religiosos pueden participar en el espacio social más amplio de diversas maneras. Al construir esta abstracción estamos tratando de comprender cómo funciona esta esfera especializada y cómo se relaciona con otras esferas, puesto que no se trata de limbo sociales (Seibert, 2013).

4.1 La opción por los pobres

El 29 de abril de 1952 llegó a Cuernavaca el que sería su VII Obispo y al día siguiente se celebró la única ordenación episcopal⁴⁴ que hasta la fecha se ha llevado a cabo en Cuernavaca.

Sergio Méndez Arceo había sido educado en casa con maestros particulares, sobrino del entonces arzobispo de México, Dr. José Mora y del Río y con muchos clérigos y religiosas en ambas familias. “De mi familia creo que se puede decir que es una familia pequeño burguesa o una familia tradicional de campo. En el pueblo era, económicamente, una familia principal, con una cierta tradición cultural” (Méndez Arceo, 1982, citado por Videla, 2010, p. 77), lo que nos recuerda la descripción de “herederos” que sobre el episcopado francés señalan

⁴⁴ En el clero católico existen tres grados del orden sacerdotal: el diaconado (al constituirse diácono permanente o temporal), el presbiterado (al constituirse presbítero o comúnmente llamado sacerdote) y el episcopado (al constituirse obispo). Cuando se transfiere un obispo de otra diócesis no se realiza “ordenación episcopal” puesto que ya es obispo y sólo toma posesión de su nueva diócesis.

Bourdieu y Saint Martin (2009): “un capital social heredado, un capital escolar importante⁴⁵” que por ello mismo les permite, a estos miembros del episcopado, “una relación más distante, más despegada, menos orientada hacia las cosas temporales referidas a la institución, a sus jerarquías, a sus conflictos propios [sus cosas en juego]” (p. 97), es decir, un capital social previo que les permite moverse con otra soltura dentro del campo.

Este origen se refleja en la manera en que se involucró en la formación de los seminaristas que estaban entonces en el anexo de la Catedral, donde funcionaba el seminario menor⁴⁶. El ahora sacerdote diocesano Baltazar López Bucio narra sobre su experiencia como seminarista con la llegada de don Sergio:

No estábamos acostumbrados a ver a un obispo tan de cerca metido en la rutina del seminario. [...] Sin previo aviso entraba en la capilla en el momento de la meditación, a los salones de clase, a la hora del recreo para jugar con nosotros ajedrez o damas chinas. [...] Como parte de la magia la alimentación cambió: variada, fresca, abundante, pero también a la calidad de la alimentación se niveló la espiritualidad. Cada seminarista recibió en regalo el voluminoso libro del sacerdote dominico Tanquerey: “Ascética y mística”. [...] Interrumpía en las lecturas de la comida, para compartir las suyas, ya sea de revistas o selecciones sobre temas de promoción humana. Introdujo al seminario profesores laicos: el de gimnasia, el de biología, el de matemáticas y la hermana religiosa que capacitaba a los seminaristas para la enseñanza de la catequesis. [...] Al terminar el curso de filosofía, era obligatorio ir a prepararse al noviciado de los hermanos maristas en la ciudad de Querétaro para aprender pedagogía y absorber su espiritualidad en la permanencia de tres meses con ellos y venir a enseñar a los seminaristas latinos⁴⁷ durante un año de magisterio. [...] Al estar don Sergio los seminaristas no distinguíamos bien a bien si conversábamos con el antiguo padre espiritual del seminario de México, o con nuestro nuevo rector, cargo que el mismo desempeñaba en ese momento; o con el obispo cargado de responsabilidad porque sentía sobre su conciencia la tremenda obligación de formar sacerdotes impecables sabios y

⁴⁵ La Página Oficial de la Diócesis de Cuernavaca (www.diocesiscuernavaca.org) relata que Sergio Méndez Arceo estudia “sus primeras letras en Guarachita, hoy Villamar con maestros particulares. Estudió también en el colegio particular del renombrado profesor don José Atilano Zavala y durante dos años estudió en la capital tapatía”.

⁴⁶ Para los estudios del Seminario Mayor, en donde se cursa filosofía y teología, los seminaristas eran enviados, desde 1949, al Seminario de Montezuma en Nuevo México, que había sido financiado por el episcopado americano después de la Guerra Cristera y en donde se formaron en “una sólida escuela de profesores jesuitas, muchos de los que serían obispos en las siguientes décadas en México” (Blancarte, 2001, pág. 254).

⁴⁷ El Seminario Menor, hasta antes de las reformas emprendidas por el Concilio Vaticano II, consistía en cuatro años de formación en latín, de ahí la expresión “seminaristas latinos”.

humanamente perfectos. [...] En una primer etapa de su episcopado, don Sergio consideró “la obra de las obras, la santificación del clero, la formación de los seminaristas y la promoción de las vocaciones” (Circular 95) [...] Florecieron las vocaciones y el seminario creció: para 1957 había 73 alumnos en el menor y 44 en el mayor de Montezuma. [...] (López Bucio citado por Villanueva, 2012, págs. 56-57).

El relato permite identificar un estilo de formación que incorpora una serie de factores que reflejan este origen “heredero” del obispo Méndez Arceo: el juego de ajedrez y damas chinas, los cambios en la alimentación, la formación con laicos en áreas de estudio “seculares” y la pretensión, interpretada al menos por quién narra, de la formación de sacerdotes que fueran “impecables sabios y humanamente perfectos”.

Consideremos que, en esa época, el acceso al seminario se daba entre los 12 y los 15 años de edad y que éste opera como una institución total que moldea un tipo de socialización específica que forma esquemas de percepción, juicio y acción. En esta época se formó un clero “intelectualizado” que, aún en la posterior emergencia de la opción preferencial por los pobres, rompió con la religiosidad popular.

El tipo de formación que los aspirantes al sacerdocio reciben está fundada en un principio de orientación sobre lo que significa “ser sacerdote”, pues finalmente los especialistas religiosos son legitimados culturalmente, no impuestos, por lo que deben acreditar que merecen portar determinadas insignias del campo y es el seminario la institución que opera esta legitimación que finaliza con la ordenación sacerdotal como el rito operador de la misma.

En el mismo periodo, conforme se consolida la opción preferencial por los pobres y la teología de la liberación como un *nomos* en el campo, que “exigió un nuevo proyecto de seminario para forjar sacerdotes animadores de comunidades eclesiales de base con preferente opción por los pobres y empobrecidos” (López Bucio citado por Villanueva, 2012, pág. 57), se consolidó otro modelo de formación para los seminaristas que incluyó la desaparición del seminario menor pues se “pensaba que era mejor que el adolescente desarrollara su personalidad en medio de las realidades que todo joven podía experimentar durante esa etapa” (Villanueva, 2012, pág. 63) y la formación sacerdotal se hace en su totalidad fuera de Cuernavaca.

Don Sergio pensó por un lado en la experiencia de los seminaristas de vivir con familias en México [mientras realizaban sus estudios en el Seminario de la Arquidiócesis Primada de México] y saber lo que era estudiar y trasladarse hasta el lugar de estudios como cualquier joven universitario, sin embargo,

esta forma de llevar el seminario no duró mucho tiempo. Otro aspecto es que a Don Sergio le interesaba que los candidatos al sacerdocio tuvieran una experiencia laboral para que supieran lo que era ganarse el pan de cada día, por lo que se daba un tiempo (1 año o más) para que los seminaristas trabajaran y cada fin de semana se reunían para compartir sus experiencias (Villanueva, 2012, pág. 64).

Si bien la teología de la liberación efectivamente da cuenta de un movimiento social en el que hubo “inversiones pastorales y militantes reales sobre el terreno de la acción colectiva, por otra parte, ha sido la justificación para la recomposición alternativa de intereses religiosos e intelectuales que se reflejaron en la referencia a dicho movimiento” (Tahar Chaouch, 2007, pág. 75) y que implicaron luchas en el campo.

Esto es relevante al pensar las transformaciones de la formación sacerdotal –el seminario– puesto que no hay poder simbólico sin simbolismo del poder y los atributos simbólicos que se oficializan en ese contrato de delegación que supone la ordenación sacerdotal son exhibición pública de ese tipo específico de poder; así se legitima que el portador tiene justa causa de ser reconocido colectivamente, de que su impostura, su pretensión expresada por su apariencia, es legítima; así, haber pasado un año siendo obrero o tomar el camión desde una casa familiar para ir al seminario, distinguía a este futuro clero de Cuernavaca del que, por ejemplo, se formaba directamente en el seminario de la Arquidiócesis Primada de México, aunque asistieran a las mismas aulas.

Antes de decantarse plenamente hacia la teología de la liberación, vendrá la reforma litúrgica, que distinguió el obispado de Méndez Arceo. La inició cinco años después de haber llegado a la diócesis y se adelantó varios años a las recomendaciones del Concilio Vaticano II⁴⁸. La Catedral permaneció cerrada al culto público durante más de dos años, “mientras tanto la capilla abierta y el atrio sustituirían el espacio cultural” (Sánchez Campos, 2013, pág. 9), mientras se eliminaba el altar de espaldas al pueblo y se colocaba uno moderno, que evoca a la Santísima Trinidad. “Con gran sorpresa, no sólo para los fieles, sino también para los presbíteros se abrió al culto un templo austero, casi sin imágenes” (Sánchez Campos, 2013, pág. 9). El convento franciscano fue limpiado de “toda la decoración decimonónica y rescató unos históricos murales del siglo XVI” (Galí Boadella, 2002, p.179).

⁴⁸ El Concilio Vaticano II, que realizaría recomendaciones importantes sobre la liturgia, la celebración en lengua vernácula, entre otras, no sería inaugurado sino hasta 1962, cinco años después de iniciadas las obras en la Catedral de Cuernavaca, y sus conclusiones no llegarían sino ocho años después, en 1965.

La remodelación fue diseñada por el “arquitecto y monje benedictino Fray Gabriel Chávez de la Mora, quien el 30 de abril de 1957 presentó un proyecto [...] [y] las obras comenzaron el 15 de julio de 1957” (Fontana Calvo, 2010, págs. 25-26), prolongándose por más de 10 años, en los que a la par de la transformación física del recinto se iba transformando el campo religioso en Morelos, pues marcó la relación del obispo con el clero y los fieles, dado que

en sentido amplio, la liturgia no sólo son los ritos y normas por los cuales se ordena la adoración y servicio a Dios, sino también la actividad cultural y comunitaria por la cual la Iglesia se constituye como asamblea de fieles. En esa medida, la reforma de la liturgia entraña forzosamente la reforma de la organización institucional de la Iglesia y una reinterpretación de su misión en el mundo (Espino Armendáriz, 2015, pág. 12).

Sacerdotes y laicos que recuerdan el periodo coinciden en señalar que fue una crisis de la piedad popular, los fieles lo interpretaron “como si el protestantismo se estuviera introduciendo en la misma catedral católica” (Sánchez Campos, 2013, pág. 9) y había sacerdotes que abiertamente se opusieron a las remodelaciones; hay quien relata que se repartían volantes los domingos, sobre la calle Hidalgo, una de las entradas al atrio, en la que se acusaba al obispo de “protestante”, de “no creer en la Virgen” pues la había retirado del altar principal⁴⁹ o de que esa misa, en la que se había empezado a hacer traducción de las lecturas que se proclamaban en latín, “no valía”. Los altares de diversos santos fueron retirados de los muros adyacentes. Doña Mago, en entrevista, recuerda que “se decía que estaban quemando a los santos y pues la gente no quería eso, nosotros creíamos en los santos y este obispo estaba destruyendo todo”; pero a pesar de ello, las obras continuaron y aunque los relatos dicen que el obispo fue “convenciendo a todos” y que cada domingo se dedicaba a explicar los cambios que se estaban efectuando, más bien parece ser que las fuerzas en el campo se van acomodando y las voces disidentes tienen cada vez menos fuerza, no por convencimiento sino por la transformación de las posiciones que tienen en el control del campo.

Esto se puede apreciar al observar los comunitarismos católicos en la diócesis. Sabemos que en el obispado de don Francisco González Arias (1931-1946), “florecen la Acción Católica en sus cuatro ramas y se promueven los grupos de Adoración Nocturna” (López Bucio y Torres Coqui, 1991), pero cualquier referencia a estos grupos desaparece en las gacetas diocesanas y los relatos del obispado de don Sergio Méndez Arceo.

⁴⁹ La Catedral de Cuernavaca está consagrada a la Asunción de María y antes de las remodelaciones su figura ocupaba el centro del altar principal, posteriormente fue colocada en un altar al costado izquierdo, a la altura de donde termina (o inicia) el presbiterio. El lugar buscaba expresar lo que Don Sergio señalaba en su Exhortación Pastoral sobre la Virgen María: “mostremos al Pueblo fiel que Cristo es una persona divina y que María es una persona creada; [...] que Él es Redentor y María es redimida...” (Suárez L., 1970, p. 22), por lo que fue ampliamente criticado como “protestante” (Sánchez Campos, 2013, p. 12).

Los grupos no desaparecen ni son proscritos, los laicos siguen en sus organizaciones parroquiales o resguardados en el comunitarismo al que pertenecen, no necesariamente vinculados a una parroquia en particular pues una de las características de esos grupos es la desterritorialización; pero su posición en el campo se transforma y esto se aprecia en su visibilidad. No se trata de una cuestión nominativa, sino que es producto de prácticas que la generan, por ejemplo, les son o no asignados sacerdotes como asesores y acompañantes, lo que legitima a los grupos; para los propios sacerdotes es más o menos legítimo, tiene más o menos prestigio, apoyar a uno u otro grupo según el estado del campo. Los laicos de los grupos que tienen más capital acumulado forman parte de los consejos parroquiales o los equipos pastorales, son invitados a eventos diocesanos, etc.

Se trata de prácticas que expresan las luchas por el capital religioso, que entendido como un tipo específico de capital social, no deben ser entendidas como adquisiciones o pérdidas con respecto a la apropiación de capital objetivado o en términos de propietarios o no propietarios del capital, sino más bien como un juego de “expertos” como productores simbólicos. Resulta sugerente la propuesta de Leif Seibert (2013, pág. 106) para pensarlos en términos de *performers* –ejecutantes- y audiencias, es decir, determinados grupos tienen mayores audiencias y condiciones que les facilitan o complican tenerla; y los grupos que pueden acumular más fácilmente este capital religioso son aquellos cuyos ejecutantes están más alineados con la *doxa* del campo.

La fuerza en el tiempo de Don Sergio la tiene lo que se conoció como el “movimiento bíblico” que buscaba hacer accesible a los creyentes en general la lectura de la Biblia, por lo que a partir de 1959 inicia la distribución de Biblias y Nuevos Testamentos traducidos por otras iglesias. El obispo obtuvo la venia papal de que se distribuyeran estas traducciones pues en la época no existían traducciones “católicas” y en la década de los 60’s se distribuyeron en la diócesis, a precios módicos o regaladas, 10 mil biblias y 30 mil Nuevos Testamentos (Sánchez Campos, 2013, pág. 91).

El otro, y fundamental acento, está en las Comunidades Eclesiales de Base, que surgen como espacios de reflexión bíblica ligados a lo anterior, a partir de “movimientos que proclaman que se puede ser revolucionario y ser cristiano a la vez [...] [y] que reunirán a laicos y religiosos en reflexiones [...] sobre la realidad social a la luz de la Biblia. Surge el método teológico-pastoral del “ver-juzgar-actuar”, y se acuña la idea de la “opción por los pobres” (Suárez H. J., 2010, pág. 7).

Inician en la diócesis de Cuernavaca alrededor de 1967, con “los trabajos de los padres Rolland y Genoel [...] [y] en sus inicios también participan los padres Rogelio Orozco y José Marins; este último trajo la experiencia de las comunidades brasileñas a México” (Escontrilla-Valdez, 2009, pág. 156).

La estrategia social impulsada por el obispo para potenciar las acciones y planteamientos de los actores sociales fue la promoción de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Con apoyo en ellas, logró permear a grandes sectores de la sociedad morelense y consiguió establecer mecanismos de solidaridad entre ellos. Dichos mecanismos permitieron a los grupos en dificultades encontrar eco a sus reclamos y les sirvieron para conseguir apoyo a sus acciones (Sarmiento Silva, 1997, pág. 54).

Las CEBs adquieren protagonismo en el campo religioso de Morelos, pero también fuera de él; en ellas participaban actores religiosos, laicos y activistas en su mayoría católicos, en donde se establecen relaciones horizontales con cierta “tonalidad característica: la forma asamblearia, la circulación de la palabra, la valoración de la democracia interna, etc.” (Suárez Rojas y Rodríguez López, 1998, pág. 109).

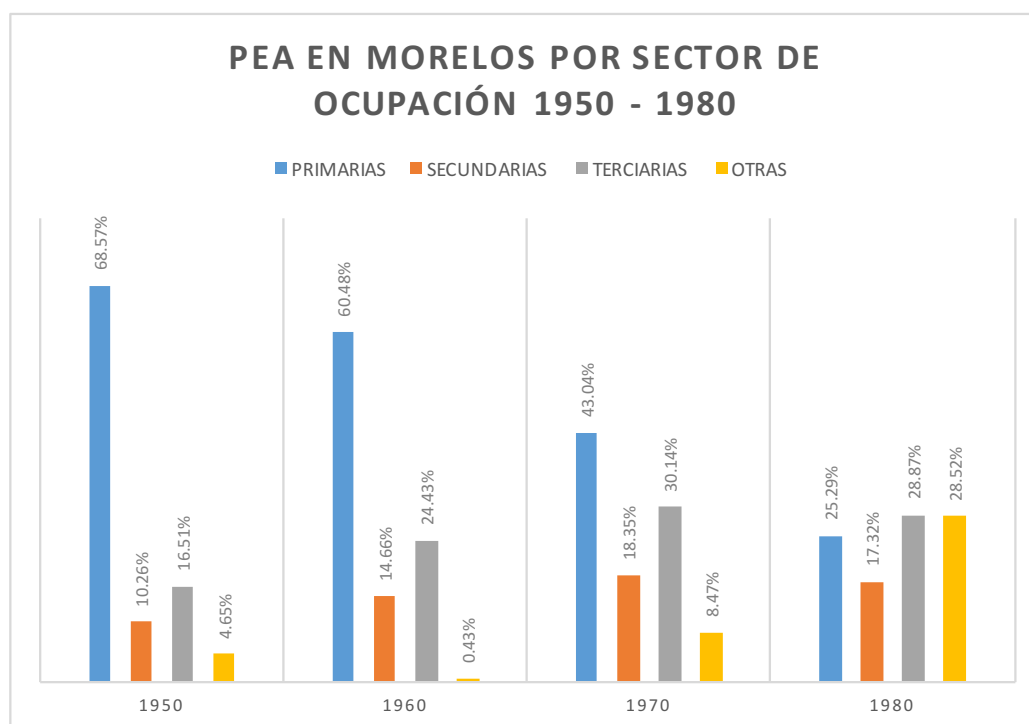
“No obstante, sus redes rebasaron las fronteras del mundo católico, incluyendo protestantes e incluso actores distantes con preocupaciones propiamente más amplias” (Tahar Chaouch, 2007, pág. 76), lo que no ocurre como un proceso exclusivo en Morelos, ni del campo religioso, sino que responde a condiciones del espacio social más amplio.

En la época entre la I Conferencia (Brasil, 1955) y la II Conferencia (Medellín, 1968) General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), tiene lugar el Concilio Vaticano II (1962-1965), que representó una revolución simbólica en la Iglesia católica. En México “las reflexiones teológicas sobre el desarrollo le dan un sentido latinoamericanista que sale de los estrechos límites nacionales, aunque también se refuerza el sentido de lo local” (Martínez Assad, 2001, pág. 264), en medio de las transformaciones mundiales posteriores a la segunda guerra mundial que reconfiguran el escenario internacional.

La emergencia de los Estados Unidos como potencia mundial y su largo conflicto con la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) marcaron un nuevo orden mundial. La Guerra Fría no fue sólo un enfrentamiento de modelos económicos, sino sociales, que trajeron aparejadas nuevas estrategias simbólicas a través de la propaganda que con el triunfo de la Revolución Cubana (1959) llegó a América Latina como una posibilidad histórica cercana.

El *Granma* y los días en la Sierra Maestra se prepararon en México, desde donde zarparon los futuros líderes revolucionarios, el gobierno mexicano fue silencioso cómplice de las actividades, sin mostrar abierta simpatía pues el peso del vecino país del norte no se puede ignorar. El peculiar balance logrado entre la vecindad y la reconocida escuela de relaciones internacionales mexicana, expresada en la *Doctrina Estrada*⁵⁰, ponen también de manifiesto las ambivalencias de nuestro país entre un discurso de permanente revolución, del Partido de la Revolución Mexicana y las distancias que había que fijar con esa revolución que ponía al comunismo demasiado cerca.

Son también años de profundas transformaciones demográficas y económicas. En Morelos, se trata del paso de una sociedad ocupada en labores rurales, a una concentrada en el sector terciario, preponderantemente urbano, como podemos apreciar en la gráfica 4.1



Gráfica 4.1 Población Económicamente Activa (PEA) en Morelos por sector de ocupación de 1950 a 1980⁵¹ (Elaboración propia⁵²)

⁵⁰ Es la idea central de la Política Exterior de México, promulgada el 27 de septiembre de 1930, fundada en los principios de libre autodeterminación de los pueblos y el principio de no intervención. Se manifestaba en contra de que los países decidan si un gobierno extranjero es legítimo o ilegítimo, especialmente si este proviene de movimientos revolucionarios; lo que contradecía las costumbres de la época.

⁵¹ Los datos del Censo de 1980 deben interpretarse con precaución pues las “actividades no suficientemente especificadas” que aparecen como “Otras” se debe más bien a una deficiencia en las categorías de clasificación.

⁵² A partir de los datos publicados en el Sistema Nacional de Información Estadística y Geográfica (SNIEG) en www.snieg.mx y de los Tabulados de los Censos Generales de Población 1950, 1960 y 1970 y el Censos Generales de Población y Vivienda 1980 publicados en <http://www.beta.inegi.org.mx/datos/proyectos.html>

Los datos son similares en el país y en toda América Latina, la sociedad se está transformando y “hay un desencuentro estructural y cultural de la Iglesia con la sociedad” (Suárez, H.J., 2001, pág. 15). Para la iglesia se hace imperativo reforzar su presencia en una sociedad que está dejando atrás el modelo rural, su presencia con las clases medias y los obreros se hace imperativo para la subsistencia (Houtart, 1961).

El acento latinoamericano de la iglesia católica en atender los problemas socioeconómicos de la región, que puede apreciarse en las Conferencias del Episcopado Latinoamericano (CELAM) de Medellín (1968) y Puebla (1979), forma parte de un impulso eclesial para su propia subsistencia. Si bien abundan los textos apologéticos sobre este cristianismo liberador, también ha sido ampliamente estudiado que la teología de la liberación nace en América Latina ligada a procesos políticos y sociales más amplios (Houtart, 1961 y Löwy, 1999), que en cierta medida legitima a algunos actores religiosos en un contexto de transformaciones sociales y creciente secularización (Muro González, 1991) y algunos que cuestionan la “unidad de acción, orientada hacia el horizonte unívoco del cambio social” (Tahar Chaouch, 2007, pág. 75)⁵³. Siguiendo esta línea, podemos afirmar que la teología de la liberación busca validar la pertinencia de la iglesia Católica en América Latina, la *illusio*, el “sentido” de que tiene sentido jugar el juego, ser católico.

Por ello,

las condiciones de pobreza del estado de Morelos y su tradición de lucha social fueron determinantes para que Méndez Arceo se diera a la tarea de construir la Iglesia de los pobres desde las CEBS. No era para menos, pues en el discurso local y en la memoria colectiva aún estaban vigentes los recuerdos de la gesta zapatista, las luchas campesinas contra las oligarquías, y el movimiento guerrillero de Rubén Jaramillo⁵⁴; sobre todo, aún seguían sin saldar las deudas sociales que la Revolución Mexicana contrajo con los oprimidos. Estas circunstancias motivaron al obispo Méndez Arceo a apoyar las luchas obreras, magisteriales y estudiantiles (García Ruíz, 2015, pág. 76).

⁵³ Al respecto, Malik Tahar Chaouch realiza una sugerente tesis de doctorado en el Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (IHEAL), que analiza la teología de la liberación a partir de un modelo conceptual bourdiano en la intersección de los campos intelectual y religioso: *La théologie de la libération en Amérique latine : champ et paradigme d'une expression historique* (2005).

⁵⁴ Líder del Partido Agrario Obrero Morelense (PAOM) y de los líderes de la huelga del ingenio azucarero de Zacatepec, “continuó con la lucha zapatista y la enriqueció” (Sarmiento Silva, 1997, pág.17) durante más de dos décadas con una diversidad de formas para la lucha campesina, incluyendo “la defensa de ejidatarios y pequeños productores, movilizaciones electorales, lucha guerrillera y tomas de tierra” (Padilla, 2007, párr.2).

Estas inversiones en las luchas sociales, que son cada vez mayores, son posibles por la acumulación del capital social que el obispo ha adquirido, lo que le da la capacidad de dictar el *nomos* del campo como una ley tácita de la percepción y la práctica “apropiada” o “verdadera”, lo que conlleva acumulación de capital religioso tanto del clero como de los comunitarismos católicos alineados a esta *doxa*, que en determinadas circunstancias es transferible a otros campos.

Pero esta transferibilidad del capital social acumulado no sólo se da en las inversiones que realizan el obispo y algunos miembros del clero diocesano en las luchas sociales; sino en las relaciones que establece con el campo político nacional.

Rompiendo las costumbres de la época, mucho antes de que en 1988 se diera el llamado “incesto visual” con la presencia de obispos mexicanos en la toma de posesión de Carlos Salinas de Gortari (González F. , 2007, pág. 375), Méndez Arceo está presente

el 13 de junio de 1967 en el acto con que la Cámara de Diputados celebra una jornada cívica sobre la Constitución, con un mensaje del Presidente Díaz Ordaz, reafirmando sus valores liberales. Méndez Arceo [ataviado con alzacuellos clerical] se sienta entre personalidades intelectuales y políticas. [...] Para colmo, el obispo estuvo sentado junto al pintor comunista David Alfaro Siqueiros, a cuyos galardones estéticos se sumaba por aquellos días la obtención del Premio Lenin de la Paz (Suárez L., 1970, pág. 61).

Sobre las inversiones –de su capital religioso– en las luchas sociales, no es que fueran organizadores de huelgas, pero el apoyo al movimiento sindical fue abierto y claro, las homilias dominicales en la Catedral de Cuernavaca así lo expresaban; en los testimonios gráficos de las marchas de la época, muchos de ellos encontrados en el “Correo del Sur”, semanario que “consignó en sus páginas el acontecer político, social y eclesial en el estado de Morelos [...] entre mayo de 1961 y mayo de 1991” (Puertas, 2011), se pueden ver mantas de las Comunidades Eclesiales de Base que expresan su apoyo al movimiento sindical y muchos sindicalistas, como el líder de Textiles Morelos, Gabriel Muñoz, eran miembros de las mismas.

Es en el conflicto obrero-patronal de Textiles Morelos donde surgen los llamados *Obreros de Cristo*, “un grupo religioso de obreros textiles, que paulatinamente se van a radicalizar en uno u otro sentido político. En la medida en que sus compañeros se acercan al marxismo, algunos de ellos también lo van a hacer con el filtro de las comunidades eclesiales de base” (Mier Merelo, 2003, pág. 129).

Morelos es considerado cuna del sindicalismo independiente, con procesos que no son impulsados ni por el obispo o los curas como algunas publicaciones de la época, o incluso algunos reportes gubernamentales, afirmaban. Armando Mier Merelo cita una entrevista realizada en 1992 con Eduardo Galán, uno de los jefes de inteligencia política durante los sexenios de Emilio Rivapalacio (1964-1970) y Felipe Rivera Crespo (1970-1976), en la que afirma que “el obispo, los extranjeros del CIDOC⁵⁵ y los guerrilleros eran los responsables de la agitación obrera” (Mier Merelo, 2003, pág. 136); pero esta percepción da cuenta de la posición de poder, nuevamente en términos de un capital social específico que opera como capital simbólico, y que es transferible a otros campos en estas circunstancias.

El conflicto llegó a tales proporciones que

Fidel Velázquez le declaró la guerra a Sergio Méndez Arceo, [...] quien a fines de 1971 había pedido luchar por un sindicalismo auténtico, y solidaridad con los conflictos obreros que en ese momento tenían lugar en Morelos y que abarcaban a Dina-Renault, Nissan, IACSA, Artemex, Textiles Morelos, Rivetex y Mosaicos Bizantinos. Velázquez ordenó que el IX Congreso de la CTM se hiciera en Cuernavaca el domingo 9 de octubre de 1972, y que sus huestes fuesen en plan de lucha. Temeroso de una provocación seria, Méndez Arceo suspendió los servicios religiosos en toda la ciudad, incluyendo su célebre homilía en la catedral. Fidel, por su parte, dijo que la reunión multitudinaria de cetemistas en Cuernavaca se hacía para protestar en contra de las actividades del clero político, encabezada por Méndez Arceo, que pretendía desquiciar al movimiento obrero y a las instituciones del país para alterar el orden establecido y la paz pública (Agustín, 2013, pág.86).

Ramón, quien formaba parte del movimiento sindical en Nissan nos cuenta en entrevista: “Muchos de quienes andábamos en el movimiento obrero también estábamos en las Comunidades [Eclesiales de Base], ahí nos enseñaron a luchar para merecer una vida mejor,

⁵⁵ El Centro de Documentación e Información (CIDOC) fue la continuación del Centro Intercultural de Formación (CIF) fundado por Iván Illich, un sacerdote austriaco incardinado en la diócesis de Nueva York que llegó a Cuernavaca para fundar este Centro con el objetivo de “capacitar a los misioneros y laicos norteamericanos para hablar español y portugués y respetar las culturas de los países latinoamericanos a los que estaban destinados, [...] propiciando un diálogo intercultural” (Robert, 2007, pág. 145) en el marco del programa “Voluntarios del Papa para América Latina” (PAVLA), que fue “fundada en 1960 por la Comisión Pontificia para América Latina [y que] en la década del 60 envió casi mil jóvenes norteamericanos y nortemericanas a América Latina para trabajar en parroquias, escuelas y postas médicas” (Klaiber, 1996, págs. 387-388); y de la “Alianza para el Progreso” (1961), visión modernizadora del gobierno de Kennedy para América Latina, concebida para frenar el avance del comunismo después del triunfo de la Revolución Cubana en 1959 y del llamado de la Comisión Pontificia para que las congregaciones religiosas enviaran al 10 % de su clero a misiones en América Latina en los siguientes 10 años (Bruno-Jofré e Igelmo Zaldívar, 2014).

a pedir lo justo”, y es que las CEBs eran un importante espacio

en el que confluían los diversos sectores sociales de la entidad, en especial, los colonos, los campesinos, los obreros, los indígenas y ciertos sectores medios. Esta composición social dotó a las CEB de una gran versatilidad que les permitía aparecer en distintos escenarios apoyando ya fuera a los obreros, a los colonos, a los campesinos, etcétera (Sarmiento Silva, 1997, pág. 54).

Esto no implica que las luchas en el campo desaparecieran, pero nos permite ver cómo la propia *doxa* está en disputa, en términos de aquellas creencias y prácticas que se constituyen más cerca o más lejos del carisma, en los términos de la sociología weberiana (Riesebrodt, 1999).

El *Comité pro Reivindicación de la Iglesia Católica en Cuernavaca*, mediante inserción pagada en el diario *Excélsior* el 4 de octubre de 1967, publica una carta dirigida al Santo Padre en la que se expresan sobre “la penosa revolución religiosa que se ha realizado en la pequeña diócesis de Cuernavaca, sede de uno de los puntos neurálgicos del neo-modernismo”

y unificando la diversidad de experiencias que representaban el caso del psicoanálisis en el monasterio⁵⁶, las iniciativas de Iván Llichí [*sic*] y los proyectos pastorales de don Sergio, afirman: ‘El escándalo del exconvento benedictino de Santa María de la Resurrección con las vergonzosas lacras que en él se ocultaban y disfrazaban bajo el velo del psicoanálisis freudiano; las inauditas pretensiones del enigmático monseñor Iván Llichí, que heréticamente pretende mudar la constitución misma de la Iglesia de Cristo y las peligrosísimas excentricidades que fuera y dentro de nuestro país ha propagado el patrocinador de los anteriores adversarios de nuestra fe católica, el mundialmente conocido obispo Sergio Méndez Arceo’ (García J., 1984, p. 409).

Un año después, en el mismo periódico, se publica otro desplegado pagado dirigido al Papa. Hay que observar que el pago de desplegados en un periódico de circulación nacional nos habla de una posición económica privilegiada, en este caso de “un grupo de católicos cuernavacenses” que afirma que:

⁵⁶ El monje belga Gregorio Lemercier, prior del monasterio benedictino, introduce en 1961 la práctica del psicoanálisis, que duraría hasta 1964 (González F., 2011). El monasterio fue cerrado y la práctica del psicoanálisis prohibida por decisión de las autoridades romanas, “lo que condujo al padre Lemercier y a la mayoría de monjes a pedir la dispensa de los votos religiosos y sacerdotales y la consecuente reducción al estado laical para proseguir la experiencia como comunidad laical secular bajo el nombre de Comunidad de Emaús” (García J., 1984, pág. 411).

sufren intensamente esta espiritual tortura,[...] [de las] excentricidades de una liturgia de circunstancias que se ha convertido en una de las variedades más atractivas del programa de Cuernavaca [...] La espectacular y teatral liturgia que hemos visto en la catedral de Cuernavaca, el nuevo “evangelio” que su Obispo nos predica, la comunidad siconalizada [*sic*] y degenerada, el hotel turístico que regentea monseñor ILLICH⁵⁷ y en donde se han visto cosas extrañas, no son, no pueden ser la obra de Dios. Allí no está la verdad, allí no reina el bien, allí no mora Cristo. [...] No es posible seguir haciendo experimentos que tan seriamente comprometen la religión de un pueblo sencillo, sincero y abnegado, filialmente respetuoso y obediente en materia religiosa a la Cátedra de Pedro (reproducido textualmente en Méndez Arceo y López Bucio, 1968, págs. 4/347 – 4/348).

Lo que el desplegado afirma sobre las excentricidades de la liturgia no fue un tema menor. Aunado a los cambios litúrgicos del Concilio Vaticano II y el debate por los santos que hemos mencionado anteriormente, se convirtió en un conflicto que provocó el cisma de los “católicos tradicionalistas” en algunas localidades rurales de la diócesis como Atlatlahucan, Jumiltepec y, en menor medida, Cocoyoc; ubicando el origen del conflicto en el tema de “sacar a los santos, como hicieron en Cuernavaca” (Salgado Viveros, 2000).

La formación de un clero intelectualizado va a marcar la distancia con las tradiciones de la religiosidad popular muy presentes en el estado. Se ve como una *purificación* de la religiosidad popular, que se da “en los santuarios y en las fiestas litúrgicas y patronales” (Diócesis de Cuernavaca, 1991a, p. 20). El sacerdote diocesano Ángel Sánchez, quién fue formado en este modelo de seminario y ocupó la posición de vicario general⁵⁸ en la diócesis con Méndez Arceo, afirma que “el principal obstáculo con que nos enfrentamos los sacerdotes que abrazamos la opción por los pobres fue no haber profundizado en el arraigamiento de esa religiosidad. Fuimos más de corte intelectual que de religiosidad popular y don Sergio lo reconoció así” (Sánchez Campos, 2007, pág. 182).

⁵⁷ Se refiere al CIF y el CIDOC, fundados por Iván Illich, en donde se forman los primeros maestros de español como segunda lengua y a donde asistieron cerca de “16,000 alumnos y pensadores asistentes a seminarios y conferencias, desde varias partes del mundo” (Gutiérrez Quintanilla, 2014, párr.7), pues se ofrecían cursos que eran reconocidos como curriculares por “las mejores universidades norteamericanas” (García J., 1984, pág. 414), así como conferencias, coloquios y seminarios diversos. Aunque la Congregación para la Doctrina de la Fe prohibió en enero de 1969 que religiosas y sacerdotes asistieran al CIDOC, éste “siguió sus actividades de investigación, de documentación y de lenguas en una línea secular como cualquier otra institución académica [...] [y] finalmente en 1976, [...] desapareció como tal” (García J., 1984, pág. 422), convirtiéndose en el semillero de las escuelas de español que serán sello distintivo de la economía y la cultura de la ciudad y sus alrededores hasta entrado el siglo XXI con la crisis de seguridad.

⁵⁸ En la jerarquía católica, después del obispo, la siguiente posición en una diócesis es la del vicario general.

Este “corte intelectual” está intersectado con el progresismo social que “sitúa la razón de ser de la teología de la liberación en la finalidad colectiva del cambio social. El término “teología” (casi invisible) indica la predominancia de los intereses particulares –religiosos e intelectuales- que se proyectaron en este horizonte” (Tahar Chaouch, 2007, pág. 75). Así, por ejemplo, frente a quienes criticaron que la reforma litúrgica de la Catedral representó un atentado al patrimonio cultural,

Méndez Arceo terminó por asociar a los partidarios de la conservación patrimonial con el conservadurismo político, una opinión compartida por algunos académicos que reprobarán a los “*teóricos de una estética retrógrada*”. Para Méndez Arceo, una década después del “*reacondicionamiento*”, la Catedral de Cuernavaca era símbolo de la Iglesia moderna y de compromiso social (Espino Armendáriz, 2015, pág. 16).

La presencia de la religiosidad popular mermó considerablemente donde las CEBs tenían posiciones de dominación en el campo, es clara la diferencia en las zonas urbanas, especialmente en el corredor entre Cuernavaca y Cuautla; así como en otros municipios como Yecapixtla y Tepoztlán; y hacia el oriente del estado, los municipios de Jojutla, Zacatepec, Puente de Ixtla y Miacatlán, en donde florecieron las Comunidades Eclesiales de Base (Monroy Caracas, 1991). Se trata de una expresión de las luchas del campo que, desde la posición de poder, deslegitiman a la religiosidad popular. José, miembro de las CEBs desde 1968, nos dice en entrevista: “dejamos las tradiciones y la religiosidad popular porque nos formamos, aprendimos que eso no estaba bien”.

En las zonas rurales, donde la presencia de las CEBs no era marcada, la religiosidad popular y los sistemas de cargos tradicionales son hasta la fecha expresión de conflicto permanente, que expresa otras disputas del campo. Destaca el caso de Tepalcingo, en donde se celebra la feria del Señor de Tepalcingo el tercer viernes de cuaresma. La feria, que data del siglo XVI, es la más importante de la región y ha sido escenario de conflictos entre la otrora Cofradía de Jesús Nazareno, posteriormente convertida en “un Comité”, los sacerdotes asignados a la parroquia, la diócesis de Cuernavaca y entre los distintos tipos de cofradías y mayordomías. El caso de Tepalcingo no es único en el estado, pero permite ilustrar que la influencia de esta opción preferencial por los pobres y las CEBs no llegó a toda la diócesis y cómo en los espacios donde no llegó, la religiosidad popular representa un espacio de disputa por la gestión de los bienes simbólicos con agentes paraeclesiales de gestión de lo sagrado (Suárez H.J., 2008b) que continúa hasta la fecha⁵⁹.

⁵⁹ El conflicto en Tepalcingo entre la diócesis y los mayordomos locales alcanzó un punto álgido en el 2017, cuando incluso el gobierno estatal intervino. Retomaremos este caso en el siguiente capítulo.

En Tepalcingo

se reconoce la presencia predominante durante varias décadas de sacerdotes diocesanos no involucrados en este movimiento [las CEBs], tanto en esta parroquia como en las de los alrededores. Es decir, el territorio religioso suroriental de la diócesis de Cuernavaca fue administrado por personal religioso no ligado a dicho movimiento católico [...]. En Tepalcingo, si bien la población de fieles católicos se encuentra organizada en grupos de laicos alrededor de los barrios y las capillas, el sistema de organización eclesial predominante es el de las cofradías y las hermandades, conservando el sistema de cargos con poca rotación, apelando a la tradición de usos y costumbres, donde las CEB no permearon de manera sustantiva (Rivera Sánchez, Odgers Ortiz, y Hernández Hernández, 2017, págs. 146-147).

La organización pastoral es otra clave que nos permite ver el estado del campo. Sergio Méndez Arceo recibió treinta y siete parroquias (Ashwell, 2012, pág. 4) al inicio de su obispado y treinta años después existían cincuenta y dos parroquias; cuya atención estaba a cargo de equipos pastorales, que incluían entre tres y cinco sacerdotes organizados de manera horizontal⁶⁰, así como a laicos y religiosas (Ángel Sánchez, vicario general en la época de Don Sergio, comunicación personal, 1 de marzo del 2015).

No todo el clero comparte esta *doxa*, lo que nos permite ver como lo que en cierto momento del campo religioso puede ser considerado heterodoxo, será en otros momentos alineados a un *nomos* distinto, *dóxico*. Es el caso del sacerdote Humberto Limón, formado en el tiempo de don Sergio, de quién recibió la ordenación sacerdotal y que fungió después como miembro de la curia diocesana, en los cargos de Ecónomo Diocesano y Secretario Canciller, durante el obispado de Luis Reynoso Cervantes. El padre Limón dice:

Mucho me ayudaron las Comunidades Eclesiales de Base, cuando eran comunidades eclesiales de reflexión bíblica. Yo fui muy entregado a ese movimiento. Me gustaban mucho [...] Estuve con ellas todo el tiempo, hasta que mi conciencia me señaló que la línea que estaban tomando no iba con mi forma de ver se debe llevar la Religión [*sic*], y entonces, sin oponerme a don Sergio, sin oponerme a su ideología, etc., ciertamente fui dejando de ser un hombre activo y me fui retirando poco a poco. [...] más que reflexivos de la palabra de Dios llevada a la práctica, en mi concepto –y respeto lo que los

⁶⁰ A diferencia del modelo típico de un párroco y vicario(s) asignados a su cargo, que establece relaciones verticales entre el clero asignado a una parroquia.

demás hermanos míos sacerdotes piensen- empezó a meterse mucho la cuestión política más partidista, no una política sana, y entonces es ahí donde yo no estuve de acuerdo (Moreno Castilla, 1991, pág. 17).

Al igual que con los comunitarismos católicos, en el clero hay agentes silenciados, enviados a las periferias o a parroquias de bajo perfil y llegan o resaltan sacerdotes externos a la diócesis, que en este tiempo son de altísimo perfil, como en esta época son los casos de Iván Illich y Gregorio Lemercier, sobre los que hemos referenciado en las notas al pie. Aunque algunos autores afirmen que

quienes han asociado el proceso Lemercier con el proceso Illich [en realidad] ligan dos situaciones cuya semejanza solo está en la promoción de cambios dentro de ciertas actitudes nuevas de los sacerdotes, y por el nacimiento o fomento de ellas en el área de una misma diócesis y sus directas repercusiones sobre un mismo obispado (Suarez L., 1970, pág. 132);

creemos que es justamente eso lo que permite ligarlos, para hablar de procesos que son posibles en la diócesis de Cuernavaca por las condiciones del campo religioso local.

En 1978 llega Juan Pablo II al papado, distinguiéndose por encabezar los procesos institucionales de la Iglesia católica contra “el peligro del comunismo”, muy particularmente en su natal Polonia, pero también en Latinoamérica, separándose de quienes asumían la teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres, que fueron identificados como “marxistas”.

En marzo de ese mismo año la Conferencia del Episcopado Mexicano emitió una declaración en la que manifestaba “su preocupación por los más recientes pronunciamientos del Sr. Obispo de Cuernavaca –*Excelsior*, 20 de febrero; *Proceso*, 13 de febrero de 1978– donde abiertamente afirma la necesidad de acudir al pensamiento marxista para la realización del Reino de Dios en nuestros días” (Pérez Arce Ibarra, 2014, pág. 54).

El 28 de octubre de 1982 el obispo Méndez Arceo cumple 75 años y, como marca el Código de Derecho Canónico, presenta su renuncia como obispo de la diócesis de Cuernavaca, después de encabezarla durante 30 años. Fue su única diócesis como obispo, lo cual no sólo es anecdótico sino que permite situar una diferencia sustancial con sus sucesores, pues hasta el momento de escribir estas líneas, todos los obispos subsecuentes fueron obispos en otra diócesis antes de ser enviados a Cuernavaca y varios de ellos fueron trasladados a ser arzobispos a otra diócesis posterior a su paso por Cuernavaca, lo que implica una forma distinta de comprometerse, en el sentido del juego que ahí se realiza, en el campo; así como una acumulación de capitales, tanto del obispo como de los agentes involucrados distinta.

Es difícil desmarcarse de la figura de don Sergio Méndez Arceo al revisar este momento histórico de Morelos, los relatos, además de hagiográficos, colocan alrededor de la figura del obispo todo lo acontecido; sin embargo, esto nos permite observar el capital acumulado de ésta posición, puesto que todo el resto del campo se vislumbra en relación a él;

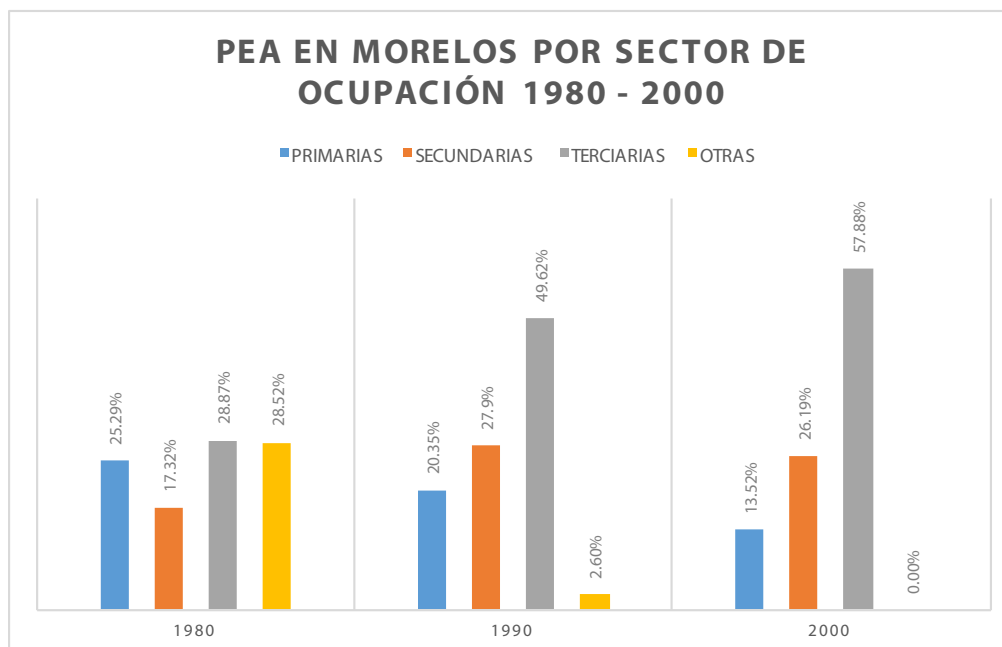
cuando describimos a un actor como poderoso en términos de posición en el campo, simplemente estamos afirmando que posee la mayor cantidad de capital legitimado relevante para el campo, o, en otras palabras, quien sea el agente más poderoso en el campo tiene la mayor parte cuando se trata de la definición concreta del *nomos* del campo (Seibert, 2013, pág. 108).

4.2 Lo emocional – promocional y la búsqueda de la regulación

México y Morelos habían cambiado en los treinta años del episcopado de Sergio Méndez Arceo. En los ochentas la guerra fría no parecía tener un fin próximo y la economía nacional entró en crisis, la “década perdida” hizo estragos en el empobrecimiento de los sectores populares y la diversificación religiosa y el florecimiento de las iglesias pentecostales supuso un reto para el campo religioso católico, en 1980 el 90.5 % de la población morelense era católica, casi 7 puntos porcentuales por debajo que en 1950.

Las actividades del sector terciario se convirtieron en la principal fuente de ocupación en la entidad, como se aprecia en la gráfica 4.2; y es probable que lo hicieran antes pero que los criterios de clasificación censales no pudieran dar cuenta de ello, de ahí que el 28.52% de la PEA en 1980 fuera clasificada como “actividades no suficientemente especificadas”.

Poco antes de que llegue el nuevo obispo inicia el gobierno de Lauro Ortega Martínez (PRI - 1982-1988) que planteó como objetivo principal la “pacificación” del estado en relación a los conflictos obreros distintivos de la década anterior (Sarmiento Silva, 1997); con lo que vale recordar que las condiciones de otros campos tienen efecto sobre el tipo de catolicismo más apropiado para fortalecerse en determinado entorno. Es decir, un catolicismo orientado por la “opción preferencial por lo pobres” que apoyara las luchas obreras no era lo mejor para las intenciones de Lauro Ortega, mientras que otros tipos de catolicismo favorecían estos propósitos. Cuidado con pensar que esto quiere decir que existió una participación directa del campo político o del gobernador en el cambio religioso, no tenemos elementos para afirmar tal cosa. Lo que nos interesa es mostrar que los estados de otros campos tienen efectos sobre el campo católico, sin que esto implique la intervención orquestada y directa.



Gráfica 4.2 Población Económicamente Activa (PEA) en Morelos por sector de ocupación de 1980 al 2000 (Elaboración propia⁶¹)

En 1983 llegó el nuevo obispo de Cuernavaca, Don Juan Jesús Posadas Ocampo, procedente de Tijuana donde había sido obispo durante 13 años (1970-1983) y de quién se afirmaba tenía vínculos con la familia Arellano, del cártel de Tijuana, que habrían financiado “la construcción del lujoso Seminario Interdiocesano de Tijuana” (Pérez-Rayón Elizundia, 2006, pág. 147) durante su episcopado⁶².

Las dinámicas globales del catolicismo, enmarcadas en las dinámicas globales de la geopolítica mundial de la época, delinearon estos tiempos como un proceso de aniquilamiento físico y acoso ideológico, con el ataque orquestado desde el Vaticano (Suárez Rojas y Rodríguez López, 1998, pág. 106) contra todo aquello asociado a la teología de la liberación.

Por supuesto que existen elementos para afirmar que la encomienda de Juan Jesús Posadas Ocampo era “desmantelar la obra de uno de los obispos que encabezó el movimiento

⁶¹ A partir de los datos publicados en el Sistema Nacional de Información Estadística y Geográfica (SNIEG) en www.snieg.mx y de los Tabulados de los Censos Generales de Población y Vivienda 1980, 1990 y 2000 publicados en <http://www.beta.inegi.org.mx/datos/proyectos.html>

⁶² Posadas Ocampo murió asesinado el 24 de mayo de 1993 en el aeropuerto de Guadalajara, en donde era arzobispo desde 1987 y los rumores o acusaciones sobre sus vínculos con los Arellano se arrearían durante el largo debate sobre las causas de su asesinato.

liberacionista en México” (De la Torre, 2006, pág. 79), pero no se debe ignorar que existen condiciones de posibilidad para que ello ocurra, no sólo carismas personales. La diversificación religiosa en el continente es una de ellas (Martin D., 1990) y hay quienes incluso han explorado aspectos económicos de la propia subsistencia eclesial (Della Cava, 1993 y Gill, 1995).

Todos los campos son un campo de fuerzas latentes que se movilizan como campo de luchas para transformar las relaciones de fuerzas cuando las condiciones lo permiten y esto es evidente desde la toma de protesta del nuevo obispo. A cargo de la bienvenida está el sacerdote diocesano Onésimo Cepeda, que años después sería nombrado obispo de Ecatepec y claramente identificado con la llamada “Teología de la Prosperidad” (Masferrer Kan, 2000).

Un relato publicado sobre el día de la toma de posesión afirma:

Hay una mayoría afín a las Comunidades Eclesiales de Base –la iglesia que cuestiona los efectos negativos del modo de producción capitalista-, mientras que un sinnúmero de grupos reducidos, principalmente conservadores, instigan a los primeros. Con los segundos, hombro con hombro, penetra al templo medieval que alberga a Catedral. [...] Hay un verdadero fanatismo. Los gritos de *Comunismo No – Cristianismo Sí* se escuchan a cada momento. - ¡Fuera Satanás de la Catedral!- estalla la voz de una mujer madura, mantilla negra a la cabeza. Parte de la jerarquía eclesiástica conservadora, colocada en la Conferencia del Episcopado Mexicano, indiscutiblemente alienta esa disidencia emboscada (Monroy Caracas, 1991, págs. 5-6).

Se impulsa el movimiento de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo (Puente Lutteroth, 2007), primero a cargo de Onésimo Cepeda, que “inició su agresiva labor de proselitismo con un formato muy parecido al de las iglesias protestantes [*sic*]. Ya para 1984 había crecido de tal forma que contaba con cuando menos cuatro parroquias católicas, no sólo en Cuernavaca, adheridas al movimiento” (Mier Merelo, 2003, pág. 430), y que se vio fortalecido con la llegada de sacerdotes extradiocesanos.

El crecimiento de la Renovación Carismática, a la par de “varios movimientos laicales de corte tradicional” (Diócesis de Cuernavaca, 1991a, pág. 20), da cuenta de que las reglas del juego están cambiando. Aunque todavía no se puede hablar de que el fundamento del consenso acerca del sentido de ser católico haya cambiado como principio dominante en el campo, el “renacimiento” –como le llaman algunas fuentes eclesiásticas- y el fortalecimiento de estos comunitarismos de corte emocional (Giménez Béliveau, 2016; Mallimaci, 1996) y promocional (Hiernaux y Remy, 1978) plantean otras valoraciones sobre aquello de lo que

debe ocuparse la Iglesia o los católicos, fortaleciendo la lógica de lo puramente religioso, no mundano (Hiernaux y Remy, 1978, pág.162).

El 4 de octubre de 1986, tres años después de la llegada de Posadas Ocampo a Morelos, el gobierno de Lauro Ortega Martínez apoyó con recursos humanos y materiales a Onésimo Cepeda para que realizara un importante evento religioso [...]. Después de celebrar la misa y tomarse de las manos [...], empezaron a cantar hosanas y a convocar la presencia del espíritu santo. Onésimo Cepeda, en esos instantes, se consagró como uno de los dirigentes eclesiásticos de la diócesis de Cuernavaca. Aquel encuentro fracturó más el proyecto de iglesia que durante más de 30 años construyó Méndez Arceo. El golpe político, certero y contundente, estaba dado y el gobierno de Lauro Ortega, como era de esperarse, apoyaba al vencedor (Monroy Caracas, 1991, pág. 8).

Acudiendo a la tautología de que el campo estructura al *habitus* y que el *habitus* estructura al campo, cobra sentido la importancia que tiene el seminario, como centro de formación de los futuros sacerdotes, en las luchas del campo. Es el espacio donde se formarán las estructuras de percepción y juicio de los seminaristas, donde aprenderán el *verdadero* o *correcto* catolicismo, que pondrán en acción como especialistas religiosos portadores de una investidura que les aprueba simbólicamente y les permite acumular el capital de la investidura en el campo.

Así como se hablaba de la necesidad de nuevas estructuras de formación para los futuros sacerdotes que permitieran fortalecer la opción preferencial por los pobres y se desapareció el seminario menor; en 1985, a dos años del nuevo episcopado, se reabre el seminario menor para recibir a jóvenes que hubieran terminado sus estudios de secundaria, entre 14 y 15 años. Posadas Ocampo “decía que el seminario es el corazón de la diócesis, como el niño que tenemos que cuidar” (Alvarado, 1991, pág. 36) y se empiezan a enviar sacerdotes diocesanos a Roma para estudiar una licencia –equivalente a una maestría– en las universidades católicas. Las áreas de formación reflejan el carácter de lo que se irá configurando como un nuevo *nomos* en el campo, la primera generación enviada a Roma (1986-1988) incluyó dos licenciados en teología dogmática y uno en teología moral (Diócesis de Cuernavaca, 1991b).

El nuevo modelo de seminario clericaliza rápidamente a los aspirantes, les forma en su futura pertenencia a una clase que detenta la manipulación legítima de lo sagrado. De jóvenes que vivieran un año de experiencia de trabajo o con familias de laicos en sus años de formación; se pasa a la “imposición de sotana” en el segundo año del seminario menor, los jóvenes son revestidos con la sotana negra que, como signo de legitimación, usarán a partir de entonces.

Se trata de un modelo regulador que busca restablecer el sentido de los límites, abandonando los modelos de organización horizontal como los equipos pastorales en las parroquias. En treinta años de episcopado, Sergio Méndez Arceo fundó sólo quince nuevas parroquias, mientras que, en cuatro años, Juan Jesús Posadas Ocampo fundó veintiocho, pasando de cincuenta y dos a ochenta.

Por supuesto que el crecimiento de la población es un factor para esta complejización institucional, pero sobre todo se trata del fortalecimiento de la estructura de control interna. Se removieron cuarenta sacerdotes que fueron enviados en solitario para atender otras comunidades y se cerró la oficina diocesana de las CEBs (Sánchez Campos, 2009), mientras que se privilegió la estructura de párroco con un vicario parroquial, alentando, nos dice un sacerdote a quién le tocó este cambio, “una relación jerárquica que no existía en tiempos de Don Sergio” (DC).

Al conversar con algunas personas que participaban en las CEBs y vivieron este cambio notamos que algunas no tienen registrado el obispado de Don Juan Jesús Posadas Ocampo y se refieren a Don Luis Reynoso como el obispo que sustituyó a Don Sergio; doña Mago, quién participó y coordinó Comunidades Eclesiales de Base durante más de veinte años, recuerda en entrevista:

Cambiaron a los padres que estaban aquí en la comunidad y nos mandaron a uno que no quería saber nada de las CEBs, nos dejó solos. Y cuando nosotros le proponíamos cosas ni nos hacía caso, entonces la gente poco a poco se fue desanimando. Nos seguimos reuniendo, pero con el tiempo ya no teníamos que ver con la iglesia y la gente siguió trabajando su compromiso social en otros lugares.

El testimonio nos muestra lo que será un fenómeno que dará rostro a la sociedad civil organizada en Morelos: la migración de las Comunidades Eclesiales de Base a “otros lugares” para seguir con su compromiso social que ya no encuentra cabida al interior de la Iglesia. Las CEBs, que se habían configurado como un espacio de refugio y articulación frente a la represión gubernamental, protegidos simbólicamente por el obispo y el clero, se desarticulan.

La última huelga importante en el estado es la del sindicato independiente de Industrias Automotriz de Cuernavaca (IACSA) en marzo de 1985, generándose “un escenario de constante enfrentamiento entre empresa y sindicato” (Trejo Delarbe, 1990, pág. 193) que daría lugar a nuevas huelgas en junio y octubre de 1986 y que terminó con la liquidación de

todos los trabajadores y el cierre definitivo de las instalaciones, “lo cual fue un duro golpe para la economía de la entidad” (Pérez Durán, 2013, párr. 4).

En diversas narrativas sobre las huelgas de 1976, 1978 y 1979⁶³ se ubican mantas que identifican a las CEBs apoyando al sindicato y testimonios que narran que “las comunidades [eclesiales de base] ayudaban llevando comida a los huelguistas, con el apoyo de los curas”; mientras que en el conflicto de 1985 y 1986 no encontramos ningún testimonio similar.

Posadas Ocampo sólo permaneció en la diócesis durante cuatro años y habiendo cumplido su misión fue enviado, acaso premiado, como arzobispo de Guadalajara en 1987 y recibió el cardenalato en 1991. Para la ocasión, el sacerdote diocesano Juan Alvarado publica una carta en la Revista Diocesana Centenario: “Quién de nosotros los del Presbiterio de Cuernavaca no va a recordar esta pregunta: “¿De qué línea será Don Juan Jesús?” La respuesta fue inmediata pues nos mostró que su línea era el Evangelio y que **no había otra**”⁶⁴ (Alvarado, 1991, pág. 35).

La carta fue publicada con un comentario editorial a cargo del sacerdote Baltazar López Bucio, identificado con la opción preferencial por los pobres, y, una edición más tarde, recibió también una airada respuesta del padre Guillermo Moreno Castilla donde le dice “padre amigo, si respiras por alguna herida, déjate sanar para que vivas en paz. Tu dignidad como sacerdote merece el esfuerzo y el intento” (1991, pág. 30); lo que nos permite ver las distancias entre el clero diocesano de lo que en un momento fue ortodoxo y ahora podía considerarse heterodoxo en el campo.

Llegó entonces Don Luis Reynoso Cervantes (1987), “un obispo de tendencia similar” (Sarmiento Silva, 1997, pág. 56), quién previamente había sido obispo auxiliar en la arquidiócesis de Monterrey (1978 – 1982) y obispo de Ciudad Obregón (1982-1987).

En el discurso de bienvenida al nuevo obispo, don Juan Jesús Posadas Ocampo señaló:

Durante los 4 años [...], el Obispo sintió la responsabilidad de señalar una línea, cual le correspondía como responsable de la orientación diocesana. Se trató de que esta línea diocesana respetara el compromiso de la opción por los pobres y la justicia dentro de ese sano pluralismo; pero también insistiendo siempre en las orientaciones de S.S. Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*, del

⁶³ El sindicato de IACSA había sido un bastión del sindicalismo independiente en Morelos, separándose de la CTM en 1973 y declarando la huelga en 1976 durante 87 días, en 1978 durante tres y en 1979 durante 130 días (Trejo Delarbe, 1990, p. 192 - 193).

⁶⁴ El resaltado es nuestro.

Documento de Puebla y muy en particular del magisterio de S.S. Juan Pablo II (Posadas Ocampo, 1987, citado por Pérez, 2012, p. 38).

Por la estructura institucional de la Iglesia católica, el cargo de obispo como máxima autoridad de una diócesis tiene una serie de prerrogativas y atribuciones que le permiten incidir directamente en la transformación de las posiciones relativas en el campo, por ejemplo, al nombrar a los miembros de su gobierno episcopal o reasignar sacerdotes en una parroquia, pero esto no necesariamente se refleja en una transformación del *nomos*. Dictar el *nomos* de un campo requiere una acumulación del capital reconocido en el campo que no sólo está dado por la posición, sino que, como la acumulación de otros capitales, requiere tiempo; pero abre las luchas para la transformación en el campo. Así, aunque Posadas Ocampo señala la “responsabilidad de señalar una línea”, habla de un pluralismo que “trata” de respetar el compromiso de la opción por lo pobres; no se puede proscribir o eliminar por decreto pues el capital religioso acumulado por estos agentes les coloca en una posición de relativo poder. Hablamos de un poder relativo pues está en relación con la posición del obispo -como posición en el campo y no como persona-, por lo que en el momento en el que el *nomos* del campo está dictado hacia la opción preferencial por lo pobres su posición de poder es mayor, mientras que cuando la definición de los principios de percepción y acción están en lucha con ellos, esa posición de poder se transforma.

Políticamente el estado estaba cambiando. En 1988 las elecciones locales se celebraron cuatro meses antes de las elecciones federales⁶⁵ y el candidato del PRI, Antonio Riva Palacio triunfó con el 78.1% de los votos, el PAN se ubicó como segunda fuerza marginal y los partidos de izquierda (PSM, PARM) apenas configuraban una opción electoral. Sin embargo, en las elecciones federales Cuauhtémoc Cárdenas obtiene el 57.64% de los votos en el estado, frente al 33.74% de Carlos Salinas de Gortari y el PAN es claramente desplazado en las siguientes elecciones por el recién creado Partido de la Revolución Democrática (PRD) (Rivera Galicia, 1994), que en Morelos aglutinó militantes de los pequeños partidos de izquierda y líderes de diversos movimientos sociales, “en su mayoría de comunidades eclesiales de base y organismos afines a la iglesia de don Sergio” (Mier Merelo, 2003, pág. 441).

La participación de los cristianos comprometidos fue trascendental, no sólo porque dio mayor presencia a los partidos políticos de izquierda a nivel estatal sino que les ayudó a ampliar sus horizontes políticos, especialmente después que Méndez Arceo tuvo que ceder su lugar a un obispo conservador (Sarmiento Silva, 1997, pág. 55).

⁶⁵ En el año 2000 el calendario local y federal se homologaron.

Si bien las luchas sociales se desvinculan institucionalmente de la Iglesia católica, ya se habían configurado prácticas que enlazaban los compromisos cristianos con los compromisos políticos de las que también participan algunos miembros del clero. Por ejemplo, un miembro activo de la campaña en Morelos del entonces Frente Democrático Nacional (FDN) que postulaba a Cuauhtémoc Cárdenas en 1988, recuerda en entrevista que “el día de la elección, el centro de operaciones de los comités de campaña [del municipio de Yautepec], donde estaban reunidos, era en la parte de arriba de la iglesia, con apoyo del párroco”.

El fraude electoral de 1988 caló hondo en Morelos y mientras se discutían las posibles reacciones o movilizaciones, el obispo llamó a la calma con un discurso de corte jurídico⁶⁶, reconociendo el Código Federal Electoral como la vía para resolver las controversias y hace un llamado a todos sus “diocesanos a la medida, a la reflexión, a dominar pasiones desenfrenadas, a no dejarse incitar al odio y la violencia” (Aguayo Quezada, 2010, p. 3).

Aunque Reynoso Cervantes fue un obispo con una amplia participación mediática y un marcado activismo declaracional (Aguilar Ascencio, 2000, pág. 148), pues era presidente de la Comisión Episcopal de Comunicaciones Sociales, es decir, vocero del Episcopado, y que por ello formaba parte del grupo episcopal que sostenía reuniones con el Secretario de Gobernación de la época, Jorge Carpizo (Reforma, 1994) en donde se negociaban las reformas constitucionales de 1992; su manera de concebir su participación en el espacio público es totalmente distinta a la de Méndez Arceo.

No se trata de una posición o concepción personal, sino de una manera de concebir aquello que está en juego. Los agentes que podemos ubicar en la *opción preferencial por los pobres* asumen su participación en el espacio social en general, y en lo político en lo particular, como una condición de su ser católicos, es parte del juego; mientras que para quienes podemos ubicar en este cristianismo *emocional – promocional y regulador*, resaltan que esta participación se orienta desde su condición de ciudadanos, separada por límites que consideran definidos por las prácticas y que, sin embargo, importan lógicas prácticas del campo religioso. Esta postura se prolonga a la participación del clero, desde la defensa de que antes que sacerdotes son primero ciudadanos⁶⁷, lo que será ampliamente argumentado por don Luis durante los procesos que llevaron a las reformas constitucionales de 1992, buscando alejarse de la idea del “clero político”⁶⁸.

⁶⁶ Luis Reynoso Cervantes era abogado egresado de la UNAM y doctor en Derecho Canónico por la Universidad Gregoriana de Roma.

⁶⁷ El argumento había sido utilizado por Méndez Arceo antes, en la Carta de Anenecuilco que le entrega al candidato Luis Echeverría y será también utilizado por Antonio Sandoval en el 2018 al buscar la candidatura independiente para gobernador del estado.

⁶⁸ Clericalismo político: “utilización de la influencia que debemos a nuestro sacerdocio y a nuestra misión, en beneficio de las fuerzas políticas” (Congar, 1964, p. 47).

“En Morelos, sobre todo en los noventa, van a ser recurrentes los movimientos de resistencia comunitarios, de insurrección comunitaria (Xoxocotla en 89, Jonacatepec en 93, Amilcingo y Chalcatzingo en 94, Tepoztlán en 95, Ocoteppec en 2001)⁶⁹” (Mier Merelo, 2003, pág. 50). Alrededor de las reacciones que suscitan estos movimientos se puede observar las luchas del campo y, nuevamente, el sentido de estos límites.

En las elecciones de autoridades comunitarias –ayudante municipal- de Xoxocotla⁷⁰, se organizaron protestas contra lo que se consideró una imposición que no respectaba el voto popular. La policía rural llegó para romper las protestas y en el enfrentamiento murieron tres personas y otras treinta resultaron gravemente heridas.

La Gaceta Oficial Diocesana en su edición de marzo – abril de 1989 consigna dos documentos. El primero es una carta del obispo Luis Reynoso fechada el 20 de enero dirigida a los “Hermanos y hermanas muy amados de la comunidad de Xoxocotla” en la que afirma:

Aprovecho la oportunidad para exhortarlos una vez más, a evitar toda clase de violencia y a no dejarse arrastrar por quienes irresponsablemente, y sin medir consecuencias, incitan e impulsan a las multitudes a actuar con odio, violencia, **fomentando la lucha de clases**⁷¹ (Reynoso Cervantes, 1989, pág. 5).

El segundo documento, fechado el 24 de enero del mismo año, aparece una carta dirigida “A la opinión pública morelense” que al calce dice “(Siguen los nombres de más de 30 sacerdotes)”⁷² sin que se reproduzcan los nombres.

Amantes de la paz con justicia, nos hemos unido a la pena con los familiares de los caídos y de los heridos y con los habitantes de Xoxocotla; los hemos fortalecido en la fe y en la resurrección en la celebración de dos eucaristías; [...] Nosotros volvemos a manifestar desencanto por el uso de la represión contra el pueblo morelense y por una vez más falta de respeto al voto popular; y ante todo, porque las fuerzas represivas están rebasando cada día más la legalidad que el gobierno civil ha declarado repetidamente respetar y salvaguardar (Diócesis de Cuernavaca, 1989, pág. 16).

⁶⁹ Los casos de Jonacatepec, Amilcingo y Chalcatzingo fueron conflictos desatados por linchamientos comunitarios a presuntos secuestradores y asesinos que serían dejados libres por la justicia estatal. En el caso de Tepoztlán, que se abordará enseguida, y Ocoteppec, se trata de movimientos de resistencia comunitarios contra la construcción de un Club de Golf en el primer caso, y de una tienda departamental en el segundo.

⁷⁰ Xoxocotla es una comunidad de mayoría indígena ubicada en la zona sur - cañera del estado perteneciente al municipio de Puente de Ixtla y que a partir del 2019 será uno de los nuevos municipios indígenas del estado.

⁷¹ El resaltado es nuestro.

⁷² Que en ese momento representan a poco más del 25 % del presbiterio morelense.

El caso ilustra el sentido de los límites, un componente de los distintos *nomos* que buscamos mostrar. El modelo *emocional-promocional* busca la regulación del campo religioso estableciendo límites sobre lo que compete al campo, pero también sobre a quiénes incumben determinadas situaciones. Así, la carta del obispo se dirige exclusivamente a los habitantes de Xoxocotla, mientras que la de los sacerdotes, que inferimos son parte del autodenominado clero mendezarceista, se dirigen a la opinión pública morelense en su totalidad.

Aunque las fuentes sólo nos dejan conocer las reacciones del clero, podemos inferir que en el laicado había posiciones similares, o aún más encontradas, pues en el clero se mantiene un sentido de unidad eclesial, el debate por la *doxa* no lleva al rompimiento.

El vocabulario del diálogo, de la fraternidad y de la convivialidad no es una simple pantalla ideológica sino la teoría adecuada de un modo de funcionamiento y de una visión del mundo social que constituyen a la Iglesia misma. [...] El lenguaje de la comunión y las técnicas de sociabilidad correspondientes, como el arte de componer los grupos según la lógica de la *concordia discors*, son uno de los componentes esenciales del capital eclesiástico (Bourdieu y Saint-Martin, 2009, págs. 139 - 140).

El acento en ocuparse por los temas exclusivamente eclesiales se observa en la carta que publicó el sacerdote Enrique Morfín en la Gaceta Oficial Diocesana con ocasión del 2º aniversario del episcopado de Luis Reynoso:

Hay cosas en las que nos hemos estancado, por ejemplo, en nuestras jornadas mensuales hemos tratado temas casi exclusivamente eclesiales y poco o nada hemos analizado los problemas que están afectando y golpeando duramente al pueblo para iluminar con la palabra de Dios cuál debe ser la actitud del Obispo, del Presbiterio y de los Cristianos, p.e. ante las elecciones, los despidos masivos de trabajadores, el conflicto magisterial, la venta de los ingenios azucareros, a las refresqueras transnacionales, etc. (Morfín, 1990, pág. 36).

Destaca que la publicación se realizó en la Gaceta Oficial Diocesana, es decir, son diferencias ventiladas abiertamente al interior del campo, con un discurso que bien resume la editorial de la revista Centenario, una serie de publicaciones conmemorativas por el centenario de la diócesis: “Nuestra revista **CENTENARIO** intenta, para estar a tono con nuestro tiempo, reflejar la pluralidad de la iglesia diocesana de Cuernavaca. Desde hace varios años esta

diócesis ha respirado el saludable clima del **pluralismo**⁷³. Un pluralismo sin adjetivos; pero en un clima de libertad evangélica y sin menoscabo de la UNIDAD eclesial” (Editorial Revista Centenario, 1991).

La transformación de las posiciones en el campo pasa por los mecanismos de control internos, continuando con la complejización de la organización institucional, con la estructuración de dieciséis decanatos y cuatro zonas pastorales, así como la formación de los futuros sacerdotes, apoyados en la estructura eclesial nacional.

A diferencia de la llamada de atención que la CEM realiza a Sergio Méndez Arceo en sus últimos años de obispo, la 57ava Asamblea General de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) se adelantó casi un mes⁷⁴, para hacerla coincidir con el Centenario del Seminario Diocesano. Se trató de la fiesta de inauguración de sus nuevas instalaciones, una obra emprendida por Reynoso Cervantes y coordinada, tanto en la construcción como la recaudación de fondos para el fin por Onésimo Cepeda, quien fue el primer rector del nuevo seminario.

Coincidiendo con la Asamblea, se realizaron los festejos por la consagración del seminario y para bendecirlo estuvo presente el cardenal Pío Laghi, prefecto de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, además de los 91 obispos del país. En el marco de las mismas celebraciones se entregó el título honorífico de *Monseñor* a siete sacerdotes diocesanos (Proceso, Redacción, 1994), lo que no había ocurrido en la diócesis desde la llegada de Don Sergio⁷⁵.

Dicha investidura es un simbolismo de poder que reproduce la autoridad de la institución a través de una aprobación simbólica. Al igual que las ordenaciones sacerdotales, se trata de una ceremonia que reproduce la autoridad de la institución que otorga dicha aprobación simbólica y la *illusio* del campo como un todo, sin embargo, en este caso se trata de un reconocimiento “honorífico” que reconoce a ciertos miembros del clero por encima del resto, generalmente aquellos alineados al *nomos* del campo.

⁷³ Destacados en el original.

⁷⁴ La Conferencia del Episcopado Mexicano se reúne dos veces al año en Asamblea General y las fechas se calculan de acuerdo al calendario litúrgico. La primera reunión es en la Segunda Semana de Pascua (en el mes de abril, movable de acuerdo a la fecha de la Semana Santa) y la segunda reunión en noviembre, dos semanas antes de que finalice el año litúrgico, con la fiesta de Cristo Rey (igualmente movable pues se calcula en función de la fecha anual de Semana Santa). En esta ocasión fue celebrada del 24 al 28 de octubre de 1994.

⁷⁵ El obispo de una diócesis debe promover, o en su caso estar de acuerdo, para que a un sacerdote diocesano se le otorgue el título honorario de Monseñor.

Las nuevas instalaciones representan el culmen del nuevo modelo de formación sacerdotal del clero diocesano. Si consideramos que la formación sacerdotal católica tiene un tiempo promedio de duración de 11 años y que el Seminario Menor abrió sus puertas nuevamente en 1985, es alrededor de 1996 que se empiezan a ordenar los primeros sacerdotes cuyas estructuras de percepción, juicio y acción han sido en gran medida modeladas totalmente en la diócesis, en un entorno de institución total, pues los seminaristas viven en las instalaciones del seminario durante toda su formación.

Además del crecimiento de los comunitarismos de corte emocional como la Renovación Carismática y el repliegue de las CEBs, otros comunitarismos que se habían mantenido al margen, replegados o desarrollado diversas formas de resistencia para permanecer en el campo, se despliegan ahora con fuerza.

La Pastoral Juvenil se traza como una prioridad en los planes pastorales de este nuevo modelo y alrededor de los jóvenes católicos se refuerzan movimientos de corte emocional – promocional que se reflejan en eventos de adoración multitudinarios, como el llevado a cabo el 25 de agosto de 1990 en el estadio Centenario, EFFETA, en el que confluyeron movimientos juveniles variados, incluyendo comunitarismos de corte neo-integrista,

sectores que, desde el tradicionalismo preconiliar, pasando por integristas, hasta sectores conservadores en general, expresan un amplio espectro que incluye, a su vez, movimientos y grupos identificados tanto con posicionamientos tradicionalistas como marcadamente antimodernos. [...] [En donde también] observamos la presencia de sectores que aceptan “de hecho” las estrategias y planteos vaticanos⁷⁶ en el marco de lo que consideran como la “autoridad” y “el magisterio (Ameigerias, 2008, pág. 71).

Entre estos encontramos el movimiento apostólico “Testimonio y Esperanza”, cuyo origen se remonta a un “grupo de laicos coordinados por Marco Adame⁷⁷, [...] tras más de diez años de experiencia en el apostolado de la juventud” con los “programas juveniles de la federación de escuelas particulares del estado de Morelos” (Testimonio y Esperanza, 2010), de donde se desprende la “Obra Misional San Felipe de Jesús” que será semillero de un importante grupo político en el estado a finales de siglo y cuya sede es directamente la Catedral de Cuernavaca (DC).

⁷⁶ La definición que abarca las estrategias y planteos vaticanos es previa a la llegada de Francisco al papado, sobre esto discutiremos en el siguiente capítulo.

⁷⁷ Marco Adame García será más tarde el Gobernador del Estado de Morelos (PAN) en el periodo 2006 – 2012.

La apuesta por la juventud debe comprenderse en el mismo sentido que hemos señalado la apuesta por el seminario; las inversiones del campo religioso suelen ser de largo plazo y especialmente en los catolicismos de corte integral hay una valoración del tiempo en sentido escatológico (Delgado Molina, 2013).

Los laicos pertenecientes a estos comunitarismos ocupan ahora posiciones de mayor visibilidad y poder en las estructuras eclesiales, por ejemplo, los coordinadores del Consejo Diocesano de Laicos durante todo el episcopado de Luis Reynoso fue un matrimonio emanado de la Renovación Carismática (DC).

La Reforma Constitucional de 1992⁷⁸ implicó cambios importantes y trascendentes para la Nación, aun si socialmente no significaron en muchos casos más que una puesta al día jurídica, respecto a prácticas sociales ya establecidas (Blancarte, 2001, pág. 256). Durante las negociaciones entre el gobierno y la iglesia católica que arrancaron a principios de 1992, se planteó la idea de contar con medios de comunicación, y recuerda Genaro Jaimes Olivares, director general adjunto de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación entre 1993 y 2001, que el obispo Luis Reynoso Cervantes “opinó que no era el momento propicio, pues los católicos no contaban con experiencia en ese terreno y argumentó que los evangélicos podrían arrebatarles el mercado de feligreses fácilmente” (Munguía, 2002, pág. 15), lo que coincide con esta línea promocional preocupada por la diversificación religiosa.

En 1994 Jorge Carrillo Olea será el último gobernador constitucional electo del PRI en Morelos hasta el momento. Arriba a la gubernatura con un 67% de los votos y mayoría absoluta en el Congreso local. Sin embargo, fue rápidamente perdiendo legitimidad.

El primero de los cuestionamientos sociales a los que se enfrentó fue el caso del proyecto para el desarrollo turístico conocido popularmente como “Club de Golf” en Tepoztlán (1995), municipio ya de por sí caracterizado por sus luchas sociales, la defensa de su identidad y su capacidad de movilización.

⁷⁸ Fueron reformados los artículos 3º, 5º, 24, 27 (fracciones II y III) y 130; en los que se encuentra el marco constitucional de la cuestión religiosa. La iniciativa de reforma fue presentada el diez de diciembre de 1992 por el Grupo Parlamentario del PRI y fue rápidamente aprobada en la Cámara de diputados, como cámara de origen, una semana después; entrando en vigor el 29 de enero del año siguiente, después de un rápido proceso de cinco semanas en que fue turnada al Senado y a las legislaturas locales. La reforma reconoció jurídicamente a las asociaciones religiosas “y, por lo tanto, a la libertad de los creyentes de organizarse y expresar su fe de manera colectiva, [expresados] en el artículo 130º de la Constitución” (Blancarte, 2001, pág. 257). Además, se reformaron aspectos referentes al régimen patrimonial de las iglesias y a la libertad religiosa, que abrieron la puerta a la celebración del culto público extraordinario; así como a la situación jurídica de los ministros de culto que les reconoce el derecho al voto activo (votar), pero no al voto pasivo (ser votados), a menos que se separen del ministerio religioso cinco años antes.

El caso ha sido ampliamente estudiado (Martin J., 2005; Stolle-McAllister, 2000; Velázquez García, 2008; Weinberg, 2000 y otros) en tanto movimiento social, indígena y ecologista que derivó en el desconocimiento de las autoridades locales, la toma del pueblo por varios meses y la elección de autoridades a través de usos y costumbres, situación que antes no se había vivido en Morelos, y el 30 de septiembre de 1995 se declara vigente el “Ayuntamiento Libre y Popular de Tepoztlán”.

El obispo Luis Reynoso

declaró que la construcción del complejo turístico beneficiaría al medio ambiente mediante “la creación de espacios verdes”, además de ser una fuente de empleo para los tepoztecos (La Jornada, 12 de junio, 1994; Diario de Morelos, 12 de junio, 1994). Dijo que incluso lo consideró: “[...] un regalo de Dios que cae del cielo para beneficio de Tepoztlán” (Velázquez García, 2008, pág. 79),

mientras que el Padre Filiberto González Moreno, párroco de Tepoztlán en aquel entonces, se opuso abiertamente al proyecto, apoyó la organización comunitaria, abrió las puertas del Convento de la Natividad para que en sus instalaciones se reunieran grupos de la resistencia y participó en las reuniones de la comunidad y como mediador en las negociaciones con la policía cuando se buscaba desalojar la Presidencia Municipal, que había sido tomada por los inconformes a la fuerza. El periódico *El Día*, en su edición del 21 de agosto de 1995, lo cita como uno de los líderes de la comunidad, que en una de las reuniones “al calor del conflicto” afirmó: “si se aferran a la construcción de un desarrollo turístico en el área, iniciará la resistencia civil por parte de la comunidad” (citado por Cuellar y Chávez, 2006, p. 203).

El tema no pasó desapercibido en el obispado, y en la memoria del pueblo ha quedado la idea de que “fue castigado por el obispo, por tres años no le mandaron ni diáconos ni seminaristas, ni nada. Lo dejaron solito a cargo de todo el municipio”, según nos cuenta Xóchitl en entrevista, quién forma parte de las “Mujeres Tepoztecas”, una de las organizaciones más activas en el movimiento contra el Club de Golf.

El caso nos interesa porque muestra que las relaciones entre campos son relativas a otras posiciones, a las luchas del propio campo y a las de otros campos. Así, el papel del sacerdote local está en relación a su posición en la comunidad de Tepoztlán, asociada a determinados agentes de un tipo de catolicismo, aunque en su relación con el campo católico diocesano esto tenga costos pues su posición en la estructura de poder del campo es marginal. Por otro lado, el obispo que en este momento se muestra partidario de la iniciativa gubernamental, será duramente criticado por ello en el espacio social más amplio y poco tiempo después estará aliado a las iniciativas que promoverán el juicio político contra el gobernador.

Es poco probable que se trate de un cambio de convicciones personales, sino que los beneficios simbólicos asociados a las relaciones de su posición son mayores en esas nuevas alianzas, o bien, sus costos, en términos de capital social y simbólico, por mantenerse cercano al gobierno son mayores. No afirmamos que haya sido una acción calculada para la maximización de rendimientos, sino de las constricciones y posibilidades que la relación de fuerzas en el campo religioso y en el espacio social más amplio le representaban, lo que, en relación con su *habitus*, le orienta la acción.

El campo religioso católico se ha transformado, las CEB tienen posiciones marginales en las comunidades donde todavía subsistían, pero fueron sin duda, un “organismo generador de cuadros sociales importantes” (Jaramillo Frikas, 2011a, párr. 10), entre los que podemos encontrar a personajes del escenario político morelense, fundadores del Partido de la Revolución Democrática en el estado, como “el jojutlense Julián Veces Camacho, hacedor junto al buen Hugo Carvajal y el tenaz Juan Ignacio Suárez Huape, del [...] `Correo del Sur`” (Jaramillo Frikas, 2011b, párr.7).

Por otro lado, los comunitarismos de corte emocional y conservadurismos neo-integristas así como los sacerdotes identificados con ellos, ocupaban posiciones de poder en el campo católico, en donde muchos fueron formados explícitamente para la labor política, como es el caso de los emanados del movimiento “Testimonio y Esperanza”, que formaban parte de grupo político en el Partido Acción Nacional (PAN) conocido como la *Sagrada Familia*, en alusión a lo cerrado de su grupo a partir de su formación religiosa común. Sus vínculos se remontan, además de al movimiento “Testimonio y Esperanza”, al Movimiento Familiar Cristiano, el Movimiento Universitario de Renovación y Orientación (MURO) y a la “Obra Misional San Felipe de Jesús” que moldeó a un grupo de “jóvenes **predispuestos**”⁷⁹ a ir en contra de todo lo que oliera a izquierda y a teología de la liberación” (Mier Merelo, 2003, pág. 428) y de donde emanan muchos de los cuadros que en los próximos años ocuparán puestos de elección popular y diputaciones plurinominales (La Unión de Morelos, 2012^a; Mier Merelo, 2003).

En ese escenario se da la transición política del estado. Es muy probable que los resultados de la elección de 1997 hayan sido una reacción ciudadana ante los muy documentados desaciertos del gobierno estatal, aunque también los efectos de la crisis de 1994 y el proyecto modernizador salinista estaban pasando su factura. “El PIB en Morelos registró tasas negativas de crecimiento, alcanzando, en el periodo 1993 – 1996, -1.5 %” (Quero y González,

⁷⁹ El énfasis es nuestro. Nos parece que la afirmación de “predispuestos” señala la existencia de un *habitus* que hace posible lo afirmado.

2004, pág. 105), con los consecuentes crecimientos en las tasas de desempleo, empobrecimiento, aumento de la migración y el sector informal.

En esas elecciones intermedias “el PRI perdió las elecciones prácticamente en todos los municipios urbanos de la entidad⁸⁰” (Tapia, 2004, pág. 46), incluyendo la capital estatal frente al Partido Acción Nacional (PAN), mientras que el PRD obtuvo doce de las treinta diputaciones locales, obteniendo “una fuerza mayoritaria en el Congreso, con diputados emanados [...] de la lucha social, de la vertebración con [...] don Sergio Méndez Arceo” (Jaramillo Frikas, 2011b, párr.5).

“La densidad del tejido social asociativo de Morelos se vio de pronto alentada, y de la memoria histórica reciente emergían las figuras de Rubén Jaramillo y el obispo de Cuernavaca Méndez Arceo (1952-1982), como banderas de una vaga lucha que retomar” (Quero y González, 2004, págs. 116 - 117). El cambio electoral de 1997, las repercusiones del caso Tepoztlán, la crisis de seguridad pública, especialmente las denuncias de sus vínculos con el narcotráfico, las violaciones a los derechos humanos, el asesinato de líderes locales del PRD, entre otros; contribuyeron a la movilización ciudadana que llevó a la renuncia anticipada del gobernador Jorge Carrillo Olea.

Aunque las luchas en el campo religioso no cesan, las fuerzas se han reacomodado y el obispo ha acumulado capital religioso para dictar el *nomos* del campo. El capital acumulado y la relación de fuerzas del campo le permiten ser un interlocutor en el espacio social más amplio, en el campo político su capital es reconocido.

Es la razón de su participación en la Coordinadora Morelense de Movimientos Ciudadanos (CMMC) que aglutina a organizaciones civiles y diversos sectores de la población que se expresaron conjuntamente alrededor de la crisis de seguridad y se dirigieron contra el gobernador, primero a partir de las “marchas del silencio” que fueron creciendo en convocatoria alrededor de los reclamos por la ola de secuestros que afectaba la entidad.

Vemos aquí similitudes con nuestro problema de investigación, “por un lado, los sectores de ‘izquierda’ estaban en contra de la *impunidad* de funcionarios y policías; y por otro, la ‘derecha’ pedía *mano dura*. Ambas demandas confluyeron en pedir la salida de funcionarios de la Procuraduría del estado y de la policía” (Quero y González, 2004, pág. 119).

⁸⁰ Para las elecciones municipales, solamente el PRI registró candidatos para los 33 municipios; el PRD para 32 presidencias municipales y el PAN para 24. El resultado final dejó 17 presidencias municipales para el PRI, 13 para el PRD, 2 para el PAN y 1 al PCM (partido local) (Moctezuma Navarro, 2004).

Recuerda Julián Vences, quién había sido el candidato del PRD a la gubernatura en la elección donde Carrillo Olea ganó la gubernatura, sobre el día de la conferencia de prensa cuando se anuncia la creación de la CMMC:

Al centro de una mesa larga posan micrófonos y grabadoras y destacan las contrastantes siluetas de dos personalidades: Sergio Estrada Cajigal—edil de la capital morelense—y el obispo don Luis Reynoso Cervantes; los acompañan José Luis Correa, Adrián Rivera, Andrés Gabino y Alejandro Mojica; detrás, en varias filas escalonadas se acomodan los integrantes de la naciente agrupación.

El corpulento dignatario de la grey católica subraya:

-Ante el clima de violencia prevaleciente, es necesaria la unión de todos los sectores, para que las autoridades atiendan el clamor generalizado, de basta a la impunidad y el crimen. Llamo a los feligreses, y a la ciudadanía en general, a participar en las movilizaciones. No se trata de que la iglesia tome parte en asuntos políticos, sino, de crear en los católicos una cultura de responsabilidad en sus deberes ciudadanos. Si los ciudadanos actúan de manera apática, entonces los gobernantes podrán hacer de las suyas, porque el pueblo no exige que el gobierno cumpla con su obligación (Vences Camacho, 2000, pág. 71).

Encabezados por Ana Lilia Cepeda, Graco Ramírez y Carmen Genis⁸¹, la CMMC promovió un referéndum “en el que más de 98 mil ciudadanos votaron a favor de que se fuera Carrillo Olea del gobierno y 2 mil lo apoyaron” (Moctezuma Navarro, 2004, pág. 85) y finalmente el Congreso Local decidió iniciar contra él un juicio por responsabilidad administrativa. Se trata de la “antesala de la caída definitiva de un régimen político, anunciándola, con el consecuente desgaste y desprestigio de sus principales representantes” (Quero y González, 2004, pág. 101)⁸².

Cerramos llamando la atención sobre el plan de pastoral de Luis Reynoso. Un plan de pastoral es un documento que, típicamente, señala acciones concretas para orientar la labor de la Iglesia, sea en un nivel nacional, diocesano o de alguna comisión específica. En el caso de Morelos, durante el obispado de don Sergio Méndez Arceo, en 1976, se publica la “Guía del Año Jubilar” en ocasión de los 25 años de su ministerio episcopal, que será el primer plan de

⁸¹ Todos ellos del PRD. Ana Lilia Cepeda es hermana de Elena Cepeda, presidenta del DIF Estatal Morelos en el periodo 2012 – 2018 y esposa de Graco Ramírez, gobernador constitucional del estado en el mismo periodo.

⁸² Jorge Morales Barud cubrirá, como gobernador interino, el periodo para el que fuera electo Carrillo Olea y un segundo gobernador interino, Jorge Arturo García Rubí, cubrirá cuatro meses para cumplir las formalidades jurídicas que permitieran empatar los calendarios electorales estatal y federal.

pastoral de la diócesis en 85 años de existencia. La Guía esboza un programa pastoral a partir de pasos lógicos y no cronológicos (Pérez, 2012); es decir, aunque se enuncia como un Plan de Pastoral, se presenta como una guía que no instruye ni controla las acciones específicas de acción pastoral⁸³. En cambio, el Plan de Pastoral de don Luis Reynoso se presenta como una serie de acciones cronológicas y controladas. “El Plan de Pastoral, *En la aurora evangelizadora del tercer milenio*, fue declarado el 1 de abril de 1999. Con la enfermedad del Sr. Obispo⁸⁴, quien muere en diciembre del año 2000, se dificultará seriamente su aplicación” (Pérez, 2012, pág. 42).

La sorpresiva muerte del obispo deja a Cuernavaca sin obispo por más de un año. Con la sede vacante, queda como administrador diocesano el que hasta ese momento era el vicario general de la diócesis, Luis Rodríguez y Martín del Campo, lo que deja la posición que dicta el *nomos* vacía y la emergencia de luchas en el campo para ganar posiciones de poder.

4.3 El campo en disputa

La organización jerárquica del catolicismo hace que el Vaticano sea considerado el baluarte de la “sana doctrina”, como le dicen los sacerdotes, o de la *doxa*; tarea específicamente resguardada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, la evolución de la Sagrada Congregación de la Romana y Universal Inquisición; aunque en los últimos años, especialmente con la discusión alrededor de los Sínodos de Obispos por la Familia⁸⁵ que culminaron con la Exhortación Apostólica Postsinodal *Amoris laetitia*, se dio, probablemente por primera vez, un debate público que dejó ver las diferencias alrededor del episcopado mundial.

Por supuesto que, por el alto grado de institucionalización en el catolicismo, la *doxa* del campo es asociada a esta posición de poder institucional; sin embargo, al observar el campo católico en términos locales o diocesanos podemos observar que determinadas prácticas y

⁸³ Resulta interesante que en ese sentido es similar a las “Directrices Pastorales” emitidas en el año 2014 por el obispo Ramón Castro Castro y que es el siguiente “Plan de Pastoral” de la diócesis, sobre lo que volveremos en el siguiente capítulo.

⁸⁴ El 11 de abril del 2000, un año después de declarado el Plan de Pastoral, el obispo Reynoso sufrió una caída de una barda mientras supervisaba obras de mantenimiento en la Catedral y se fracturó el fémur y varias costillas. Si bien continuó al frente de la diócesis, fue sometido a diversas intervenciones quirúrgicas y finalmente falleció el 20 de diciembre durante una cirugía (Jiménez y Miranda, 2000)

⁸⁵ Celebrado el primero en octubre de 2014 y el segundo en octubre de 2015, en donde públicamente se ventilaron diferencias sobre el enfoque pastoral y teológico alrededor del debate del matrimonio y la familia con posiciones que los medios identificaron como “conservadoras”, encabezadas por el cardenal Gerard Müller, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe; y “aperturistas” encabezadas por el cardenal Walter Kasper, presidente emérito del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos.

actitudes son concebidas como las apropiadas o naturales según la composición específica del campo. Así, en determinado momento del campo religioso en Morelos, la *opción preferencial por los pobres*⁸⁶ parecía “natural” y establecía un sentido de los límites, estructurando la *illusio*.

Si bien todos quienes participan del campo están tomados por el juego y consideran que vale la pena “ser católico”, se lucha por definir el sentido que eso tiene, lo que está en juego no sólo es ser católico sino un tipo de católico, y en determinados momentos una de estas visiones del catolicismo logra acumular tal capital religioso que le permite imponerse como principio de visión y división, pues “el *nomos* de un campo está sujeto a constante negociación; una negociación que ocurre porque diferentes actores tratan de promover sus activos como permutaciones legítimas de una cierta forma de capital” (Seibert, 2013, pág. 108). Se trata de una “ley del campo” a partir del cual se estructuran el resto de las posiciones, las fuerzas y las luchas del campo. Así, lo ortodoxo y lo heterodoxo no son una posición fija sino relacional.

Aquellos que tenían una posición ortodoxa respecto a la posición de mayor poder en el campo católico en Morelos, la del obispo Méndez Arceo, tenían una posición heterodoxa respecto al catolicismo vaticano representado por Juan Pablo II y esas posiciones se reconfiguraron en los siguientes años, no alineándose completamente a la visión vaticana, sino privilegiando un catolicismo emocional que, al mismo tiempo, buscó normar y regular, no negociar, los principios que regían el campo. Prueba de ello es la abundancia de decretos, cartas de orientaciones apostólicas y fuentes como la Gaceta Diocesana que se edita en tiempos de Luis Reynoso Cervantes.

No es la posición de obispo la que permite esta regulación, sino el capital acumulado en las luchas del campo, pues si bien ser obispo implica cierto volumen de capital acumulado en la investidura, no es en sí mismo suficiente para modificar la estructura del campo, puesto que controlar las estructuras institucionales no significa que se tienen la capacidad de imponer las prácticas culturales cotidianas, como tampoco dominar las conciencias, o tener los medios para llevar adelante un determinado proyecto sociorreligioso. De esa manera, el poder que aparentemente detenta la jerarquía católica es real y se sustenta en la hegemonía de su particular concepción doctrinal; pero al mismo tiempo se desvanece en la realidad de la experiencia religiosa cotidiana de la masa de fieles que se dice católica (y lo es) (Blancarte, 1996, pág. 9).

⁸⁶ Preferimos mantener esta expresión que la de “Teología de la Liberación” pues consideramos que esta última expresa una serie de postulados teóricos más relacionados con saberes especializados y una posición intelectual, más que con una manera de concebir la praxis religiosa.

Es lo que observamos a principios del siglo XXI en la diócesis, pues los siguientes dos obispos no logran imponer una visión del catolicismo o llevar a cabo un proyecto sociorreligioso, pero esto es lo que permite también el fortalecimiento de los movimientos más conservadores o integristas, el campo se mantiene en una disputa favorecida por el tiempo con “sede vacante” en una sociedad religiosa y políticamente diversificada.

Hasta antes de las elecciones del 2000⁸⁷, Morelos era considerado como un estado con cierto balance tripartidista entre el PRI, el PAN y el PRD. La LVII legislatura local que operó durante el periodo 1998-2001 presentaba un formato “sin mayoría”, ya que el partido más importante (en este caso el PRI) sólo contaba con el 43% de los asientos de la cámara local. De manera análoga, el equilibrio tripartidista se veía reflejado en el ámbito municipal, ya que el PAN y el PRD gobernaban al 45.5% de los ayuntamientos de la entidad (De Remes, 2001, pág. 178).

Sin embargo, en esas elecciones Sergio Estrada Cajigal (PAN) obtiene la gubernatura con el 55.85% de los votos y controla el 50% de los asientos de la legislatura local, aunque en el nivel municipal se mantiene el balance tripartito. Sergio Estrada obtiene diez puntos porcentuales arriba de los votos que obtiene Vicente Fox como candidato a la presidencia, lo que “puede reflejar que los problemas locales pesaron más en el votante” (De Remes, 2001, pág. 193) que el “efecto Fox”.

Habían pasado dieciocho años desde las reformas constitucionales que dieron reconocimiento legal a las iglesias, lo que amplió los espacios de visibilización y participación en el espacio público. La diversificación religiosa, tanto en términos de pluralización como de transformaciones en las prácticas y visiones del propio catolicismo, se vio alimentada por los flujos migratorios de otras entidades. En el año 2000, según los datos del Censo General de Población y Vivienda del INEGI, el 27.71% de la población que vivía en Morelos había nacido en otra entidad.

El 22 de febrero de 2002 llegó a la diócesis el nuevo obispo, Florencio Olvera Ochoa, tenía 69 años, era claro que sería un episcopado corto⁸⁸. Había presidido diez años la diócesis de Tabasco (1992 – 2002), y su gestión era catalogada como de un “activismo declaracional en los medios a favor de la democracia, pero sin el respaldo de una labor pastoral comprometida con las transformaciones sociales y políticas” (Aguilar Ascencio, 2000, pág. 168).

⁸⁷ El 6 de julio del 2000, además de la elección de presidente de la república, diputados federales y senadores; se disputaron localmente la gubernatura, dieciocho diputaciones por el principio de mayoría relativa, doce por representación proporcional y treinta y tres presidencias municipales.

⁸⁸ Los obispos, de acuerdo al derecho canónico, deben presentar su renuncia a los 75 años.

Una primera observación sobre las luchas en el campo es el hecho de que se dejan de mandar sacerdotes para estudiar en Roma, lo que había sido una constante desde la llegada de Posadas Ocampo. Según nos dice un sacerdote del equipo formador del seminario, porque “no hubo acuerdo sobre a quiénes mandar ni qué debían estudiar”; cómo hemos visto, el tipo de formación y especialidades que se fomentan en la formación sacerdotal es reflejo del *nomos* del campo, y su falta de consenso, en este caso, de las luchas por su definición⁸⁹.

El activismo declaracional, en términos políticos, por el que se conocía del obispo antes de su llegada a Cuernavaca continúa, pero sus efectos son reducidos. Una cosa es que la Iglesia, o el obispo, quiera participar en política y otra es que efectivamente sea un actor social y político cuyo capital sea reconocido en otros campos. Al año de su llegada, durante el proceso electoral del 2003, publicó su “Decálogo de Pecados Electorales” (Jiménez, Paniagua, y Nava, 2003) que ya había distribuido cuando era obispo de Tabasco, y fue demandado por el Partido México Posible, por lo que tuvo que presentar su declaración por escrito ante la Fiscalía Especializada para la Atención de Delitos Electorales (FEPADE) (Reforma, 2003).

El decálogo declaraba como pecados el abstencionismo y “votar a favor de las propuestas que apoyen el aborto, la eutanasia... la destrucción y manipulación del embrión humano, proyectos en contra de la familia monogámica e indisoluble, por proyectos que promueven caricaturas grotescas de familia integrada por personas del mismo sexo”, entre otros.

Al obispo poco le importó la demanda en la FEPADE, volvió a distribuir el Decálogo en las misas de Catedral durante las temporadas electorales de 2006 (Granados Chapa, 2006) y 2009 (González H. R., 2009); aunque si bien les solicitó a los sacerdotes de la diócesis que hicieran lo mismo, su petición no obtuvo respuesta. En asuntos como este, hacer caso o no de una petición o instrucción episcopal, está más relacionado con los costos simbólicos que puede tener, en un sentido o en el otro y en el caso de don Florencio estos eran limitados. Como nos dice un sacerdote diocesano en entrevista, formado en la época mendezarceista:

Tener a don Florencio era igual que no tener obispo. Pues ahí estaba, pero había grupos de curas que le endulzaban el oído y él solo veía lo que ellos le decían, pero estos eran curas apegados al dinero, lo traían de viaje en viaje, de comida en comida y ya, con eso lo tenían feliz (Comunicación personal, 23 marzo 2016).

⁸⁹ Hacia finales del obispado se envían dos sacerdotes a estudiar a Roma que regresan cuando ya es obispo Alfonso Cortés y hoy ocupan cargo en la Curia Diocesana, lo que puede ser indicador de los cambios en las posiciones del campo.

No discutimos aquí si este tipo de documentos o declaraciones tiene efectivamente efectos electorales, lo que nos interesa es resaltar que los candidatos del PAN y los comunitarismos pro familia que poco a poco se habían ido fortaleciendo, hacen eco del llamado y aducen el derecho del prelado como una libertad religiosa que como cualquier ciudadano tienen derecho de ejercer (González H. R., 2009b). Se trata de una generación de políticos panistas formados en una tradición católica integrista que ocupa posiciones de gobierno y cargos de elección popular.

La violencia asociada al narcotráfico y la delincuencia organizada, que adquirió visibilidad en el sexenio de Carillo Olea y que le costó la gubernatura, es ya un tema de preocupación en los morelenses. Dice el obispo que atendiendo a esa preocupación es que inicia, en 2004, la celebración de una misa cada 1º de Enero, en el zócalo de Cuernavaca y que se realiza en el marco de la Jornada Mundial por la Paz convocada por el Vaticano, recibiendo el apoyo de los gobiernos municipal y estatal, de extracción panista, para la logística de la celebración. Son celebraciones poco atendidas, tanto por feligreses como por el propio clero y la prensa, en sus homilias alude a la paz como un don de Dios, pero no tiene ningún tipo de pronunciamiento sobre la situación local.

Alejandra, miembro del Consejo Diocesano de Laicos entre los años 2002 y 2005, nos dice en una entrevista:

Don Florencio era como un abuelito bonachón. Regañaba a la gente y también la ponía a hacer cosas en la misa como alzar las manos, bailar, hacer signos; pero no organizaba ni había un plan pastoral con él. Era como si no se diera cuenta de lo que pasaba en la diócesis.

El caso de Tlalnepantla ilustra lo anterior. Después de seis meses de protestas generadas por lo que se consideraba la imposición del nuevo presidente municipal por la vía electoral, no electo por los usos y costumbres tradicionales, el 11 de enero del 2004 el autoconstituido Consejo Popular Autónomo tomó las instalaciones del ayuntamiento. En la madrugada del 14 de enero fueron desalojados por la policía antimotines del gobierno estatal que permaneció en el pueblo, provocando que muchas familias salgan desplazadas.

El 31 de enero, el obispo Raúl Vera⁹⁰ sale en una caminata desde la parroquia del municipio de Tlayacapan con más de cincuenta familias desplazadas, quienes llevan las manos en alto

⁹⁰ Raúl Vera es obispo de Saltillo, asociado a las causas de la opción preferencial por los pobres y quien acompaña muchos procesos sociales en el país. Fue obispo coadjutor de Samuel Ruíz en San Cristóbal de las Casas, quien originalmente había sido invitado por el sacerdote de la comunidad, Jesús García Dueñas, como mediador a este conflicto, pero la muerte de su hermano le impidió acudir. A Florencio Olvera también se le invita, sin su permiso como obispo local, Raúl Vera no puede celebrar misa en la diócesis.

señalando que no portan armas (Indy México, 2004). Don Florencio Olvera arribó antes a Tlalnepantla y se desespera porque la caravana no arriba. Nos cuenta uno de los dieciocho sacerdotes que asisten a la celebración:

Decía el obispo: “Aquí lo importante es el Señor, no Raúl Vera”. Así que empezó la misa antes de que llegara la caravana. Pero ya empezados llegó don Raúl y la gente se arremolinó a su lado, venía con los desplazados, no podía llegar el altar y aquello se hizo un desorden. don Florencio estaba muy enojado, interrumpió la misa y dijo en el micrófono: “A ver, a poner atención que aquí [señalando el altar] pasan cosas mucho más importantes que la llegada de Raúl Vera”.

Al terminar la misa se organizó una mesa para que los obispos escucharan a los desplazados, en la que el obispo de Cuernavaca “por momentos lloró pidiendo respeto a los presentes” (Fierro, 2004) y les pide que “sepan perder” (La Jornada Morelos, 2004, párr. 16).

El primer gobierno panista de la entidad terminó con múltiples escándalos que llevaron a que se hablara de una putrefacción de su gobierno (Bartra, 2010). Desde enredos personales por sus relaciones amorosas, pasando por la represión de movimientos sociales en el caso de Costco – Casino de la Selva⁹¹ y las amenazas de la oposición para someterlo a juicio político por la aprensión de “José Agustín Montiel, coordinador general de la Policía Ministerial de Morelos, como presunto responsable del delito de delincuencia organizada. Se dice que era el jefe de la red de policías corruptos que protegía al cártel de Juárez en esa entidad” (Suárez de Garay, 2005, pág. 92).

Sin embargo, el PAN logra mantener la gubernatura con Marco Antonio Adame García como su candidato⁹². Identificado con el grupo conocido localmente como “La Sagrada Familia”⁹³

⁹¹ En el año 2000 da inicio la construcción de las tiendas Costco y Comercial Mexicana en las instalaciones del otrora emblemático hotel “Casino de la Selva”, con el apoyo del gobierno estatal y federal. En 2001 se formó el Frente Cívico Pro Defensa del Casino de la Selva en donde confluyeron diversas organizaciones, algunas de ellas vinculadas en sus orígenes a las CEBs (Hesles Bernal, 2008; Zaragoza y Hernández Zamora, 2004). En junio del 2002 se instaló un plantón en la entrada del predio, presidido por el “Altar a la Virgen del Trascabo”, que fue disuelto por la fuerza el 21 de agosto del mismo año; arrestando y procesando a treinta y tres personas “por crímenes de sedición, asonada, sabotaje y otros delitos” (Hesles Bernal, 2008, pág. 89). Siguieron una marcha el 22 de agosto, un plantón en el zócalo con un festival cultural los días 23 y 24 y finalmente una mega marcha que convocó a quince mil personas el 27 de agosto, cuando los presos habían sido liberados bajo fianza (Gleason González, 2008).

⁹² Marco Adame ganó la elección con el 35.14% de la votación, seguido por la Coalición Por el Bien de Todos (PRD – PT – MC) con el 31.26% de los votos (Gómez Terán, 2009), nuevamente sin mayoría en el Congreso.

⁹³ La prensa local y declaraciones de expanistas identifican en este grupo a Adrián Rivera Pérez (Presidente del PAN Estatal 2006-2011, Presidente Municipal de Cuernavaca 2003-2006; Senador por Morelos 2006-2012), Jesús Oscar Sergio Hernández Benítez (Secretario de Gobierno de Adame García, Diputado Local Plurinominal 2006-2009), Sergio Álvarez Mata (Diputado Local 2000-2003, Diputado Federal Plurinominal 2003-2006, Senador 2006-2012), José Raúl Hernández Ávila (Presidente Municipal de Cuernavaca 2000-2003, Secretario

y con el Yunque (Miranda, Arreola, y Álvarez, 2008); Adame García es fundador en los ochentas del movimiento Testimonio y Esperanza, comunitarismo católico cuyo objetivo, de acuerdo con una entrevista con un miembro actual del movimiento es “formar a los futuros líderes políticos para que no dejen sus convicciones religiosas en el camino”. Al llegar al poder político llevan consigo un capital social acumulado que se vincula inicialmente a un capital religioso que puede ser permutado en el campo político y a donde migran sus lógicas religiosas, estableciendo relaciones de comprometimiento entre campos.

Desde el campo religioso no existe un proyecto pastoral religioso o un principio de visión definida, el campo está en disputa y esto favorece el fortalecimiento de los conservadurismos católicos.

4.3.1 Los conservadurismos católicos y la emergencia de la violencia

Observaremos en el siguiente capítulo que en el periodo de este estudio los conservadurismos católicos ocupan posiciones de mayor poder en el campo católico. Su presencia no es nueva en la diócesis, como hemos observado con los desplegados en medios de comunicación nacional a finales de los sesenta y son claramente visibles en los años ochenta y noventa con el surgimiento de movimientos laicales como Testimonio y Esperanza y la Obra Misional San Felipe de Jesús, así como la llegada de algunos comunitarismos de origen nacional orientados a la familia, como el Movimiento Familiar Cristiano.

La sede vacante y la disputa por la imposición del *nomos* en el campo les permite consolidarse, sin embargo, se agrupan y visibilizan como reacción a la influencia que reciben del campo político. En el 2006 que llega Marco Adame al gobierno estatal, da inicio en la Ciudad de México el debate sobre las legislaciones que darían lugar, en 2007, a la aprobación de la ley de “Interrupción Legal del Embarazo”. El tema del aborto apareció con ello en la agenda nacional y fuertemente en la local, por su cercanía con la capital del país, pero también por el perfil del gobierno en turno.

Las movilizaciones por la lucha contra las legislaciones de aborto y matrimonio no habían sido hasta ese momento una preocupación para el campo católico y si bien algunos de ellos

particular de Adame Castillo), Margarita Alemán Olvera (Diputada Local 1997-2000, Diputada Local 2006-2009), Jesús Dorantes García (Diputado Local Mayoría 2006-2009), entre otros. Todos ellos asociados a comunitarismos religiosos, especialmente Testimonio y Esperanza y/o la Obra Misional San Felipe de Jesús.

estaban claramente orientados a la formación de liderazgos políticos, como se aprecia en el grupo llamado “La Sagrada Familia” del Partido Acción Nacional; en términos generales sus perfiles estaban orientados a la familia como expresión salvífica del plan de Dios, como veremos en el sexto capítulo, pero con un perfil de trabajo intra eclesial y alrededor de sus comunidades de pertenencia, y no de militancia como irán desarrollando en adelante.

En 2007 y a raíz de la aprobación de la Interrupción Legal del Embarazo en el Distrito Federal⁹⁴, una serie de organizaciones “pro-familia” y el DIF estatal organizan la “Caminata de la Familia” en el marco del Día de la Familia, institucionalizado por el gobierno federal de Vicente Fox para el primer domingo de marzo. A la marcha confluyen una serie de movimientos católicos organizados por el Consejo Diocesano de Laicos y organizaciones civiles constituidas básicamente por las mismas personas, pero que se han configurado en asociaciones civiles como una propuesta que a nivel nacional fue impulsada desde la Comisión Episcopal de la Pastoral Familiar, encabezada por el entonces obispo de Tehuacán, Rodrigo Aguilar, pues consideran que la lucha pro-vida debe ser encabezada por los laicos y no por la Iglesia, para que no la descalifiquen “con el argumento del estado laico”. Durante la marcha se efectuó un “rosario viviente” y cada contingente, organizado por el citado Consejo, era responsable de rezar un misterio del rosario en el trayecto de la Glorietta de Tlaltenango al zócalo de Cuernavaca (DC).

En 2008 la marcha es encabezada por el gobernador, su esposa y sus siete hijos; junto con el presidente municipal de Cuernavaca, Jesús Giles. Este año aparece lo que poco a poco se irá transformando en un discurso por la paz, cuando el gobernador vincula la marcha con el llamado a unirse al “Pacto por la Seguridad y la Legalidad” convocado ese año por el presidente Felipe Calderón (Mixcoac, 2008).

Adame Castillo, que mantiene su asistencia a misa dominical variando la parroquia a la que asiste y ubicándose en espacios poco visibles, asiste en cambio cada veintidós de junio, con su gabinete de gobierno, a la misa en honor a santo Tomás Moro, el “santo de los políticos”, en la Catedral de Cuernavaca y el hecho es referido en los boletines oficiales. Asume que la política es “clave para construir una nación que sea fiel reflejo de su identidad cristiana” y que es su deber como gobernador “defender la vida” (Adame, 2014).

En Diciembre del 2008 el Congreso Estatal promulgó lo que se conoce como la “ley antiabortos” o “ley de blindaje a la familia”, modificando el artículo 1º de la Constitución local, en el que se reconoce el derecho a la vida desde el momento de la concepción, convirtiéndose en la primera de doce entidades que promovió leyes similares en respuesta a

⁹⁴ El Distrito Federal cambió oficialmente su nombre a Ciudad de México en enero del 2016.

la legislación de la Ciudad de México (Aviles, 2009); contrastando con la legislación anterior en el estado, acorde a la conocida como “Ley Robles”, que ampliaba las causales de interrupción legal del embarazo sin llegar a su despenalización completa.

A Marco Adame no le preocupan los cuestionamientos sobre la laicidad de su gobierno ni ocultar sus vínculos y orígenes con el campo religioso⁹⁵. Tan es así que, en calidad de gobernador del estado de Morelos, en enero de 2009, asiste a la inauguración del VI Encuentro Mundial de las Familias en 2009 (Rea, 2009) y en diciembre de ese mismo año interpone ante la SCJN, junto con el gobernador de Jalisco, Emilio González, la controversia constitucional contra la legislación de la Ciudad de México que reconoce el matrimonio de las personas del mismo sexo y su derecho a la adopción.

Aunque ningún tipo de catolicismo específico domina en el campo religioso, las luchas del campo permiten que los comunitarismos conservadores⁹⁶ asociados a la defensa de la vida y la familia mejoren su posición relativa en el campo, lo que con el tiempo les permitirá acercarse al obispo Ramón Castro, quien es cercano a este tipo de catolicismo.

Sin embargo, para el 2009 que llega el nuevo obispo, un cambio derivado por la renuncia de Florencio Olvera Ochoa al cumplir los 75 años⁹⁷, el campo sigue en disputa y los conservadurismos católicos no encuentran un espacio favorable con Monseñor Alfonso Cortés Contreras, el nuevo obispo, quién era hasta ese momento obispo auxiliar de la arquidiócesis de Monterrey, una realidad diametralmente distinta a Cuernavaca. La Curia⁹⁸ diocesana regiomontana tiene una estructura administrativa y jerárquica altamente organizada, especialmente si se le compara con la diócesis de Cuernavaca. Lo que el nuevo obispo encuentra es calificado por él mismo como “un caos” (DC).

Se trató de un obispado de corta duración pues en diciembre del 2012 fue nombrado arzobispo de León, sin embargo, emprendió una serie de acciones que movilizaron las posiciones del campo.

⁹⁵ En abril del 2014, ya como exgobernador, fue invitado como orador a la Asamblea General de la Conferencia del Episcopado Mexicano con una ponencia titulada “La política, clave para construir una nación que sea fiel reflejo de su identidad cristiana” (Adame, 2014).

⁹⁶ Para conceptualizar este tipo de movimientos religiosos, asociados a la batalla de lo que han llamado la “ideología de género”, se ha hablado también de fundamentalismos (Pace y Guolo, 2006), integrismo (Mallimaci, 2007a) y Movimiento Anti-Género (Kuhar y Patternote, 2017); preferimos el de conservadurismos (Vaggione, 2010) pues refiere a su deseo de conservar un estado de relaciones sociales, legislaciones, entre otros.

⁹⁷ El Código de Derecho Canónico establece que los obispos deben presentar su renuncia y retirarse de las funciones de gobierno en una diócesis al cumplir 75 años.

⁹⁸ Órgano de gobierno episcopal.

Consideramos que estos rápidos movimientos en la diócesis fueron posibles a su perfil de “heredero” en los términos con que Bourdieu y Saint Martin (2009) tipifican al episcopado francés, y que nosotros hemos recuperado en el caso de Sergio Méndez Arceo. Con un origen privilegiado en términos sociales y vinculado de manera personal con poderosos obispos de la jerarquía mexicana como Francisco Robles Ortega⁹⁹ (Uckerman, 2012), fue enviado a la Universidad Gregoriana de Roma apenas haber sido ordenado sacerdote y su carrera eclesiástica se distinguió por estar asociado a la formación sacerdotal, en donde acumuló un capital cultural particular. Durante seis años (1999-2005) fue rector del Colegio Mexicano, la casa que recibe a todos los sacerdotes mexicanos que son enviados a estudiar a Roma, de donde fue removido para ser nombrado obispo auxiliar en Monterrey y hasta la fecha es parte del Consejo de Presidencia de la Universidad Pontificia de México y Presidente de la Dimensión Educativa de la CEM.

Un sacerdote cercano a la curia durante su episcopado nos cuenta en entrevista: “Don Alfonso se quejaba mucho de que Cuernavaca era una ciudad muy sucia, y decía que no se explicaba eso con tantos institutos de investigación¹⁰⁰. ¿De qué les sirven tantos investigadores si viven así?”. Una de sus primeras decisiones fue la remodelación de la casa episcopal, adyacente a la catedral, una obra que duró más de año y medio, tiempo en que el obispo vivió en una casa ubicada en el Fraccionamiento Club de Golf Tabachines, uno de los más exclusivos de la ciudad.

Las obras en la catedral también incluyeron el cierre del acceso al claustro, que desde 1958 estaba abierto para que los feligreses y el turismo lo visitaran. Su acceso, mediado desde entonces por un servicio de recepción por primera vez a cargo de religiosas, quedó restringido a los miembros de la Curia o a quienes tuvieran una cita en las oficinas del gobierno episcopal; y cerró también un estacionamiento que funcionaba en el atrio (DC).

Estos ejercicios simbólicos de poder y estructuración del gobierno episcopal fueron acompañados por una serie de movimientos en las parroquias de la diócesis que parecían “inamovibles”, como es el caso de Tetelcingo, donde el padre José Luis Álvarez Ramírez había permanecido durante 29 años y, al igual que en esta ocasión, cada vez que un obispo intentó cambiarlo, los feligreses tomaban la parroquia e impedían el cambio de párroco (González H. R., 2010).

⁹⁹ Actual cardenal y arzobispo de Guadalajara, fue previamente arzobispo de Monterrey cuando Alfonso Cortés fue su auxiliar y ha sido presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano en dos periodos consecutivos (2012-2015 y 2015-2018).

¹⁰⁰ De acuerdo al Diagnóstico del Sistema de Innovación Morelos, en el estado se imparten 70 posgrados que formar parte del Padrón Nacional de Posgrados de Calidad del CONACYT y 13 Centro de Investigación Públicos (Secretaría de Innovación, Ciencia y Tecnología Morelos, 2017).

Desde el punto de vista de los feligreses, el cambio se consideraba una agresión, considerando que es una comunidad indígena que se rige por usos y costumbres. Desde el punto de vista del obispo y de sacerdotes de la Curia Diocesana, se trataba de una indisciplina del padre Álvarez. A pesar de las movilizaciones y la toma de la parroquia, el obispo no negoció con los laicos y removió al padre José Luis (DC).

Además, se distinguió por ordenar las finanzas de la diócesis¹⁰¹ y separó las finanzas diocesanas de las finanzas del Seminario Conciliar de San José que habían estado, desde tiempos de don Luis Reynoso, bajo la responsabilidad del mismo sacerdote, quién era famoso en la diócesis por su poder. Según el testimonio del asesor de un ex diputado local, organizaba comidas con políticos diversos en las oficinas de la Economía del Seminario¹⁰² para arreglar “asuntos varios” y en muchas ocasiones eran ellos mismos quienes le pedían su intervención para “sentarlos” con tal o cual persona.

Era un obispo poco afecto a la prensa y dejó de realizar las declaraciones dominicales a la salida de la misa, a las que los reporteros estaban acostumbrados desde los tiempos de don Luis Reynoso. Escribía todas sus homilias dominicales con un tono teológico y académico en las que se distinguía su capital cultural y movilizó el campo de fuerzas y las luchas entre los especialistas religiosos y, aunque esto tiene consecuencias en todo el campo, fue un obispo poco cercano a los laicos.

Es el tiempo en que se recrudece el contexto de violencia asociado al tráfico de drogas ilegales y la delincuencia organizada en el estado. En diciembre de 2009, el líder de la organización criminal de los Beltrán Leyva, Arturo Beltrán Leyva, fue abatido por miembros de la Marina en su domicilio de la ciudad de Cuernavaca y este hecho se sitúa como el parte aguas del incremento de los índices de violencia –secuestro, asesinato, narco-mantas, entre otras-. Las prácticas de delincuencia organizada –narcomenudeo, extorción, cobro de derecho de piso, entre otras-; que si bien estaban presentes desde tiempos de Carrillo Olea, esta vez alcanzan nuevas proporciones con escenas de alto impacto social como la aparición de narco mantas y cuerpos colgados en vías de comunicación principales.

De acuerdo con estadísticas del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SNSP), de enero de 2007 a diciembre de 2010, en Morelos se registraron un total de 3,545 homicidios, de los cuales 529 fueron clasificados como

¹⁰¹ La organización fiscal administrativa de la iglesia católica varía de diócesis a diócesis en México. En algunos casos cada parroquia está registrada como una Asociación Religiosa y, por lo tanto, así declara ante el SAT. En el caso de la diócesis de Cuernavaca, ésta está registrada como una sola Asociación Religiosa y las parroquias funcionan como “sucursales” de la misma, por lo que la economía diocesana realiza las declaraciones fiscales de todas las parroquias en conjunto.

¹⁰² Ubicadas en una casa ex profeso en Juan Ruíz de Alarcón #4, Col. Centro.

ejecuciones presuntamente relacionadas con la delincuencia organizada. En 2010, además, se registraron 19,806 robos, de los cuales 8,902 fueron perpetrados con violencia (Martínez Galván y Zepeda Bustos, 2012, pág. 104).

En marzo del 2011 es asesinado Juan Francisco Sicilia Ortega, hijo del poeta y activista Javier Sicilia. Su cadáver fue encontrado junto con otros seis amigos en el municipio de Temixco y su muerte desató una ola de activismo que en un corto periodo se cristalizó en la formación del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD).

El 6 de abril del 2011 una marcha con miles de personas vestidas de blanco salió de la Glorieta de la Paz hacia el zócalo capitalino, que detonó aquel grito de ¡Estamos hasta la madre!, que Javier Sicilia había lanzado en su carta abierta publicada por Proceso (Jacinto, 2011). El Movimiento da voz a las víctimas, a las familias de las víctimas y a los morelenses que sienten el agobio de la violencia, para posteriormente hacerlo con todo el país a través de la marcha que el cinco de mayo de ese mismo año salió de Cuernavaca para arribar al zócalo de la Ciudad de México tres días después.

El MPJD se convirtió en un movimiento nacional pues el fenómeno no es local, sino nacional, a raíz de la estrategia de militarización y la “guerra contra el narco” del gobierno de Felipe Calderón, apoyada por el gobierno de Adame García en lo local. El MPJD propuso un Pacto Nacional cuyas

demandas fueron presentadas al presidente Felipe Calderón en la primera reunión de diálogo con el Poder Ejecutivo que tuvo lugar mes y medio después, el 23 de junio de 2011, en el Castillo de Chapultepec. Luego de casi cuatro meses, se celebró una segunda reunión, el 14 de octubre de 2011. Antes de cada encuentro hubo dos Caravanas: una hacia el norte en junio y otra hacia el sur en septiembre (Azaola, 2012, pág. 160).

En la marcha participaron una diversidad de luchadores y organizaciones sociales, entre ellos Emilio Álvarez Ícaza y el obispo Raúl Vera. Dirá después Javier Sicilia, en un Foro en la Universidad Pontificia, que se invitó al obispo Alfonso Cortés, pero que: “ese pinche obispo, ni a la puerta salió” (DC).

Hay pocas fuentes eclesíásticas que consignen lo que pasó al interior de la Iglesia en este periodo, no hay comunicaciones diocesanas externas y las que existen todavía no forman parte de los archivos que se pueden consultar, pero se consolida en la Curia diocesana una nueva generación de sacerdotes que fueron formados a partir del obispado de Posadas Ocampo, entre los que se distingue Luis A. Millán Ocampo quién fue nombrado rector del seminario con Florencio Olvera, y posteriormente rector de Catedral, , cargo en el que fue

ratificado por Alfonso Cortés y al que se agregó el de vicario general de la diócesis, en los que fue ratificado por Ramón Castro Castro.

Poco antes de que Cortés Contreras fuera nombrado arzobispo de León, en Morelos se da un nuevo episodio de alternancia política. En las elecciones de julio del 2012 resulta ganador de la elección para gobernador Graco Ramírez Abreu, candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD), cuya campaña estuvo caracterizada por el debate sobre la situación de violencia e inseguridad que prevalecía en el estado, generando altas expectativas sobre el cambio.

Aunque Graco Ramírez expresó que las legislaciones por los derechos sexuales y reproductivos serían parte de su gobierno y Alfonso Cortés, por su parte, señaló que “claro que estamos en contra (de que se legisle a favor del aborto), porque nosotros tenemos que defender la vida, el matrimonio como Dios lo instituyó” (Monje, 2012, párr. 3), ambos sostuvieron una reunión cuando el recién electo gobernador fue confirmado como ganador de la contienda electoral sobre la que el obispo declaró: “en esas cosas que de izquierda y que de derecha, aquí lo que interesa es el bien del ser humano y es el interés de la sociedad, la postura es la de siempre: ‘la verdad, la honestidad, el respeto, trabajar por los demás” (Monje, 2012, párr. 5).

Al poco tiempo de asumir el gobierno, en diciembre de 2012, el sacerdote Antonio Sandoval Tajonar fue nombrado Secretario Técnico del Consejo Ciudadano de Justicia Social con un permiso ex profeso del obispo para tomar un año sabático y dedicarse de tiempo completo a esta actividad, cuyo objetivo se expresaba como uno de los ejes rectores de la política para prevenir la violencia.

Es en este periodo donde da inicio formalmente nuestra investigación y en el siguiente capítulo nos ocupamos de plantear los reajustes que se dan en el campo religioso a raíz de este último periodo que movilizó las posiciones en el campo y el capital religioso de los agentes, así como las relaciones con el campo político. Hablamos de relaciones no solo en el sentido de las interacciones, sino de cómo las posiciones del campo religioso, las legitimaciones del capital religioso y las permutaciones simbólicas de capital se dan *en relación* al campo político, o más apropiado, al espacio social más amplio; puesto que las permutas simbólicas de capital no se tratan de capital objetivado y por ello dependen de algún tipo de aprobación externa.

Si la relevancia general de la *illusio* en la sociedad se ve minada, el campo parece vacío, pierde aquello que lo estructura. Esto puede referirnos a la secularización y la relevancia social de la religión en las sociedades modernas, sin embargo, nos puede hacer olvidar que la Iglesia

dialoga con la modernidad y busca resacralizar espacios (De la Torre, 2006) lo que, en los términos que hemos expresado, implica pelear por el reconocimiento externo, porque el campo siga siendo relevante.

4.4 La música litúrgica como expresión del *nomos*

Hemos presentado tres estados del campo religioso católico en Morelos identificando las luchas del campo y las maneras en que la posición del obispo de la diócesis, en el caso de acumular suficiente capital religioso, puede dictar el *nomos* del campo.

Este *nomos* se expresa de maneras distintas en el campo, una de ellas es la música que acompaña las celebraciones litúrgicas, de manera general en las diócesis y de manera particular en la catedral, sede del gobierno episcopal.

Desde los años cincuenta, la misa dominical en Catedral de 11:00 de la mañana, y posteriormente de 12:00 del día, es la presidida por el obispo en turno. Observar las transformaciones de la música litúrgica que ha acompañado esta celebración y la forma en que se han dado los cambios es una expresión de las luchas y las posiciones en el campo. El otro insumo lo constituyen los libros de cantos editados por la propia diócesis.

4.4.1 La opción preferencial por los pobres y el *libro verde*

La incorporación del canto religioso popular y los instrumentos musicales “profanos” en las celebraciones litúrgicas es una transformación del Concilio Vaticano II que en Cuernavaca es rápidamente incorporada a través de la *Misa Panamericana*, la primera misa que se tocaba acompañada de mariachis y que “rescataba algunos de los géneros y ritmos musicales más populares de México” (Galí Boadella, 2002, pág. 180).

El trabajo de recopilación y adaptación se debe al ahora Doctor en musicología, el canadiense Juan Marcos Leclerc, quien en 1965 lo elaboró en el CIF (Centro de Formación Intercultural) fundado y dirigido por Iván Illich. Ahí se puso a prueba durante un tiempo hasta que, el domingo “in albis”¹⁰³ de 1966 el Obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo decidió iniciar esta experiencia en la Diócesis de Cuernavaca (Comisión Diocesana de Música y Liturgia. Diócesis de Cuernavaca, 1982, pág. 201).

¹⁰³ Primer domingo después de la Pascua, en este caso el 17 de abril de 1966.

La *Misa Panamericana* se tocó desde entonces y hasta 1982 en la misa presidida por el obispo a las 11:00 de la mañana los domingos en la Catedral de Cuernavaca, convirtiéndose “en punto de referencia religiosa, cultural y musical del país” (Galí Boadella, 2002, pág. 180).

La misa no destaca por su contenido asociado a la opción preferencial por los pobres, pero sí por la incorporación de la música vernácula que fomentaba la participación de los fieles con “estribillos breves y `pegajosos´, para una repetición fácil y entusiasta de la asamblea celebrante sacudida y apoyada por el conjunto alegre del mariachi” y que constituyó “un avance crítico en la Iglesia Post Conciliar” (Comisión Diocesana de Música y Liturgia. Diócesis de Cuernavaca, 1982, pág. 201). Nótese que el texto que presenta los cantos de la *Misa Panamericana* y que firma la propia diócesis de 1982 otorga a la asamblea de fieles el papel protagónico en la celebración y no a la música, que opera como acompañamiento o apoyo.

Los cantos fueron socializados a través de la vida litúrgica de la diócesis y en los siguientes años el mismo Leclerc desarrolló la *Misa Tepozteca*¹⁰⁴ que incorporó instrumentos prehispánicos como el teponaxtle, la chirimía, el tambor, los cuernos de res, el jarro de barro, flautas de carrizo y conchas, entre otros y que

comienza con los toques solemnes prehispánicos, el cuerno, tocado dentro del recinto, resuena de manera impresionante y que es la ‘tremenda y majestuosa Marcha de Entrada’, sigue el ‘Señor Nuestro ten piedad’, ‘Por Jesucristo’ y sigue con cantos coloniales, luego con melodías actuales y termina de nuevo con música prehispánica, realmente puede llamarse Misa de las Tres Culturas” (Bello Villamil citado por Gutierrez Quintanilla, 2013, párr.5).

Así como la *Misa Popular* “para los grupos parroquiales de canto, [que] por tratarse de una misa más sencilla, musicalmente hablando, se incorporó fácilmente a las numerosas comunidades de base de la región” (Galí Boadella, 2002, pág. 180).

Sin embargo, fue hasta 1982 que se editó una compilación de los cantos que se habían popularizado en la diócesis y que se ofreció como “un intento de servicio a las comunidades cristianas de reflexión y como una constancia de la vida que se está viviendo en toda nuestra Diócesis con el acompañamiento de nuestro Obispo Sergio” (Comisión Diocesana de Música y Liturgia. Diócesis de Cuernavaca, 1982, pág. 1).

¹⁰⁴ Diseñada ex profeso para ser compartida en el Ex Convento de la Natividad, templo parroquial del municipio de Tepoztlán, con una larga tradición indígena y de identidad local.

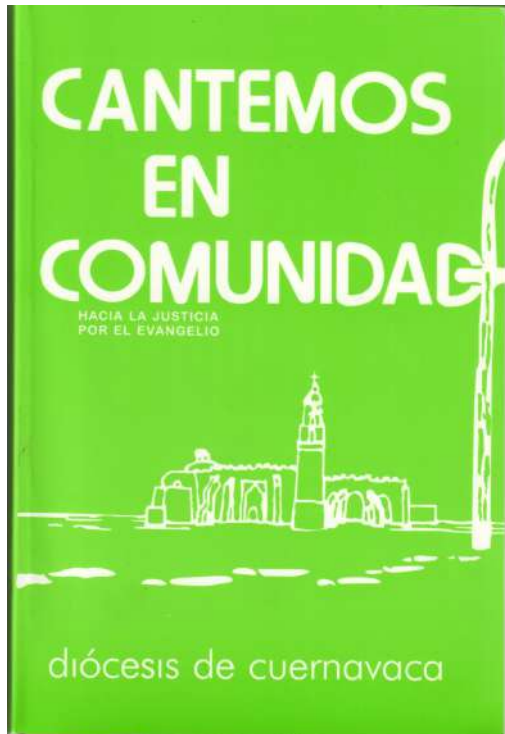


Imagen 4.1 Portada de cantoral de la Diócesis de Cuernavaca, edición 1982.
Fotografía propia

Cantemos en Comunidad, hacia la justicia por el Evangelio fue editado por la Comisión Diocesana de Música y Liturgia de la diócesis de Cuernavaca en 1982. La compilación, de doscientos noventa y siete cantos¹⁰⁵, recoge aquellos que se habían hecho populares en las celebraciones litúrgicas de la diócesis durante el obispado, así como cuatro composiciones completas de misas latinoamericanas y una serie de cantos de fraternidad, convivencia y luchas populares.

El *libro verde*, como se le conoce en la diócesis por el color de la portada y que, de acuerdo a los compiladores, fue elegido para “simbolizar la esperanza de su contenido” (López Bucio, 2008, en Ortega de la Cruz, 2008, pág. 3), se presentó hacia finales del obispado de don Sergio como “un fruto de un camino a veces doloroso recorrido en la diócesis, y de un proceso de búsqueda hacia la realización de su liberación

histórica” (Comisión Diocesana de Música y Liturgia. Diócesis de Cuernavaca, 1982, pág. 1) rebasando las fronteras de la diócesis, siendo utilizado en muchas CEB en América Latina.

Además de la *Misa Panamericana* y la *Misa Popular*, el libro presenta la *Misa Campesina Nicaraguense* en cuya introducción se afirma: “esta misa no es neutral. La Eucaristía, el sacramento de la unión no puede ser neutral en la lucha de clases. Esta misa, igual que la tradicional, es una misa contra los opresores” (Comisión Diocesana de Música y Liturgia. Diócesis de Cuernavaca, 1982, pág. 193) y la *Misa Popular Salvadoreña* cuyo canto de comunión versa en el coro:

*Hoy Señor tenemos hambre
de trabajo, techo y pan.
Danos ya tu cuerpo y sangre,
Danos combatividad*

Se presentan cantos para cada momento de la misa, así como para los distintos tiempos del año litúrgico, pero casi la cuarta parte del compendio está dedicado a cantos que bien

¹⁰⁵ Aunque 2008 se publicó una reedición por Ediciones Dabar que reúne nuevos cantos, ampliando el repertorio a 693 cantos organizados en orden litúrgico; para este trabajo sólo se considera la edición original de 1982.

identifican la *opción preferencial por los pobres*. Treinta y ocho¹⁰⁶ cantos están catalogados como de “fraternidad y convivencia” y veintiséis de “luchas populares”, varios de ellos del llamado “nuevo canto latinoamericano” con composiciones o interpretaciones que hicieron populares Mercedes Sosa, Violeta Parra, Daniel Viglietti, Víctor Jara, Nacha Guevara, Alí Primera, entre otros. Entre estos cantos se encuentran *A desalambrar*, *Gracias a la vida*, *Hermano dame tú mano*, *No puedo callar*, *Yo te nombro*, *Casas de Cartón*, *Cuando tenga la tierra* y *Plegaria del labrador*.

Entre los cantos ofertados para los momentos de fraternidad y convivencia en las CEBs encontramos “¡Mentiras no!” (pág. 113) y “No basta rezar”¹⁰⁷ (pág. 119), en ellos se destaca el reconocimiento de la pobreza no como voluntad de Dios, y la necesidad de la acción más allá de la piedad religiosa para cambiar las condiciones de desigualdad y explotación, lo que observaremos nuevamente en las entrevistas de estos grupos, quienes ubican a la violencia como consecuencia de la desigualdad y la explotación, considerando que las veladas o jornadas de oración no son suficientes para acabar con ella.

<p><i>¡No, mentiras no. Mentiras no. Mentiras no!</i> <i>No nos van a engañar diciendo que Dios lo quiere,</i> <i>pobres con hambre sin dignidad;</i> <i>diciendo que somos felices</i> <i>cuando por las noches no tenemos pan.</i></p> <p><i>¡No, mentiras no! No nos van a engañar.</i> <i>¡Mentiras no! No nos van a engañar,</i> <i>diciendo que Dios nos prueba</i> <i>cuando unos hombres nos quitan la paz</i></p> <p><i>¡Mentira! Es cosa de ellos.</i> <i>Dios no contrata con fieras del mal.</i> <i>¡No, mentiras no! No nos van a engañar.</i> <i>¡Mentiras no! No nos van a engañar.</i></p> <p><i>Cristo se hizo hombre y vivió como uno más;</i> <i>amó a todos los pobres, redimió a la</i> <i>humanidad.</i> <i>Hasta en su última cena su cuerpo se hizo pan.</i> <i>¡No, mentiras no! No nos van a engañar.</i></p>	<p><i>No, no, no basta rezar</i> <i>Hacen falta muchas cosas para conseguir la paz.</i> <i>(2v)</i></p> <p><i>Y rezan de buena fe y rezan de corazón</i> <i>pero también reza el hombre cuando viste el</i> <i>uniforme</i> <i>para ir a apalear a los que protestarán</i> <i>para ir...</i></p> <p><i>Nada se puede lograr si no hay revolución;</i> <i>reza el rico, reza el amo, y te maltratan al peón.</i> <i>Reza el rico...</i></p> <p><i>Cuando el pueblo se levante y que todo haga</i> <i>cambiar,</i> <i>ustedes dirán conmigo: “no bastaba con rezar”,</i> <i>ustedes dirán...</i></p> <p><i>En el mundo no habrá paz mientras haya</i> <i>explotación</i> <i>del hombre por el hombre y exista desigualdad</i> <i>del hombre por el hombre...</i></p>
---	--

¹⁰⁶ Se presentan 43 cantos, pero cinco de ellos aparecen también en el subtítulo de “Luchas Populares”.

¹⁰⁷ El canto se incorporó a muchas sociales en las que participaban miembros de las CEBs, por ejemplo, en el festival cultural del plantón de resistencia por la obra del Costco en 2002 (Gleason González, 2008)

4.4.2 Lo emocional - promocional y el *libro rojo*

La *Misa Panamericana* con mariachi acompañó la celebración del obispo cuernavacense durante dieciséis años y se convirtió en un signo de la época de Méndez Arceo. Con la llegada del nuevo obispo, los mariachis dejaron de acompañar la misa que presidía, aunque no fueron retirados totalmente de la catedral, sino que siguieron acompañando la misa de las 8:00 de la noche, presidida por algún otro sacerdote.

La reforma litúrgica, incluyendo las transformaciones en la nave principal de la catedral, la apertura del claustro para los fieles y la música litúrgica que acompañaba las celebraciones fueron un signo del obispado de Méndez Arceo y la *opción preferencial por los pobres* difícil de eliminar, aunque es probable que la embestida contra ellos fuera menos fuerte que con las CEBs pues en sí mismos no representaban una lucha activa en el campo, sino signos que recordaban un momento y construían ese hilo de memoria que la Iglesia, fundada en la tradición de la continuidad episcopal, bien sabe conservar. Así, aunque la música de la *Misa Panamericana* fue relegada a la misa nocturna, se tocó en la catedral por veintiocho años más; y hasta el 19 de septiembre de 2017 en que la nave principal fue cerrada al culto por los daños provocados por el sismo, el escudo episcopal de don Sergio era el que presidía la sede episcopal¹⁰⁸.

En los años subsecuentes, con los obispados de Juan Jesús Posadas Ocampo y Luis Reynoso Cervantes, los coros que acompañaron los cantos de la misa que presidía el obispo entonaban cantos populares a los que paulatinamente se incorporaron cantos identificados con la Renovación Carismática Católica en el Espíritu Santo.

El siguiente cantoral editado por la diócesis de Cuernavaca y orientado a los coros parroquiales tuvo una primera edición en 1991 a cargo del ministerio de canto de la *Comunidad La Luz de Jesús* de la Parroquia de Santa Catalina, en donde desde principios de los ochenta se había concentrado el comunitarismo carismático en Cuernavaca.

Como se puede observar, la edición de ambos cantorales se da después de un tiempo considerable en ambos periodos puesto que la compilación y edición de un libro de esta naturaleza, que en ambos casos incluyeron las pisadas para la guitarra, requiere una inversión considerable de tiempo y de movilización de capitales, incluyendo la posibilidad de que sea

¹⁰⁸ Cada obispo diseña su escudo episcopal al llegar a una nueva diócesis. El de don Sergio Méndez Arceo fue grabado en la placa que se encuentra al fondo de la catedral con la reforma litúrgica de 1957, a espaldas de la sede episcopal, como se conoce a la silla desde la que el obispo preside las ceremonias litúrgicas.

editado y publicado por la propia diócesis, por lo que no puede darse sino hasta que el campo está en condiciones de reconocer como valiosa una inversión de esa naturaleza.

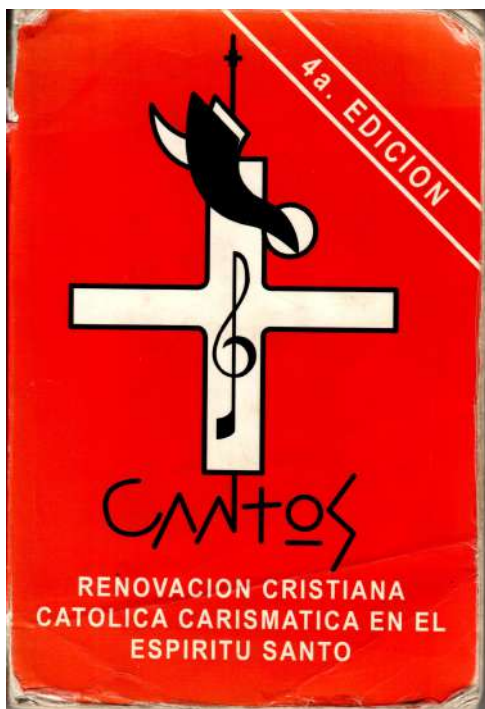


Imagen 4.2 Portada de cantoral de la Diócesis de Cuernavaca, edición 1993. Fotografía propia.

La portada es de color rojo, color asociado al Espíritu Santo, de ahí que se le conociera como *el libro rojo* en contra partida al *libro verde*; su cuarta impresión¹⁰⁹ fue publicada en Pentecostés¹¹⁰ de 1993 con el texto: *CANTOS. Renovación - Cristiana Católica Carismática en el Espíritu Santo*, y es con la que hemos trabajado para esta investigación.

En términos musicales la Renovación Carismática ha incorporado desde sus orígenes en los Estados Unidos, cantos de la tradición de las iglesias evangélicas y pentecostales, en donde la música ayuda a socializar a los miembros, ilustra “de una manera sencilla los puntos doctrinales [...] [y les] permite llegar a estados corporales muy emotivos [...] [que les permiten] participar con sentimientos y emociones comunes a través de expresiones compartidas por la comunidad” (Garma Navarro, 2000, pág. 69).

Compuesto por trescientos setenta cantos, desaparecieron aquellos con contenido social y lecturas teológicas liberacionistas, resaltando en cambio la presencia de treinta cantos específicos para el tiempo de Pascua (en el *libro verde* había trece) y veintiocho para la fiesta de Pentecostés (en el *libro verde* había sólo cuatro), así como cantos asociados al Espíritu Santo, en un catolicismo que “propone una relación encantada, inmediata, directa con la divinidad” (Giménez Béliveau, 2006, pág. 87), tales como “Yo soy Testigo” (pág. 12), “Él está sobre mí” (pág. 13) y “Yo escuché” (pág. 81).

¹⁰⁹ Aunque hemos analizado los contenidos del libro editado en 1993 cuya portada indica que se trata de una cuarta edición, hemos consultado la primera edición en la biblioteca del Seminario Mayor de la Diócesis de Cuernavaca, por lo que podemos afirmar que se trata de reimpressiones que no contienen cambios editoriales.

¹¹⁰ La fiesta de Pentecostés es la fiesta del Espíritu Santo en la tradición católica y se considera la fiesta central de la Renovación Carismática.

*Yo soy testigo del poder de Dios
Por el milagro que Él ha hecho en mí,
Yo estaba ciego mas ahora veo la Luz
La Luz Divina que me dio Jesús.*

*Yo escuché al Señor,
por mi nombre me llamó
Pon atención al Señor,
Tú también lo escucharás.*

*No, no, no, nunca, nunca, nunca me ha dejado
Nunca, nunca me ha desamparado
En la noche oscura, en el día de prueba
Jesucristo nunca me desamparará*

*Hermano ven acércate,
Tú también lo escucharás.
Toma la mano del Señor.*

*Y su palabra es amor,
Fue el mensaje que escuché (3)
Toma la mano del Señor.*

*Él está sobre mí, me llena de poder
Me llena de poder, me llena de poder
Él está sobre mí, me llena de poder*

*Pon tu mano en la de Jesús
Él te enseña a dónde ir.
Sentí su amor descendió
Desde lo alto sobre mí (3)
Toma la mano del Señor.*

*Cristo me llena de poder.
Aleluya (5)
Gloria a Dios (2)
Fe... paz... amor...*

*Alaba al Padre con Jesús,
Y al Espíritu (3)
Toma la mano del Señor.*

Este énfasis en “lo que se siente” y la relación encantada con lo divino, quién por Su voluntad puede resolver todos los problemas, incluyendo las carencias económicas, se puede ver en muchos de los cantos que ofrece el *libro rojo*, distanciándose totalmente de este llamado a la acción que señalábamos en el *libro verde*, resaltando que la justicia es un asunto divino y no de las personas. Tomamos como ejemplo “Cristo tomó mi carga” (pág. 37) y “Busca primero el reino de Dios” (pág. 61).

*Cristo tomó mi carga, y la tiró al mar (3x) (2v)
para nunca más recordar.*

*Busca primero el Reino de Dios
y su justicia, divina,
y por añadidura lo demás se te dará.
Alelu, Aleluya.*

*Y ahora estoy contento, contento en el Señor
para nunca más recordar.*

*Y ahora estoy feliz, feliz en el Señor (3x) (2v)
para nunca más recordar.*

*No te preocupes que habrás de comer
ni por la ropa que habrás de vestir,
que por añadidura lo demás se te dará
Alelu, Aleluya*

Entre ambos cantorales se encuentran diecisiete cantos en común, seis de los cuales son villancicos navideños clásicos como *Noche de Paz*, *El niño del tambor*, *Campana sobre Campana*, entre otros. Ocho de los once restantes provienen de una tradición religiosa iberoamericana y han sido identificados en libros españoles (Cruz Zamora, 2012) tales como *Como brotes de olivo*, *Pueblo de Reyes*, *Caminaré*, *Pescador de Hombres*¹¹¹, entre otros.

Tres cantos que aparecen en ambos libros. El primero se trata de “El peregrino de Emaús” que fue desarrollado como el canto de comunión en la *Misa Panamericana* y que se arraigó entre los fieles de la diócesis de Cuernavaca como un canto típico de las celebraciones eucarísticas y que el *libro rojo* reproduce exactamente con la misma letra. No es el caso de los cantos “Amar es entregarse” y “El Señor nos invita ya”, que en el *libro rojo* aparecen con una estrofa adicional que en la letra que reproducimos a continuación resaltamos.

*Amar es entregarse, olvidándose de sí,
buscando lo que al otro, pueda hacerlo feliz,
buscando lo que al otro, pueda hacerlo feliz,*

*Que lindo es vivir para amar,
Que bueno es tener para dar.
Dar alegría y felicidad,
Darse uno mismo eso es amar,
Dar alegría...*

*Si amas como a ti mismo,
y te entregas a los demás;
verás que no hay egoísmo
que no puedas superar
verás que no hay...*

***Orar para entender,
entender para vivir.
Vivir para llevar,
a Cristo a los demás***

*El Señor nos invita ya,
con amor su cuerpo a comulgar
Ya no es vino, ya no es pan,
Cristo mismo se nos da.
Alelu, Alelu, Alelu, Aleluya*

*Acercarse a comulgar es acercarse al Señor
Y de su Cena Pascual tener participación.*

*Todo el pueblo de Dios una fiesta celebrar,
Porque Cristo en comunión ha venido a nuestro
altar*

*Hoy la familia de Dios, que en la mesa parte el
pan
Come el Cuerpo del Señor, y convive en la
unidad*

*Esta Santa Comunión es comida fraternal,
Es testimonio de amor, es banquete familiar.*

***Fue mandato del Señor, el amor a los demás
Entregar el corazón, en servicio a los demás***

***Trabajar por la unidad de la familia de Dios,
El lazo es la caridad, la consigna es el amor***

¹¹¹ Aunque en el *libro rojo* aparece con el nombre de “Tu has venido a la orilla” se trata exactamente del mismo canto.

Ambos son cantos populares y no podemos decir que una versión u otra sean la original o correcta, en todo caso, la decisión de quitar o incluir algunas de las estrofas nos ilustra los componentes que se privilegian en un tipo de catolicismo o el otro. En el primer caso, la estrofa agregada resalta el peso de la oración y la evangelización o promoción, lo que también se resalta en la estrofa incluida en el segundo canto sobre el servicio y la unidad.

4.4.3 El campo en disputa y la música sacra

El tipo de coros y la música litúrgica que acompañaban la misa del obispo se mantuvo hasta 2010, aunque en el año 2000 hubo un intento por introducir en la diócesis el canto gregoriano, primero a través de la instrucción en el seminario. Silvia Avilés Barrera, licenciada en composición y dirección coral por la Escuela Nacional de Música, nos cuenta en entrevista que el obispo Luis Reynoso la invitó a dar clases “a un grupo de muchachos rebeldes que no entienden que la música litúrgica es importante”. Sólo dio clases durante un semestre y encontró mucha resistencia en el seminario, donde la trataban como “una burguesita que venía a enseñarles cosas que no eran importantes”.

El proyecto se detuvo con la inesperada muerte de don Luis, pero años después y a través de uno de sus ex alumnos del seminario, fue convocada por el obispo Alfonso Cortés Contreras en el 2010, quién le pidió que formara una escuela de música sacra itinerante y le quitara “todo ese desastre” que había en la diócesis, refiriéndose, dice Silvia, al “desastre que existe musicalmente, litúrgicamente hablando”.

Es la época en que la *Misa Panamericana* entonada por mariachi desde 1966 desaparece de la catedral de Cuernavaca, aun de la misa de 8:00 de la noche, en donde se tocaba desde 1991. La posibilidad de esta decisión, que se argumentó en términos de “cultura musical” y que ninguno de los obispos anteriores había dado, se explica por el capital cultural que tenía y se le reconocía al obispo, “era una persona cultísima” nos dice la historiadora del arte Celia Fontana, quien fue responsable de la restauración de los murales del siglo XVI en los muros de la nave principal de la catedral.

Silvia lamenta que la formación en el seminario no haya continuado pues “el problema que ahora hay es que en general los sacerdotes de nuestra diócesis no están educados en el arte en general y para ellos es muy fácil decir que da lo mismo qué se cante, cómo se cante, cómo se ejecute, ellos piensan que el resultado es el mismo” y rememora su experiencia con el *libro verde* y el *libro rojo*:

Yo tocaba en una misa dominical en la parroquia de Yautepec, que era como el último bastión de la Teología de la Liberación [*sic*], pero yo venía de la Ciudad de México donde había aprendido los cantos de la Renovación. A los curas [de Yautepec] no les gustaban los cantos de la Renovación, me dieron el libro verde que era una mezcla de cantos revolucionarios [...]. Años después, cuando me entrevisté con el obispo Alfonso, me dijo: *no quiero cantos rojos del libro verde ni cantos verdes del libro rojo*. Él es una persona que amaba el arte y deseaba que en Morelos tuviéramos un nivel musical mayor.

Cuando le preguntamos a Silvia sobre cuáles considera que son las causas de las resistencias que ella encuentra con laicos y sacerdotes de la diócesis, nos dice:

La diócesis es muy joven y no tiene una tradición artística porque estos eran pueblos agrícolas, evangelizados por las órdenes mendicantes. Nunca se pensó en cultivar el arte, vino la Revolución, luego la persecución, y después viene Méndez Arceo con otras ideas de tipo revolucionario, todo eso no ha sido bueno para el estudio del arte. Quitó [Méndez Arceo] la figura de organista en la Catedral y su forma de pensar se ve en los curas más viejos y en la gente, porque hay muchas personas que piensan que el arte es para ricos, ciertamente para formarse en el arte uno tiene que tener tiempo y algo de solvencia, entonces ellos piensan que el arte es para gente rica y la teología de la liberación está como muy enfocada por trabajar por el pobre o la opción por los pobres.

La transformación en la música litúrgica expresa la importancia que se le confiere a los laicos en la celebración religiosa, y, en última instancia, en el campo religioso. Mientras que la presencia de cantos populares entonados por mariachi privilegiaba la participación de la asamblea de fieles, la música de órgano y coral hace hincapié en la belleza de la música según los cánones especializados.

Aunque el proyecto de la escuela de música diocesana fue continuado por Ramón Castro Castro, que según nos cuenta Silvia le dijo que “no hay un solo buen coro en toda la diócesis, no saben ni lo que hacen, tienen una ignorancia gigantesca, desafinan terriblemente y tienen secuestrada la liturgia”, ha sido difícil de llevar a cabo pues no ha encontrado respuesta al proyecto ni con el clero ni con los laicos. Por ahora, nos cuenta, se ha formado el “Coro Diocesano” que toca en las ceremonias diocesanas y desde noviembre del 2016 ella es la organista, en la misa de 12:00 del día que preside el obispo cada domingo, en donde el canto popular y la participación de la asamblea en los cantos ha desaparecido.

La MEJOR representación de **La Pasión** se dio en **Morelos**, donde **Graco Ramírez** quiere darle latigazos al rector **Alejandro Vera**; quemar al obispo **Ramón Castro** cual si fuera juditas; y, por supuesto, crucificar a **Cauhtémoc Blanco**.

Templo Mayor, Reforma
16 abril 2017

En el capítulo anterior hemos revisado la dimensión diacrónica del campo católico en Morelos, caracterizando tres estados del campo como *opción preferencial por los pobres, lo emocional-promocional y la búsqueda de la regulación y un campo en disputa*; así como sus interacciones, de diversas características, con el campo político en la entidad.

Este capítulo se ocupa de presentar el estado del campo religioso en el periodo que abarca esta investigación (2012-2017), marcado fuertemente por interacciones y convergencias con el campo político a partir de relaciones de comprometimiento y convivencia derivadas de la participación institucional de la Iglesia católica en las iniciativas alrededor del binomio violencia/paz.

El nuevo obispo, Ramón Castro Castro arriba a la diócesis de Cuernavaca en julio del 2013, procedente de Campeche, uno de los estados más pacíficos del país, lo que seguramente marcó su percepción sobre la situación de violencia que encontró en Morelos. Tres años después de ser ordenado sacerdote en 1985 por el obispo de Tijuana Juan Jesús Posadas Ocampo, fue enviado a la Pontificia Academia Eclesiástica, la escuela de la diplomacia vaticana a la que muy pocos mexicanos ingresan¹¹² y dedicó diez años al servicio diplomático (1989-1999) como nuncio en Zambia, Malawi, Angola, Ucrania, Venezuela y Paraguay. Esta formación diplomática, antes de volver a México como obispo auxiliar en Yucatán, tienen un impacto en su práctica como obispo, en la que se percibe esta capacidad para adaptar el discurso y los gestos a los diversos públicos a los que se enfrenta, así como para construir un lenguaje neutro en el que “se dice todo sin decir nada”.

¹¹² Solo cinco mexicanos han cursado estudios en la Pontificia Academia Eclesiástica, que hasta 2002 había recibido 1752 alumnos (Curia Romana, Vaticano, 2002).

El nuevo obispo llega a un campo católico en disputa, en el marco de procesos de individuación y desinstitucionalización que marcan la relación con lo sagrado y que han sido ampliamente estudiados (De la Torre, 2012; Giménez Béliveau, 2016; Suárez, H.J., 2011; entre otros), lo que obedece a transformaciones en el creer (Hervieu Léger, 2005) que caracterizan los tiempos contemporáneos.

El campo católico en Morelos vive la transformación de la parroquia, enclave territorial del mundo católico “desde donde se regula el mundo religioso” (Suárez H. J., 2011, pág. 276), las pertenencias se movilizan y las comunidades se desterritorializan. La idea de pertenecer a la parroquia de acuerdo al lugar en el que se vive choca con las movilidades territoriales que distinguen la vida urbana. Sin embargo, se puede observar una apropiación de los templos parroquiales, que no de sus territorios, por parte de los comunitarismos católicos que se desarrollan en lo que podríamos llamar enclaves¹¹³ territoriales alrededor de determinadas parroquias y que, en la medida en que se afianzan y crecen, redefinen la identidad parroquial, convirtiéndose en polos específicos de determinados tipos de catolicismo asociados a dichos comunitarismos.

En el caso de Cuernavaca, la Renovación Carismática Católica está fuertemente agrupada alrededor de las parroquias de Santa Catalina (Colonia Buenavista) y la capilla de Sagrada Familia (colonia Palmira) de Cuernavaca; mientras que en la Parroquia de María Madre de la Misericordia de la colonia Vista Hermosa de Cuernavaca se agrupan diversos movimiento conservadores como “Abuelos por la Vida”, las “Viudas del Señor” y la “Comunidad de Sión”, perteneciente a la “Espada del Espíritu”, así como la “Comunidad de Formación Integral” que organiza retiros católicos tipo *couching* (DC).

Por su parte, las Comunidades Eclesiales de Base se concentran en las parroquias de las colonias Carolina, San Antón y AltaVista y sus capillas. El mismo fenómeno puede apreciarse en otros municipios, como es el caso de Emiliano Zapata y Temixco donde la presencia de los Apóstoles de la Cruz, con un carisma apologético y un perfil de catolicismo emocional, distingue la identidad de las comunidades parroquiales (DC).

Esto no quiere decir que todas las parroquias tengan comunitarismos fuertes que marcan una identidad parroquial, sino que, como resultado de procesos con varios años de duración, determinados comunitarismos crecieron en determinados templos parroquiales,

¹¹³ En geografía política, un enclave es una parte de territorio de una jurisdicción territorial que está completamente rodeado por el territorio de otra jurisdicción. También se aplica para hablar de grupos étnicos, políticos o ideológicos insertos en otros, de características diferentes.

regularmente porque el sacerdote asignado era su asesor o afín al movimiento y por ello obtenían facilidades para hacer uso de las instalaciones.

Dado que hasta la llegada del obispo Alfonso Cortés en 2008 era práctica habitual que los sacerdotes permanecieran durante largo tiempo en la parroquia asignada, los comunitarismos se afianzaron y las personas hasta la actualidad se trasladan desde otros puntos de la ciudad para vivir su experiencia religiosa en dicho templo. Es decir, la identidad del comunitarismo prima sobre la pertenencia parroquial, pero al mismo tiempo la fuerte presencia de ciertos grupos marca la identidad parroquial.

Esto conlleva una *transacción simbólica* (Hiernaux y Remy, 1978) que implica la transformación en las modalidades de interacción y redefiniciones en la forma que funcionan las relaciones del campo o con el contexto cambiante. No se trata de una *negociación* pues suceden de forma inconsciente. “Esta idea evoca el trabajo que los sujetos realizan consigo mismos `renegociando sus interiorizaciones de sentido y reconfigurándolas de acuerdo a las provocaciones` nuevas que `resultan de sus experiencias de existencia` (Hiernaux, 2005: 328)” (Suárez H. J., 2011, pág. 277). En ese escenario de transacción simbólica, la violencia se impone como el contexto que marca todas las dinámicas sociales, a lo que no escapa el campo religioso.

5.1 El contexto de violencia

La situación de violencia en Morelos no responde a factores exclusivamente locales, sino que se conjuga con dinámicas y circuitos nacionales e incluso internacionales de ilegalidad, como los corredores de drogas y delincuencia organizada en la franja identificada como “corredor de la violencia” que cruza por las conexiones entre Ciudad de México y Acapulco, en donde “se concentra una mayoría determinante de los delitos violentos que han ocurrido en Morelos, en términos absolutos, 86.1% de los homicidios dolosos, 91.9% de los secuestros, 89% de las extorsiones y 96.3% de los robos con violencia” (Peña González, 2014, pág. 226).

Escapa a las pretensiones de esta investigación profundizar en las causas de esta violencia, que además de estas dinámicas, se ve acrecentada por el asentamiento de organizaciones criminales como la de los Beltrán Leyva que “modificó, a partir de 2008, el mapa criminal de la entidad y con ello los indicadores de violencia y criminalidad” (Rodríguez Luna, 2014, pág. 236) y cuyo líder, Arturo Beltrán Leyva, fue acribillado en su departamento de Cuernavaca en diciembre de 2009 en un operativo de la Secretaría de Marina, momento a partir del cual la situación de violencia en el estado se recrudece.

Después del surgimiento y las movilizaciones organizadas por el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad en 2011, el tema de la seguridad se convirtió en uno de los ejes articuladores de las campañas en el proceso electoral para renovar el gobierno estatal en 2012, en el que resultó electo Graco Ramírez Abreu del Partido de la Revolución Democrática (PRD). Nueve meses después de su toma de posesión, ciudadanos morelenses convocaron a la “Marcha del Silencio” al considerar que las estrategias de seguridad implementadas hasta el momento habían sido fallidas; el 30 de junio del 2013 marcharon alrededor de dos mil personas, de acuerdo a los medios de comunicación (Proceso, Redacción, 2013).

Ese mismo año, el gobierno estatal presentó la Estrategia Estatal para la Prevención Social de la Violencia, asociada al Programa Nacional para la Prevención Social de la Violencia y la Delincuencia, que localmente incluyó el llamado *Modelo Morelos* con “5 componentes transversales (diagnóstico participativo, comités de desarrollo comunitario, Cultura de Paz en las escuelas, reconstrucción de identidad comunitaria, seguimiento y evaluación)” (Poder Ejecutivo del Estado de Morelos, 2013a, pág. 10), a cargo de Antonio Sandoval, cuyo caso como un agente proveniente del campo religioso –sacerdote diocesano- que se mueve al campo político será abordado de manera particular más adelante.

De acuerdo con el Atlas de la Seguridad y la Violencia en Morelos, editado por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEMor) y el Colectivo de Análisis de la Seguridad con Democracia (CASEDE) en sus ediciones 2014 y 2015, es en las zonas metropolitanas de Cuernavaca y Cuautla donde se concentra la mayor cantidad de delitos de alto impacto¹¹⁴, siendo Morelos una de las cinco entidades federativas con más delitos de este tipo en 2014.

El fenómeno de la violencia ha llamado la atención por su complejidad, “aún en un territorio relativamente pequeño como es el del estado de Morelos” (Ochoa Gavaldón, 2015, pág. 9), pues de acuerdo al análisis de las cifras, datos y cuadros comparativos presentados por el Atlas, Tania Galaviz Armenta (2014, pág. 291) identifica cinco tipos de violencia directa en Morelos:

- *La violencia desde organismos del Estado cuando sobrepasan los marcos de la legalidad institucional*, manifiesta en la violación grave de derechos humanos, la falta de debido proceso, la intimidación a periodistas, el incumplimiento de responsabilidades legales, la corrupción –entre otras-.

¹¹⁴ Incluyendo homicidio culposo y doloso, secuestro, extorsión, robo con violencia, lesiones culposas y dolosas, delitos sexuales y agresiones contra la mujer (violación, lesiones y feminicidio), así como actividades de narcomenudeo.

- *La violencia del Estado contra movimientos sociales*, es decir, el privilegio del empleo de la fuerza policial para dirimir conflictos. Lo cual tiene como una de sus consecuencias la inhibición de la organización social.
- *La violencia del crimen organizado en contra de la población*, manifiesta en robo, homicidio, secuestro, entre otras.
- *La violencia de personas no organizadas*, mediante delitos como el homicidio, robo, lesiones, entre otras.
- *La violencia de las personas en sus actividades* como la violencia de género, la deshumanización de los otros, la justificación moral de las agresiones, etc.

En ese sentido, “el Índice de paz 2013 es una medición reveladora: Morelos obtuvo la posición número 32, que corresponde a la entidad menos pacífica del país. Asimismo, la entidad tuvo un deterioro del 69.46% con respecto a su índice de paz del año 2003” (Arriaga Carrasco y Roldán Álvarez, 2014, pág. 251) y, en 2012, una de cada cuatro personas había sido víctima de algún tipo de delito (Aguayo, Peña González, y Ramírez Pérez, 2014, pág. 22), cifras que en 2014 habían aumentado un 19.3% (Peña González y Ramírez Pérez, 2015, pág. 27).

Aunque no profundizaremos en las cifras ni causas de la violencia¹¹⁵, con estos datos¹¹⁶ buscamos mostrar una panorámica sobre el contexto de violencia al que nos referimos, que se aprecia también en la declaración de Alerta de Género en 2015 para ocho municipios o en el hallazgo, en junio de 2016, de las fosas clandestinas en Tetelcingo, municipio de Cuautla, en donde el Gobierno del Estado inhumó cadáveres no identificados o reclamados, algunos sin carpeta de investigación y que “pone de relieve un ángulo sensible, a saber, los métodos con los que el Estado lidia con la muerte y sus muertos, es decir, con las expresiones totales de la violencia en Morelos” (Peña González y Ramírez Pérez, 2015, pág. 14).

Se trata pues de una realidad que ha tocado la vida de todas las personas en Morelos, y que se ha colocado como una de las principales demandas ciudadanas; de acuerdo con la Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE 2015) del INEGI, la inseguridad es el principal tema de preocupación en la población morelense (68.4%) y la percepción sobre la violencia ha transformado la vida de “la población [que] cada vez más se recluye en sus viviendas” (Peña González y Ramírez Pérez, 2015, pág. 31).

¹¹⁵ Existen tres enfoques o paradigmas sobre los estudios de la sociología de la violencia: el funcionalista, que ubica la violencia como reacción al ambiente social en condición de anomia; el utilitarista, que la ve como un medio para alcanzar un fin racional; y la culturalista, que busca comprender los fundamentos de una cultura de violencia y sus redes de transmisión y socialización (Wieviorka, 2005).

¹¹⁶ Para ampliar la información sobre los datos de violencia en Morelos, recomendamos los Atlas de la Seguridad y Violencia 2014 y 2015 que hemos referenciado previamente y que suponen el mayor esfuerzo, hasta donde conocemos, para sistematizar los indicadores sobre violencia en el estado.

5.2 La paz como convocante

En ese contexto, la vida social de la entidad en los últimos años se ha configurado en muchos sentidos alrededor del binomio seguridad/inseguridad, o bien, violencia/paz¹¹⁷ y diversos actores sociales han llamado la atención sobre la situación, incluyendo organizaciones de la sociedad civil organizada y la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM).

Dentro de la Iglesia católica existían también algunas iniciativas como las Escuelas Libres de Violencia de la Fundación Don Bosco, fundada por el entonces todavía sacerdote Antonio Sandoval; así como iniciativas parroquiales que buscaban dar alguna respuesta pastoral a las experiencias de violencia que se vivían en sus comunidades. Tal es el caso de la Parroquia de



Imagen 5.1 Placa en la Col. Milpilllas, Municipio de Cuernavaca. Fotografía propia

San José Obrero, ubicada en la colonia Otilio Montaña del municipio de Jiutepec, en donde se realizaron misas y colocaron placas alusivas en los sitios donde fueron acibilladas personas en la vía pública. La ubicación de los lugares se hizo a partir de la memoria colectiva de la comunidad, como un esfuerzo por “recuperar las calles” y “transformar esos lugares de lugares de muerte a lugares de vida. Si la Eucaristía es una fuente de vida la celebramos ahí para que recuperemos el sentido de vivir como comunidad” (Comunicación Personal, miembro del comité pastoral Capilla de Milpilllas, 22 mayo 2013).

La primera aparición de la paz como discurso convocante en la diócesis se da cuando ésta es agregada a la convocatoria de la 8ª Caminata de Familia que a partir del 2014 cambió su nombre por “Caminata por la Familia y por la Paz”, en la que por primera vez participó el obispo en turno, quien era presidente de la Dimensión de Justicia, Paz, Reconciliación, Fe y Política de la Comisión Episcopal Mexicana; aunque la Caminata sólo convocó a unos cientos de personas (DC).

¹¹⁷ Si bien violencia e inseguridad se usan casi como sinónimos tanto en las comunicaciones del gobierno como en los medios de comunicación, la contraparte de estos binomios –paz y seguridad- no; lo que puede referir a una manera de significar o interpretar la ausencia de violencia y/o inseguridad, pero como hemos expresado antes, no existe consenso teórico académico para hablar de la paz y/o la seguridad, ni contamos con elementos empíricos suficientes para hacer una posible interpretación de su uso, aunque consideramos que ésta es una interesante línea de investigación abierta.

Ese mismo año, poco antes de que don Ramón Castro Castro cumpliera un año al frente de la diócesis, se presentaron las Directrices Pastorales, como el plan de pastoral diocesano. Si consideramos que don Sergio Méndez Arceo presentó su plan luego de 25 años al frente de la diócesis y don Luis Reynoso después de 9 años, las Directrices Pastorales de este nuevo obispo fueron desarrolladas en muy corto tiempo.

En el análisis de estos instrumentos pastorales se puede apreciar el estado del campo católico en Morelos. La “Guía del Año Jubilar” que emitió don Sergio es más bien una serie de sugerencias que si bien dan un mayor peso a la *opción preferencia por los pobres*, dejaba abiertas líneas de acción pastoral diversas, lo que se debe leer en el contexto de un campo católico global que ya cuestionaba seriamente este tipo de catolicismo; mientras que “La aurora evangelizadora del tercer milenio”, el plan de pastoral de don Luis Reynoso, se trata de un plan sistemático y con pasos subsecuentes de aplicación en toda la diócesis, acorde a la *búsqueda de regulación* con la que hemos caracterizado ese estado del campo.

Las Directrices Pastorales “Con la frescura del Espíritu” se presentaron en la Catedral de Cuernavaca, el 7 de junio de 2014 en las vísperas de Pentecostés¹¹⁸, en un magno evento con la presencia de todo el clero diocesano y representantes laicos de las 119 parroquias (DC). Se trata de una serie de orientaciones pastorales que recuperan los discursos globales del catolicismo, encarnados por la entonces reciente exhortación pastoral del Papa Francisco¹¹⁹ *Evangelii gaudium* y los documentos emanados de las cinco Conferencias del Episcopado Latinoamericano (CELAM)¹²⁰ (Diócesis de Cuernavaca, 2014, pág. 6), pero que al mismo tiempo son muestra de la diversidad de catolicismos que forman parte de las luchas del campo y de que se trata de un campo en disputa, es decir, no se aprecia ningún principio de visión y división particular, sino la búsqueda de integrar las diferencias en una unidad, reconociendo explícitamente una diversidad de perfiles y proponiendo un “modelo pastoral de poliedro” que “no busca uniformizar ni mostrar homogeneidad [...] sino que recoge y refleja las subjetividades” (pág. 14) y orienta “el ser y el hacer de la Iglesia en cinco sentidos: **Comunidad, Palabra, Misión, Familia y Paz**¹²¹” (pág. 21).

¹¹⁸ Fiesta religiosa alusiva a la llegada del Espíritu Santo y central en los catolicismos de corte emocional.

¹¹⁹ Del 24 de noviembre de 2013.

¹²⁰ Reunión de obispos latinoamericanos que concluyen con un Documento de orientación pastoral para la Iglesia católica latinoamericana y que distinguen distintos momentos de este campo. La primera fue Rio de Janeiro 1955, antes del Concilio y considerada de carácter apologético, en la que nace la CELAM; la segunda Medellín 1968, la tercera Puebla 1979, ambas con documentos que se orientan fuertemente a la *opción preferencial por los pobres*; la IV Conferencia fue Santo Domingo 1992 abandona esta lectura y privilegia la “nueva evangelización”, propuesta pastoral del Juan Pablo II, y la V Conferencia celebrada en Aparecida, Brasil en 2007, de la que Jorge Bergoglio como Arzobispo de Buenos Aires fue relator, y que se ve reflejada en su primer exhortación apostólica como Papa.

¹²¹ Destacados en el original

Si bien la gestión de la diversidad es una característica propia de la Iglesia católica (De la Torre, 2006), hemos mostrado que cuando se acumula suficiente capital religioso, un tipo de *nomos* puede imponerse como el principio tácito que distingue el “buen catolicismo”. Consideramos que en ese documento se expresa no sólo la gestión de la diversidad, sino una estrategia de reconversión con la que diversos agentes inmersos en las luchas del campo buscan salvaguardar o mejorar su posición (Bourdieu, 1994), reorganizando “una nueva estructura de sentido que no pierda lo recibido del pasado pero que tenga legitimidad en el presente” (Suárez H. J., 2011, pág. 277).

Aunque se ha tratado de impulsar la directriz sobre la *Misión*, haciendo eco del llamado de la CELAM y la CEM, es el eje de la paz lo que marca el devenir de la diócesis. Tan solo una semana después tuvo lugar la Semana Eucarística Diocesana dedicada a la paz con jornadas de oración de 24 horas entre el 15 y el 21 de junio del 2014, en la que se consagró el estado de Morelos a los sagrados corazones de Jesús y María (González H. R., 2014).

La paz se va gestando como un movilizador afectivo que da sentido a la acción. En el siguiente capítulo veremos cómo este movilizador tiene distintas significaciones de acuerdo a las disposiciones de los creyentes que participan, y que no son uniformes; por ahora nos interesa mostrar cómo las prácticas discursivas en torno a la paz transforman la lógica de la praxis religiosa.

Dos meses después de la presentación de las directrices, el 8 de agosto del 2014, se convocó a la primera “Peregrinación a favor de la paz” de la Vicaría San Marcos que incluye a toda la región oriente del estado y que se llevó a cabo el 31 de agosto a las 9:00 a.m. en la ciudad de Cuautla.

La Peregrinación va organizada como una procesión de otros actos litúrgicos, presidida por ciriales, una cruz y un grupo de monaguillos que van “purificando”¹²² el camino con incensarios. El obispo y 25 sacerdotes encabezan la peregrinación, las misas dominicales matutinas se suspendieron ese día en todas las parroquias de la región para que los sacerdotes y laicos asistieran a la Peregrinación (DC).

La Peregrinación, a la que acudieron laicos de las parroquias y comunitarismos católicos de la región identificados por sus playeras y estandartes, terminó con una misa en un paraje ejidal donde se colocaron enlonados y 3000 sillas, que fueron claramente insuficientes. La misa, presidida por el obispo y 38 sacerdotes concelebrantes, empezó con la entonación del

¹²² Si bien no recogimos esta afirmación en la Peregrinación, esa es la función litúrgica de los incensarios.

canto “Viva Cristo Rey”¹²³ y en la homilía el obispo habló del martirio al que deben estar dispuestos a llegar los cristianos para defender que, aunque “vivamos en el mundo, no significa que tenemos que aceptar vivir lo que dice el mundo”, identificando en su homilía a “los niños muertos por abortos” como otras víctimas de la violencia (DC).

La asamblea religiosa fue participativa, se podía apreciar que se trataba de personas acostumbradas a la misa dominical que contestaban, cantaban y comulgaron. No se puede decir que había un ambiente específico de preocupación por el tema de la “paz”, el tono de la participación no difería mucho de una peregrinación de Domingo de Ramos y había muy pocas pancartas, demandas, leyendas o peticiones (DC).

Nos detenemos en estos detalles porque al ser la primera movilización eclesial que salió a las calles convocada en torno al tema de la paz, mostró algunas características que se mantuvieron los siguientes años, como la recuperación de la memoria de la guerra Cristera en la que los católicos, dispuestos al martirio, luchan contra un enemigo común; así como el abordaje del aborto en los mismos términos que otras víctimas de la violencia, discurso que se irá fortaleciendo con el tiempo. Por otro lado, se trató de una peregrinación católica y no de una movilización ciudadana, característica que irá cambiando en otras movilizaciones como veremos en el último capítulo.

Las actividades de carácter diocesano, es decir no convocadas exclusivamente por un comunitarismo o parroquia particular, se multiplicaron. En septiembre se convocó al Taller de la Comisión Episcopal de Pastoral Social “Habilidades de construcción de paz para jóvenes” y el 5 de noviembre se realizó una procesión silenciosa por la presentación con vida de los 43 estudiantes de la normal de Ayotzinapa y una misa en Catedral presidida por el obispo y concelebrada por 30 sacerdotes diocesanos, a la que acudió la familia de José Luis Luna Torres, uno de los normalistas desaparecidos el 26 de septiembre de ese año (2014) originario de Amilcingo, Morelos (DC).

Se sumó a estas iniciativas la revitalización de la Jornada Mundial por la Paz que se convoca desde el Vaticano cada primer día del año. Durante el obispado de Florencio Olvera (2002-2008) esta Jornada fue celebrada con una misa a la que acudían pocas personas y no resultaba significativa sino por el hecho de ser la única celebración religiosa que se realizaba en el zócalo de la ciudad capital, con el apoyo del gobierno estatal; sin embargo, en los años subsecuentes

¹²³ Canto asociado a la guerra cristera, cuya letra entona: “Un grito de guerra se entona en la faz de la tierra y en todo lugar los prestos guerreros empuñan su espada y se enlistan para pelear, en eso han sido entrenados, defenderán la verdad y no les será arrebatado el fuego que en su sangre esta. ¡Viva Cristo Rey! ¡Viva Cristo Rey! El grito de guerra que enciende la tierra ¡Viva Cristo Rey!”

esta Jornada volvió a celebrarse en la Catedral de Cuernavaca en el marco de la misa del día sin una particular importancia.

A partir del 2015, la Jornada Mundial por la Paz, conmemorada con una misa ex profeso presidida por el obispo y con la participación de diversos sacerdotes diocesanos, incorporó a familiares de víctimas invitadas a dar su testimonio durante la celebración, y en 2016 se sumaron a ella diversos colectivos de familiares de víctimas y el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD) presidido por Javier Sicilia (DC).

Este acercamiento ocurrió a partir de un panel organizado por la Universidad Pontificia de México el 8 de enero de 2015, titulado “La iglesia frente a la corrupción, la injusticia y la violencia en México” en el que participaron el obispo Ramón Castro, como presidente de la Dimensión de Justicia, Paz, Reconciliación, Fe y Política de la CEM; Javier Sicilia, como fundador del MPJD; los sacerdotes Miguel Concha Malo, Alejandro Solalinde, el obispo Raúl Vera y la religiosa María Zamarripa, todos ellos luchadores por los derechos humanos.

Javier Sicilia criticó el poco compromiso de la jerarquía eclesiástica con las víctimas, al referirse al obispo de Cuernavaca Alfonso Cortés Contreras, quién fue invitado a acompañarlos en las Marchas del MPJD y quien, dijo: “ni a la pinche puerta salió”. En una participación posterior Mons. Ramón Castro tomó el brazo de Sicilia, quien estaba sentado a su lado, y le dijo: “Hazme favor de trabajar con esta tu pobre jerarquía, que bueno que no todos fuimos Pedro...”, haciendo referencia a que él sería diferente a su antecesor (DC).

En los primeros años de estudio, la Iglesia católica se fue convirtiendo en una voz que recurrentemente llamaba la atención sobre la situación de violencia imperante en el estado, mientras que la batalla por detener las legislaciones de matrimonio igualitario e interrupción legal del embarazo, que había prometido en campaña Graco Ramírez y contra las que el obispo se había pronunciado apenas llegó al estado, dejaron de tener un papel central.

El binomio violencia/paz se impone como una realidad social y responder a esta emergencia es para la Iglesia un diálogo con lo que en términos teológico – pastorales llaman “los signos de los tiempos¹²⁴”, para reafirmar su pertinencia en el espacio social más amplio. La praxis religiosa en torno al discurso de la paz legítima esta presencia y aglutina posturas pre y ocupadas por la paz y la justicia social y ofrece alternativas para hacer frente a las “situaciones de contingencia y conflicto apelando a instancias o fuerzas trascendentes” (Schäfer, Seibert, Tovar Simoncic, y Köhrsen, 2018, pág. 381).

¹²⁴ Constitución Pastoral de la Iglesia *Gaudium et Spes*

Esta capacidad legitimadora y aglutinadora, permite que el discurso de la paz se convierta en un mecanismo para acumular capital, primero religioso, como un tipo de capital social que convoca a quienes forman parte del campo; pero con el tiempo, en la capacidad de acumular capital social transferible a otros campos de la praxis, particularmente al campo político – como veremos adelante-.

La violencia desestructura la vida social y toca todos los campos, cambiando las dinámicas sociales. Las formas simbólicas orientadas a expresiones de tipo moral o religioso son el cauce que toma la incertidumbre en un contexto de precariedad y de inseguridad, no sólo de tipo existencial sino física, aunque los procesos de individuación y aspiración a la plenitud no decaigan (Hiernaux, 2006). Por ello, se trata de un capital asociado al binomio violencia/paz, no es la figura del obispo ni como posición en el campo ni como individuo, ni la institución católica lo que convoca ni acumula un capital religioso *per se*.

Esto se aprecia en la “9ª Caminata por la Familia y la Paz” que fue convocada por la Diócesis de Cuernavaca, diversos comunitarismos y colegios católicos, así como por la Alianza Ministerial Evangélica del Estado de Morelos para el sábado 28 de febrero de 2015.

El obispo invitó a la caminata en un video que circuló en redes sociales en el que convoca a la “Caminata por la Familia, la Vida y la Paz” y, en medio de un abierto enfrentamiento con el gobierno estatal por la incursión de fuerzas del Mando Único estatal en casa de la familia del vicario general de la diócesis –sobre lo que volveremos adelante-, el obispo buscaba que la marcha fuera de una fuerte convocatoria que mostrara la “fuerza” de la Iglesia católica en el estado, pero sólo participaron alrededor de 1500 personas y los pastores evangélicos tuvieron un mayor protagonismo tanto en los discursos como con la prensa (DC).

Se trataba de una caminata estatal y, sin embargo, una misa celebrada en la Parroquia del Señor del Pueblo en Cuautla, Morelos el 20 de abril de 2015 a las 5:00 de la tarde logró una convocatoria similar (DC), en la que se colocaron alrededor de 200 fotos y nombres de los “seres queridos victimados” (@MonsRamonCastro, 20 abril 2015, 19:43).

Ese mismo año se iniciaron las visitas pastorales¹²⁵, para ello se publicó un cuadernillo similar a las Directrices Pastorales que puntualiza los objetivos y formas de organización de las visitas, resaltando las visitas a hospitales públicos, oficinas de gobierno municipal, estaciones de policía, entre otras. El cuadernillo sugiere que se organicen encuentros con diversos

¹²⁵ Práctica pastoral en la que el obispo visita, de manera regular y organizada ex profeso, las parroquias y capillas de su diócesis.

actores sociales y políticos de cada territorio parroquial y sus resultados son difundidos en las redes sociales del obispo. En cada una de ellas se destaca la visita a las casas de familias con víctimas de la violencia y las publicaciones son acompañadas de fotografías en las que el obispo da la bendición o está sentado platicando con ellos y se muestran escenas de llanto y desolación. Además, en cada misa con motivo de confirmaciones o fiesta patronal en la que celebra, señala datos de la violencia que se vive en esa comunidad: *tantos secuestrados, tantos asesinatos*. La prensa empieza a hablar de que el obispo conoce “la cifra negra de la violencia¹²⁶” y se usa como referencia para ejemplificar la situación de violencia que se vive en el estado (DC – etnografía digital).



Imagen 5.2 Tomas de pantalla del Twitter oficial del obispo Ramón Castro Castro
Etnografía digital

¹²⁶ La “cifra negra” hace referencia a los delitos que no son denunciados y, por lo tanto, no aparecen en las estadísticas oficiales.

En ese contexto la Diócesis de Cuernavaca convocó a la “Caminata por la Paz” en mayo de 2015, evento que, si bien fue convocado por la diócesis y movilizó muy especialmente a los creyentes católicos de las parroquias y los comunitarismos de la diócesis, convocó también a muchos actores políticos y sociales, configurándose como una marcha contra el gobierno estatal. El último capítulo de esta disertación está dedicado al análisis particular de esta y las subsecuentes “Caminatas por la Paz”, que también se caracterizaron por movilizar una diversidad de perfiles del campo católico en la diócesis, a diferencia de la Caminata de la Familia.

El campo católico sigue siendo un campo en disputa, pero los movimientos conservadores y “por la vida” se han multiplicado y fortalecido en los últimos años, tales como la “Armada Blanca”, un movimiento eclesial enfocado a la catequesis infantil de preparación para la primera comunión, una catequesis que se distingue por su compromiso “en defensa de la vida”, “un ejército de ‘pequeños’ que guiados por su Reina combatirán y vencerán la última batalla contra el mal” (Armada Blanca de la Virgen, 2018, párr.11). Estos comunitarismos se visibilizan en la celebración del #VidaFest el 3 de octubre del 2015, donde se realizó “un acto de desagravio por el aborto del pecado” (DC). Este tipo de movimientos serán bienvenidos y alentados en la diócesis, por ejemplo en abril del 2018 se presentó mediante comunicado oficial del obispo¹²⁷ la llegada a la diócesis de la “Guardia Nacional Cristera” que busca conservar el espíritu Cristero, promover la memoria de héroes y mártires y “fomentar la cultura de los valores católicos en aras de fortalecer el orden social desde los principios del cristianismo” (Ramón Castro Castro, Comunicado del 27 de abril del 2018).

Las dinámicas globales del campo católico tienen efectos sobre el campo local. Algunas figuras asociadas a catolicismos de la *opción preferencial por los pobres*¹²⁸ reconocen al nuevo obispo como un interlocutor cercano a partir de los discursos en los que promueve la visión encarnada por el Papa Francisco, tales como las Directrices Pastorales.

De ahí que el “efecto Francisco” incida sobre un discurso que se asocia a la paz y la cercanía con las víctimas y los “desfavorecidos”. Dichos grupos promueven la colocación de un cinerario comunitario¹²⁹ en la Capilla de Dolores de la Catedral, una iniciativa promovida por el cardenal Bergoglio en Buenos Aires, que se inaugura el 4 de septiembre del 2015, con una placa que dice “Siguiendo las huellas de don Sergio, Papa Francisco”; una relación que

¹²⁷ Lo cual no constituye una práctica habitual sino cuando el propio obispo está interesado en alentar un movimiento particular.

¹²⁸ No las CEBs, sino organizaciones como la Fundación Don Sergio Méndez Arceo y figuras cercanas a don Sergio pero con mayor capital cultural y económico, como es el caso de la refugiada chilena Gabriela Videla – quien escribió el texto “Un señor obispo” a partir de entrevistas con don Sergio- y su esposo Raymundo Plankey.

¹²⁹ Urna comunitaria donde se colocan, colectivamente, cenizas de los difuntos.

fructifica en la donación¹³⁰ de una propiedad en la calle Francisco Leyva del centro de Cuernavaca para funcionar como casa de retiro para sacerdotes ancianos (DC).

Diversos actores identificados con un catolicismo de la opción preferencial por los pobres perciben al nuevo obispo como un “pastor cercano” al estilo de don Sergio Méndez Arceo, como lo expresaban en la presentación del libro “Don Sergio en el Concilio” en la Catedral de Cuernavaca en 2015 (DC), y esta percepción es la que explica el tipo de acercamientos que hemos señalado, mientras buscan recuperar posiciones en el campo. Se trata de un desfase ente los *habitus* y las estructuras que muestra la *hysteresis* de los *habitus*, pues no se aprecia en que las estructuras han cambiado, lo que en los siguientes años marcará una distancia a la que poco le falta para ser una ruptura total¹³¹.

Se fortalecen también los eventos de tipo diocesano, tales como las ferias de la catequesis que se reproducen a nivel de decanato y un encuentro diocesano anual; así como las Jornadas de Pastoral Juvenil, en los que los grupos de la Renovación Carismática tienen un papel fundamental en la animación –cantos- de los eventos (DC).

En términos de movimientos laicales, parece ser que “todos caben” en la diócesis, aunque en relación con la religiosidad popular hay esfuerzos de regulación específicos, como la publicación de un comunicado episcopal que busca reglamentar las relaciones con mayordomías, cofradías y sistemas de cargos tradicionales en el 2015.

Si bien la presencia de una diversidad de catolicismos es clara y todos parecen sentirse convocados por este nuevo obispo, veremos que esto no se sostiene en el tiempo. En ese momento el obispo no había acumulado suficiente capital religioso para imponer un principio de visión sobre el campo, pero paulatinamente y apoyado en las prácticas discursivas en torno a la paz lo irá teniendo, con lo que se reconfigura el estado de fuerzas en el campo.

Una manera de movilizar estas fuerzas es la relación con el clero. Si bien en la posición de vicario general se mantiene Luis A. Millán Ocampo, la gestión de Ramón Castro se distingue por continuos y muchas veces repentinos movimientos de sacerdotes de una parroquia a otra. Si bien no tenemos datos para cuantificar estos movimientos en los años previos, por la experiencia de campo sabemos que son múltiples y de acuerdo a los comunicados oficiales

¹³⁰ Aunque no sabemos quién fue el donante legal, la propiedad en cuestión, ubicada en Francisco Leyva 39, fue sede del Centro de Encuentros y Diálogos, asociado a la Fundación Sergio Méndez Arceo, cerca de 20 años.

¹³¹ Por ejemplo, en 2018 y por primera vez en 26 años, la entrega del Premio Nacional de Derechos Humanos Sergio Méndez Arceo no se realizó en la Catedral de Cuernavaca. Si bien la nave mayor de la Catedral se encuentra cerrada por el sismo del 19 de septiembre de 2017, el resto de los recintos así como la capilla abierta están en funcionamiento y se siguen realizando actividades litúrgico-pastorales de manera regular.

de los que tenemos copia¹³², en 2017 se registraron 50 movimientos de sacerdotes, lo que en un año representa el 42% de las parroquias en la diócesis. Como hemos mencionado, los comunitarismos religiosos se fortalecen en parroquias donde cuentan con el apoyo del párroco, configurando particulares identidades parroquiales que se ven desarticuladas con la reubicación de los sacerdotes, en la mayoría de los casos a parroquias donde los comunitarismos religiosos a los que pertenecen no tienen una fuerza particular.

Un elemento más que nos permite caracterizar el campo es el surgimiento de los Centros de Atención a Víctimas de las Violencias (CAVV). La intención de generar una iniciativa para la atención a víctimas fue expresada por el obispo en julio del 2013, cuando por primera vez habló de los centros de atención y escucha para “familiares de víctimas” con atención psicológica y siquiátrica (González H. R., 2013), probablemente inspirado en la exitosa iniciativa de la Arquidiócesis de Acapulco (Dimensión Justicia, Paz y Reconciliación, Fe y Política - Arquidiócesis de Acapulco, 2013) con la que estaba familiarizado por su responsabilidad en la CEM.

Casi dos años después, en febrero de 2015 el obispo anunció la instalación, a mediados de marzo, de Centros de Escucha “en donde se dará atención psicológica, jurídica y espiritual a las víctimas” (García M., 2015) en los municipios de Cuautla, Ocuilco y Axochiapan; aunque finalmente son inaugurados en Cuautla, Ocuilco y Jonacatepec el 1 de junio de 2015, con una misa “de envío” (@MonsRamonCastro, 1 junio 2015, 8:31 pm).

La iniciativa de los Centros de Atención a Víctimas de las Violencias (CAVV) es coordinada por el sacerdote diocesano Héctor Pérez, originario de Acapulco, pero incardinado a la diócesis, en la Parroquia de Nuestra Señora del Carmen de Cuautla, Morelos. Su formación estuvo directamente acompañada por los responsables de los Centros en la Arquidiócesis de Acapulco a través de talleres de formación (DC) y apoyada en manuales y libros que han sistematizado la experiencia de los CAVV en la Arquidiócesis de Acapulco (Mendieta Jiménez, 2014 y 2015).

Un año después, el 2 septiembre del 2016 nacen cinco nuevos CAVV: Cuautla; Puente de Ixtla, y las colonias de Cuernavaca: Atlacomulco, El Empleado y Chapultepec. La bendición de envío la realiza el obispo en la parroquia de Cristo Rey, de la colonia El Empleado en Cuernavaca, después de un taller que imparten los laicos de la Arquidiócesis de Acapulco. Además de los laicos involucrados en cada CAVV, asisten los sacerdotes asignados en Jonacatepec, Puente de Ixtla¹³³, la colonia El Empleado y el responsable de la Pastoral Social Diocesana (DC) y un año después, el 26 de abril de 2017 y de acuerdo con la Vicaría de

¹³² Del 23 de enero de 2017, 14 de julio del 2017 y 13 de noviembre de 2017

¹³³ En donde el 2 de octubre de 2016 también se realizó una caminata local por la paz (DC).

Pastoral, se “abre” el centro de escucha del Decanato San Felipe de Jesús en Temixco, como fruto del proyecto #caminamosporlapaz¹³⁴ y como una alternativa de la iglesia diocesana que “sana y cura heridas” (@de_pastoral, 28/04/17, 3:37 p.m.).

Aunque los CAVV fueron muy promovidos por la Iglesia como una iniciativa que desde la institución busca dar respuestas a la situación de violencia, de nuestra experiencia de campo se desprende que los CAVV no se insertan en la dinámica pastoral ni en la diócesis en su conjunto, atienden a muy pocas personas¹³⁵ y parecen procesos forzados en las comunidades parroquiales, que regularmente forman un CAVV por petición expresa del obispo o del animador diocesano y no por iniciativa propia. Una de las dificultades para su progreso es que el centro busca articular profesionales de sicología y leyes en un esquema que atiende las áreas psicológica, jurídica, pastoral y espiritual; esta última a cargo del sacerdote de cada parroquia. Como veremos en el siguiente capítulo, las motivaciones de las personas que se involucran en los centros obedecen más a la oportunidad de usar su formación profesional para “hacer algo” en el entorno de violencia y encuentran en los CAVV un espacio abierto que, sin embargo, funciona desde una lógica religiosa a la que no logran insertarse (DC).

Además, existe resistencia entre el clero para esta iniciativa. No se trata de una resistencia declarada, sin embargo aun cuando la iniciativa ha sido mencionada por el obispo como nodal en su plan y nombró al padre Héctor Pérez como animador de los CAVV, éste no fue incorporado a ninguna de las estructuras formales de la jerarquía eclesial, a pesar de existir la Comisión de Pastoral Social y la Dimensión de Justicia, Paz, Reconciliación, Fe y Política en la diócesis. No proviene de la diócesis y no forma parte de los grupos que ocupan las posiciones con mayor acumulación de capital en el campo católico, lo que lo deja con pocos recursos que movilizar. Algunos sacerdotes abiertamente se han negado a llevar el proyecto a sus parroquias y otros, si bien lo aceptan formalmente, no se involucran en su desarrollo, lo que condena al respectivo CAVV al fracaso, pues no están involucrados laicos que, tomados por el campo, estén dispuestos a invertir sus capitales. Se trata de profesionales¹³⁶ que, con lazos más o menos sólidos con la institución, invierten su capital cultural incorporado y objetivado de otros campos –académico o jurídico–, lo que no resulta valioso en el campo católico y no cuentan con el capital religioso que les permita integrarse en la vida parroquial o movilizar recursos para el CAVV, ni están tomados por el campo.

¹³⁴ Hashtag utilizado para promover las Caminatas por la Paz

¹³⁵ La mayoría vinculados a casos de violencia intrafamiliar y de género.

¹³⁶ Realizamos trabajo de campo y entrevistas con cuatro de los ocho CAVV: Cuautla, Ocuilco, Jonacatepec y Cuernavaca (El Empleado).

5.2.1 Incursiones al campo político

Las iniciativas y pronunciamientos tanto del obispo como de otros miembros de clero les fueron posicionando como una fuente cada vez más referida por los medios de comunicación alrededor del binomio violencia/paz y, al mismo tiempo, como oposición al gobierno en turno, a cuya incapacidad se responsabiliza de la situación del estado. Estas referencias de los periodistas, que como señala Bourdieu (1994 y 2000), son agentes del campo político pues tienen efectos en él, establecen condiciones para las incursiones de la Iglesia en el campo político.

Al mismo tiempo, diversos sectores de la oposición se articularon en torno al tema de la inseguridad y la violencia, legitimando también diversos discursos particulares a su posición en el campo político. Esto no quiere decir que la situación de violencia no sea una auténtica preocupación social, sino porque lo es, es capaz de articular diversos sectores de la oposición cuyos frentes contra el gobierno estatal son más diversos.

La Iglesia había mantenido las formas políticamente correctas en su relación con el gobierno, aunque bajo la alfombra las tensiones comenzaban a crecer. Todavía el 12 de enero de 2015, Alberto Capella Ibarra, Comisionado Estatal de Seguridad Pública que tiene bajo su autoridad el Mando Único¹³⁷, es recibido en la catedral para una misa especial por el Día del Policía (@CES_Morelos, 12 enero 2015).

Pero esa misma tarde, la casa de los padres del sacerdote Luis A. Millán Ocampo, vicario general de la diócesis y rector de la Catedral de Cuernavaca, en el municipio de Amacuzac, fue cateada por fuerzas federales y el Mando Único de Morelos. Entraron derribando el portón y la diligencia generó una airada respuesta en medios (Tonatzin, 2015) y redes sociales, así como una denuncia del propio padre Luis Millán por el abuso cometido en agravio de su familia (Zona Centro Noticias, 2015), mientras que el obispo exigió una disculpa pública.

El 4 de febrero hubo una reunión en Casa Morelos, sede el ejecutivo estatal, a la que asistieron por parte de la iglesia católica: el obispo de Cuernavaca, Ramón Castro Castro; el vicario general de la diócesis, padre Luis A. Millán Ocampo; el vicario de pastoral, padre Valente Tapia Sandoval; los sacerdotes Jesús Longar, encargado de Pastoral Social; Abraham Cruz, vicario judicial de la diócesis y Germán Arrieta Fuentes, representando al consejo presbiteral. Por parte del gobierno estatal estuvieron el gobernador Graco Ramírez y su esposa, Elena

¹³⁷ Estrategia de operación y administración policial que concentra bajo un único mando todas las corporaciones policíacas, estatales y municipales.

Cepeda; el secretario de gobierno, Matías Quiroz; la secretaria de Cultura, Cristina Faesler; y el director del Mando Único, Alberto Capella.

Respecto a la reunión, el gobernador Graco Ramírez publicó en su Twitter la fotografía oficial de la reunión, explicando que se había realizado para establecer la intervención [restauración] en la Catedral y un museo de arte sacro, aunque dos días después el obispo, por la misma vía, desmintió que ese fuera el propósito de la reunión.



Imagen 5.3 Tomas de pantalla del Twitter oficial del gobernador Graco Ramírez y del obispo Ramón Castro.

Tomas de pantalla. Etnografía Digital

Aunque el enfrentamiento dejó de ser ventilado en medios y redes sociales, el 15 de marzo de 2015 el obispado hizo pública la carta de disculpas fechada el 10 de marzo del 2015 a través del twitter del obispo, con el texto “Hemos recibido DISCULPAS PÚBLICAS del Gob. del Edo. x cateo realizado en hogar de los padres del Vic. Gral. P. Millan¹³⁸” (@MonsRamonCastro, 15/03/15, 17:25). La carta, firmada por el gobernador, “ofrece una disculpa pública al ciudadano Luis Millán Ocampo, rector de la Catedral de Cuernavaca” y enfatiza que no existe “investigación alguna que implique de alguna manera a los integrantes de la familia Millán, por el contrario, reitera su respeto y sinceras disculpas”.

El episodio fue interpretado por redes sociales como “Morelos sin violencia” (@morelossinviolencia) como un ataque a la Iglesia en su conjunto o como una muestra más de la ineficiencia del Mando Único y representó un rompimiento de las formas políticas de relación entre la Iglesia y el Estado, facilitando la entrada de la Iglesia en el campo político en la coyuntura electoral de las elecciones intermedias de 2015, en las que se renovaron el Congreso Local y los ayuntamientos, así como las diputaciones federales.

¹³⁸ En todas las referencias a Tweets se respeta la ortografía, sintaxis y resaltados del original.

Como observamos en el capítulo anterior, obispos anteriores realizaron declaraciones y diversos tipos de participaciones durante los procesos electorales, pero cuando estas sólo estaban relacionadas con temas de la agenda religiosa, como el aborto, no habían tenido mayor eco social, como es el caso del “Decálogo de Pecados Electorales” que promovía don Florencio Olvera. Sin embargo, Ramón Castro se mueve con un discurso que encuentra eco más allá del campo religioso y se empieza a mover como un actor político, lo que se fortalecerá en los siguientes años.

Esto es posible pues ha acumulado suficiente capital religioso que, al estar alrededor del binomio violencia/paz, es reconocido como valioso en otros campos. Es un capital con la capacidad de movilizar al campo religioso en torno a demandas que le exceden, generando incursiones en el campo político. Se debate la definición del mundo y la búsqueda de incidir en la agenda pública, pues el gobierno asegura que la lectura eclesial sobre la situación de inseguridad y violencia es desproporcionada a la realidad; mientras que otros sectores, entre los que se encuentra la Universidad del Estado y la Iglesia, afirman que el Estado enmascara cifras y resta importancia a la situación.

El 18 de mayo de 2015 se realizó una conferencia de prensa en la Catedral para anunciar la Caminata por la Paz, aunque en las parroquias la convocatoria circulaba desde semanas antes y la gente ya se organizaba (DC).

Al otro día el obispo publicó en un tweet “Me acaban de hablar de una parroquia donde tenían 10 autobuses listos para venir a la caminata y por ordenes superiores les han prohibido!!!” (@MonsRamonCastro, 19 mayo 2015, 21:50) y “Me preguntan si es del Episcopado la prohibición. DESDE LUEGO QUE NO!!! EL ORIGEN BIEN LO SABEMOS!” (@MonsRamonCastro, 19 mayo 2015, 22:21).

A pregunta expresa del reportero Jaime Luis Brito (@Patrio74), corresponsal de La Jornada Morelos y Proceso, sobre si la prohibición viene del gobierno, el obispo respondió: “Lo que te puedo decir es que la compañía dijo: tenemos prohibido rentar a todo lo que tenga que ver con la marcha del sábado” (@MonsRamonCastro).

Esto generó una reacción importante en redes sociales, incluyendo figuras políticas que lo interpretaron como un boicot del gobierno estatal, quien un par de días después publicó: “Este gobierno respeta la Libertad de Expresión A nadie se le impide su ejercicio. Se manifiestan libremente Partidos y Asoc. Religiosas” (@gracoramirez, 21 Mayo 2015, 9:10).

Las declaraciones a favor y en contra de la marcha se multiplican y la Comisión Episcopal Mexicana emitió un comunicado el 23 de mayo del 2015 firmado por el Presidente y el Secretario General de la CEM donde expresaron su apoyo “a la iniciativa ‘Caminamos por la paz’ [...] [y] manifiesta su preocupación al tener conocimiento de algunos intentos de boicotear esta expresión pacífica de la sociedad morelense” (CEM, 2015).

La “Caminata por la Paz” fue un éxito para la Iglesia, movilizandando alrededor de 25,000 personas y con la presencia de todos los candidatos de oposición a la alcaldía capitalina, convirtiéndose en un evento anual recurrente al menos hasta 2018¹³⁹. Con la marcha, el obispo es investido como un opositor legítimo del gobierno estatal, no por su oposición a las legislaciones de matrimonio igualitario o aborto, un tipo de oposición que no sorprende ni legítima, sino por el tema de la violencia y la inseguridad, capaz de congrega diversos sectores sociales más allá del campo religioso.

La paz congrega, pero significa diferentes cosas para quienes asisten a la caminata, sobre lo que profundizaremos en los siguientes capítulos. La capacidad de negociación interna de la Iglesia le permite adaptar su discurso para mostrar su “ala” más *ad hoc* y los laicos toman protagonismo, pero también aparecen en las marchas personajes que no son del campo religioso, sino del espacio social más amplio que se congregan en torno a las preocupaciones por la violencia y la oposición al gobierno estatal.

En esos días el entonces presidente del PRD, Carlos Navarrete, visitó la entidad para acompañar las campañas locales un día después de la marcha. En la conferencia de prensa previa a su visita, declaró que el obispo tenía un diagnóstico errado de la situación de inseguridad en Morelos y no debía meterse en política (Martínez M. E., 2015).

Es importante no sobreinterpretar las publicaciones en redes sociales, sin embargo, nos sirven para tener un panorama de la situación de crispación que muchas veces en estos espacios se expresa sin los filtros habituales que implican las declaraciones en prensa y otros espacios públicos. Por ejemplo, el vicario pastoral de la diócesis¹⁴⁰, Valente Tapia Sandoval, citando dicha conferencia, publicó en su Twitter personal: “como ven a este pendejo que solo habla por hablar. #NiUnVotoPRD el 7¹⁴¹ nos vemos y vas a retractarte” (@valentesandoval, 23 mayo 2015, 23:56). Tan es así que con en el transcurso del tiempo ha habido intentos de manejar

¹³⁹ La 4ta Caminata por la Paz fue convocada para el 2 de junio del 2018, el mismo día en que por la tarde se realizó la Marcha de la Diversidad de colectivos LGTTTBI.

¹⁴⁰ La tercera posición en la jerarquía diocesana, sólo después del obispo y el vicario general.

¹⁴¹ Las elecciones intermedias tuvieron lugar el 7 de junio de 2015

de manera profesional las redes sociales del obispo, aunque no las de otros sacerdotes, privilegiando las comunicaciones oficiales por encima de sus reacciones espontáneas.

La nueva Legislatura (LIII) entró en funciones el 1 de septiembre del 2015, y unos días después, el 24 de septiembre, la diócesis publica una carta dirigida a las diputadas y diputados electos en julio, firmada por el obispo Ramón Castro Castro y en nombre del presbiterio, por el Pbro. Germán Arrieta Fuentes, presidente del Consejo Presbiteral, en donde se lee:

Como pueblo nos sentimos heridos por la violencia y burlados por la plaga de corrupción, enormes rezagos sociales, escasas posibilidades para que los jóvenes accedan a la educación superior y un creciente desempleo. Hay un peligroso cansancio social que descompone las estructuras, los pequeños negocios no prosperan, al contrario, cierran por la parálisis económica, por el cobro de piso y la extorsión que los lleva a la quiebra. La violencia contra las mujeres y la deserción escolar crece. Nos sentimos terriblemente vulnerables y a la deriva en nuestra propia tierra. Nuestro Estado, expulsor de migrantes, padece el abandono del campo, ahora devastado por la sequía del temporal (Comunicado del Presbiterio, 24 de septiembre de 2015).

Cada carta fue enviada en sobre personalizado a la que se anexó la lista de sacerdotes de la Diócesis de Cuernavaca, quienes firman el documento. Es el primer comunicado en la historia de la diócesis del que tenemos reporte que ha sido firmado por la totalidad del presbiterio, pero no será el único. A pesar de las disputas al interior del clero, que no desaparecen, hacia el exterior se cierran filas en torno al obispo, lo que se acrecentará con el tiempo, especialmente conforme se va afianzando la idea de una persecución política.

El PRD perdió las elecciones en la capital estatal frente al futbolista Cuauhtémoc Blanco¹⁴² y desde entonces se configuró como una oposición al gobierno estatal y aliado de la Iglesia católica. El 1º de octubre del 2015 visitó al obispo en la Catedral y la foto oficial del encuentro es publicada por el propio obispo (@MonsRamonCastro, 01/10/15, 2:24 p.m.).

Como veremos adelante, varios de los personajes que aparecen en esta fotografía (Imagen 5.4) conformarán un año después el Frente Amplio Morelense, una organización de la sociedad civil organizada en oposición al gobierno estatal cuya principal demanda es la situación de violencia y sus consecuencias diversas.

¹⁴² Ganó la elección como candidato del Partido Social Demócrata (PSD), de registro local; de quién se separó en 2016 para unirse al Partido Encuentro Social (PES).

Mientras tanto, el obispo continuó abordando el tema de la violencia y hablando de las víctimas de manera regular, tanto en sus homilias dominicales como en sus redes sociales y en las visitas pastorales que realiza por el estado, convirtiendo el tema en el centro de su discurso pastoral.



Imagen 5.4 Fotografía del Twitter oficial del obispo Ramón Castro, 1 octubre 2015

En la fotografía aparecen, de izquierda a derecha: Julio Yañez, presidente del PSD; José Manuel Sanz, representante de Blanco y próximo secretario técnico del ayuntamiento; Gerardo Becerra, vocero de la Coordinadora Morelense de Movimientos Ciudadanos (CMMC); Luis Millán, vicario general de la diócesis; Cuauhtémoc Blanco, el obispo Ramón Castro, Eduardo Maigre de la Peña, entonces miembro de la CMMC; Carlos de la Rosa, ex diputado independiente y Dagoberto Rivera Jaimes, líder de los transportistas.

El 2 de enero de 2016 fue asesinada Gisela Mota Ocampo, un día después de haber tomado posesión como alcaldesa del municipio de Temixco, uno de los crímenes más violentos en el estado. Su mamá, Juana Ocampo, había sido un miembro activo de las CEBs y le habían pedido a un sacerdote cercano que oficiara la misa de cuerpo presente. Sin embargo, el obispo Ramón Castro buscó a la familia para presidir la misa (Comunicación Personal, Moisés Delgado Olgún¹⁴³, 3 de enero de 2016), donde afirmó que “este crimen es un sello que caracteriza **el fallido sistema de seguridad pública en el estado**¹⁴⁴, sin duda algo está fallando en la estrategia policial de la entidad” (Miranda, 2016a, párr.9).

El episodio dio pie para que el Gobernador anunciara que el Mando Único tomaría control de las policías de quince municipios que hasta esa fecha no habían aceptado unirse a dicho esquema de seguridad policial, entre ellos Cuernavaca, lo que abrió una disputa con el también recién llegado alcalde Cuauhtémoc Blanco, quien “acusó ‘un golpe de estado’ del gobernador, luego de que las fuerzas estatales tomaron el control de la policía de ese municipio” (Ángel, 2016, párr.3).

¹⁴³ Amigo personal de Juana Ocampo quien enlazó a la familia con el obispo.

¹⁴⁴ Destacados en el original

Por otra parte, la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM) había estado desarrollando diversas actividades e iniciativas en torno a la situación de violencia y la atención a víctimas, tales como su Programa de Atención a Víctimas. El rector Alejandro Vera Jiménez y el secretario de comunicación universitaria, Javier Sicilia Zardain, quien antes del asesinato de su hijo era director del Centro Cultural Universitario de la UAEM, estaban particularmente involucrados y desde la Universidad se generaron recursos como el Atlas de la Violencia (Aguayo, Peña González, y Ramírez Pérez, 2014 y Peña González y Ramírez Pérez, 2015) y la iniciativa para la reforma de la Ley General de Víctimas (UAEM, 2016a), destacando particularmente el acompañamiento en la apertura de las fosas de Tetelcingo y la identificación de los cuerpos inhumados de forma irregular por la Procuraduría General de Justicia del Estado.

Las fosas fueron descubiertas a partir del caso de Oliver Wenceslao Navarrete Hernández quien fue secuestrado, asesinado en Cuautla y posteriormente inhumado de manera ilegal y clandestina en las fosas de Tetelcingo, a pesar de que el cuerpo había sido plenamente identificado por la familia. “El 9 de diciembre de 2014, la Fiscalía de Morelos abrió las fosas y exhumó los cuerpos para entregar el de Oliver Wenceslao y el de una persona más que también fue reclamado por su familia” (UAEM, 2016b, pág. 1), quienes denunciaron la existencia de muchos otros cuerpos sin identificar e iniciaron la exigencia de que se aclararan los hechos.

El 20 noviembre de 2015 [casi un año después], familiares de víctimas y organizaciones de diversas partes del país, solicitaron una reunión con las autoridades estatales, a través del Programa de Atención a Víctimas de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), a la que asistieron el secretario de Gobierno Matías Quiroz Medina, el fiscal general del estado Javier Pérez Durón y el director de Derechos Humanos del gobierno del estado, Ariel Homero López Rivera, para exigir la exhumación e identificación de los cuerpos ubicados en las fosas de Tetelcingo. Su respuesta fue de indiferencia y desprecio (UAEM, 2016b, pág. 2).

Unos días después, el 26 de noviembre del 2015, el fiscal Javier Pérez Durón compareció ante el Congreso de Estado sobre el tema de las fosas de Tetelcingo, declarando que “se encontraban 116 cuerpos en dos fosas ubicadas en Tetelcingo, 107 con carpetas de investigación y los 11 restantes sin ellas”¹⁴⁵ (UAEM, 2016b, pág.2), así como 44 perfiles

¹⁴⁵ En total, en las fosas de Tetelcingo se encontraron 117 cuerpos, entre ellos tres menores de edad, así como nueve bolsas con doce restos de otros cuerpos. 34 de estos cuerpos no estaban vinculados a ninguna carpeta de investigación (UAEM, 2016b).

genéticos útiles para la identificación de los cuerpos. Frente a las irregularidades, los colectivos de familiares de víctimas demandaron al gobierno federal la apertura de las fosas con la participación de peritos independientes nombrados por ellos.

El escándalo por las fosas de Tetelcingo tuvo eco internacional y el obispo Ramón Castro se sumó a las demandas por la apertura con el apoyo de peritos independientes en una conferencia de prensa llevada a cabo el 10 de diciembre de 2015 en la Catedral de Cuernavaca después de reunirse con el padre Alejandro Solalinde, quien un día antes había realizado una visita humanitaria a las fosas, junto con Javier Sicilia y la familia de Oliver Wenceslao (DC).

Después de las negativas del gobierno estatal para dejar que peritos independientes participaran en la apertura de las fosas, un juez ordenó a la Fiscalía su inclusión, lo que enfrentó a la UAEM con el Gobierno Estatal, quien denunció penalmente a familiares de las víctimas que buscaron evitar la apertura de las fosas sin la presencia de peritos, así como al rector de la UAEM, junto con Javier Sicilia y a Iván Martínez Duncker, coordinador de la Comisión Científica de Identificación Humana de la UAEM (González H. R., 2015).

Finalmente, el 23 mayo de 2016 se abren las fosas de Tetelcingo y el padre Héctor Pérez – animador de los CAVV- celebra en la madrugada una misa en el lugar, antes de que den inicio los trabajos de apertura que se prolongaron hasta el 3 de junio.

5.2.2 La Iglesia como actor político

Estos son los actores que lideran el Frente Amplio Morelense, nacido en julio del 2016 en una reunión cuya sede fue la Catedral de Cuernavaca con la presencia de cerca de 100 organizaciones civiles que exigían la destitución del gobernador Graco Ramírez y la desaparición de poderes (Morelos Cruz, 2016).

Cada uno tiene distintos frentes abiertos con el gobierno estatal. En el caso de la Universidad no sólo es el tema de las fosas de Tetelcingo, sino la retención de recursos por parte del gobierno estatal en un enfrentamiento que fue escalando hasta provocar la renuncia anticipada del rector en diciembre de 2017¹⁴⁶ (Brito, 2017c). El primer signo de escalada fue la “Marcha por la Dignidad” el jueves 4 de febrero del 2016, en la que 20,000 miembros de la comunidad universitaria marcharon para defender la autonomía y en el que se incluyeron las preocupaciones por la violencia, la inseguridad y la opacidad en el manejo de las fosas de

¹⁴⁶ Su periodo culminaba en marzo del 2018.

Tetelcingo. La Marcha continuó con un plantón en el zócalo capitalino que afirmaron sostendrían hasta obtener respuesta del gobernador.

El 7 de febrero de 2016, por la mañana, Ramón Castro Castro visitó el Platón de la Dignidad para solidarizarse con la causa de la UAEM (Brito, 2016a), en donde dio la bendición al rector Alejandro Vera, “y a su causa que es justa” (DC). Ese mismo día el Secretario de Gobierno reclama al obispo, vía twitter, su responsabilidad en el conflicto religioso de Tepalcingo, sobre el que volveremos adelante pues muestra una relación de interpenetración entre los campos político y religioso que obedece a cómo el obispo, no como persona, sino por su posición en el campo, es ya un actor político; y con ello lo es la Iglesia en tanto institución.

Que el obispo se convierta en un actor político es posible, en primer lugar, por la dimensión diacrónica del campo, por la historia de las interacciones entre los campos religioso y político en Morelos, que entrañan relaciones de connivencia y compromisos mutuos; pero, por otro lado, por una dimensión sincrónica que hace plausible una praxis que va más allá del campo religioso y que moviliza diversas fuerzas, algunas de otros campos, abriendo nuevas luchas en el espacio social que se encuentran en una intersección con el campo político, como es el caso del rector de la Universidad del Estado.

Agentes que podían considerarse o ser considerados espectadores del campo político, se volvieron agentes en primera persona, [...] por la simple razón de que producen efectos en él. [...] [Pues] se reconoce la presencia o existencia de un agente dentro de un campo porque transforma el estado del campo (o porque muchas cosas cambian si se lo suprime) (Bourdieu, 2000, pág. 17).

Por su parte, la Iglesia tenía otros frentes abiertos. Por un lado, la aprobación del matrimonio igualitario y, por otro, la gestión de los recursos etiquetados en el gobierno federal para la restauración de la Catedral, un templo franciscano del siglo XVI considerado Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO¹⁴⁷.

¹⁴⁷ El Congreso de la Unión, por gestión del diputado federal Matías Nazario (PRI), etiquetó 75 millones de pesos para la restauración que estuvieron congelados casi un año pues la Iglesia se oponía a que fuera el Gobierno Estatal quien los ejerciera. Fue hasta que se autorizó que los recursos fueran ejercidos por el Ayuntamiento de Cuernavaca que se anunció la restauración de la Catedral el 26 de mayo de 2016. En la conferencia de prensa el obispo acusó al gobierno estatal de corrupto, “todo el mundo sabe que piden el 30% de moche, por eso nos esperamos a que el ayuntamiento pudiera llevar la obra” (DC y Miranda, 2017b). Las obras dieron inicio el 26 de septiembre de 2017 y fueron culminadas el 14 de septiembre del mismo año, unos días antes del sismo que causó graves daños en el recinto.

Si bien las elecciones de 2015 dejaron fuerzas políticas fragmentadas¹⁴⁸, producto de las disputas internas de los partidos en los municipios y un Congreso Local en minoría para el partido del Ejecutivo Estatal (PRD), el 18 de mayo de 2016 se aprobó el matrimonio igualitario en Morelos, con el voto a favor de todos los diputados, excepto los del PAN y el PES (Baruch, 2016). Dado que se trató de una reforma constitucional, fue enviada a los cabildos municipales para su aprobación y antes de las votaciones en cabildos el obispo emite un comunicado, el 27 de mayo de 2016, en defensa del matrimonio entre hombre y mujer.

Sin embargo, no se trata de una lucha que convoque a todo el campo católico y eso queda claro en la 2ª Caminata por la Paz realizada el 21 de mayo del 2016, tres días después de la aprobación. A esta caminata asisten el rector de la UAEM, los líderes de los sindicatos de trabajadores y académicos de la misma, líderes transportistas y organizaciones de la Coordinadora Morelense de Movimientos Ciudadanos, quienes reparten etiquetas con la leyenda “Fuera Graco”, aunque también aparecen carteles en defensa del “matrimonio natural”, sobre lo que ahondaremos en el último capítulo.

En el mensaje del obispo al terminar la Caminata, se retoma el discurso que liga los “ataques a la familia natural” y “el pecado del aborto” con la situación de violencia, como causa primigenia de la “pérdida de valores” que genera violencia. Sin embargo, se trata de un discurso tejido a partir de estrategias de eufemización y negociación simbólica de diferencias (Tavares, 1981) que permite construir la idea de un colectivo –quienes están ahí congregados– a pesar de la diversidad de posturas que sustentan.

Algunas personas de los comunitarismos religiosos de corte conservador se movilizaron para hacer presencia en el Congreso los días siguientes a la aprobación del matrimonio igualitario y acuden a las sesiones de cabildo de algunos municipios (DC y entrevista a miembro de Testimonio y Esperanza), aunque algunos medios hablan de que se hizo lobby directo con los regidores municipales para que no pasara la reforma (Baruch, 2016). La reforma fue promulgada el 29 de junio del 2016 en medio de un debate sobre su legalidad, pues se acusó al Congreso de poca transparencia en los tiempos para la recepción de las actas de los 33

¹⁴⁸ Seis de los 33 municipios fueron ganados por el PRD; cinco por el PRI; cuatro para la alianza PRI-PNA-PVEM; tres para el PAN, el PVEM, el PSD y el MC, respectivamente. Dos para el PNA, dos para el Partido Humanista y uno para el PT. Sobre la constitución del Congreso Local, compuesto hasta 2015 por 18 diputados por el principio de mayoría y 12 por representación proporcional, el PRD obtuvo 8 diputaciones por mayoría, 6 para el PRI (cuatro por mayoría y dos por representación proporcional), 5 para el PAN (tres por mayoría y dos por representación proporcional), 2 para el PNA y 2 del PVE (en cada caso uno por mayoría y uno por representación), uno para la alianza PRI-PNA-PVE y un diputado por representación proporcional para cada uno de estos partidos: Morena, MC, PSD, PT, Partido Humanista, PES (Instituto Morelense de Procesos Electorales y Participación Ciudadana, IMPEPAC, 2016). A partir del 2018 el Congreso Local tendrá sólo 20 diputados, 12 por el principio de mayoría relativa y 8 por representación proporcional.

municipios¹⁴⁹. Ante la aprobación, la “Red de Morelos por la Vida”, en la que participan católicos y evangélicos, tomaron el congreso y llamaron a una “Marcha por la Familia y la Legalidad”, sobre la que se acusó al obispo como convocante. Tanto el “Movimiento Morelense por la Familia” como el propio obispo emitieron comunicados deslindándose de dicha organización y haciendo énfasis de que se trataba de una iniciativa ciudadana (Comunicado de Ramón Castro Castro, 1º de julio de 2016; Comunicado de Prensa del Movimiento Morelense por la Familia, 8 de julio de 2016).

Los comunicados son consistentes con la estrategia de los catolicismos conservadores en todo el país, que buscan mover la batalla al campo político organizándose como asociaciones de la sociedad civil, como es el caso del “Frente Nacional por la Familia” y otros. Sin embargo, la búsqueda de descargar explícitamente la responsabilidad del obispo obedece a los comunicados del gobierno estatal que afirman que las denuncias del obispo en torno a la situación de violencia en realidad obedecen a la lucha contra el gobierno por aprobar el matrimonio igualitario. Sin embargo, ya desde el momento en que se buscó integrar el tema de la paz a la “Caminata por la Familia” en 2014, quedó claro que dicha preocupación solo movilizó a quienes tienen disposiciones específicas para sentirse convocados, como veremos en el siguiente capítulo.

El discurso por la paz demostró una utilidad movilizadora, incluso más allá del campo religioso, que la Iglesia operacionalizó. El obispo no tenía suficiente capital religioso para imponer un principio de visión y división sobre el campo católico, sin embargo, la praxis religiosa de la institución como agente alrededor del binomio violencia/paz sí generó un interés, una apuesta de otros agentes del campo para invertir recursos, que rebasó los límites del campo católico, permitiendo reafirmar la pertinencia de la Iglesia en el espacio social y la acumulación de capital social y simbólico. La apuesta por el discurso de la paz redonda beneficios/ganancias a la Iglesia, en tanto acumulación de un tipo específico de capital, pero no se trata de un interés economicista o un cálculo racional, sino de un *interés del desinterés*, se puede decir que “los agentes actúan según una docta ignorancia, saben lo que hacen pero sólo lo saben a medias, en el ámbito gris de lo que es efectivo, pero es impensable e innombrable” (Martínez A.T., 2009, pág. 34). Es pues sólo a condición de creer su compromiso con la paz como compromiso *evangélico* o religioso que esta operación es posible, lo que ocurre en un nivel prerreflexivo, pues de lo contrario se pone en peligro la creencia que sustenta todo el campo y a los mismos agentes en sus posiciones.

¹⁴⁹ La reforma fue aprobada por 15 ayuntamientos en contra, 12 a favor y 5 ayuntamientos cuyas actas se consideraron de “afirmativa ficta” pues sus actas no se presentaron en tiempo y forma (Boletín LIII Legislatura – 0528, 28 de junio de 2016).

El gobierno estatal acusa a sus opositores de esconder intereses en sus demandas sobre la situación de violencia. En el caso de la Iglesia católica afirma que en el fondo se trata del debate sobre el matrimonio igualitario y, por ejemplo, al Rector de la UAEM y otros miembros de la comunidad universitaria se les acusa de malversación de fondos y corrupción, exigiendo su renuncia para entregar los recursos retenidos por el ejecutivo estatal. Se trata de una lucha en el campo político con actores de distintos campos –religioso y académico en este caso-, cuyo punto en común es el binomio violencia/paz. Es una lucha por acumulación de capital social que en el caso de la mayoría de los actores involucrados se convertirá en capital político y que es posible pues se está ante “una verdadera crisis del vínculo social que se manifiesta en primer lugar por el aumento de la incivilidad, los actos delictivos y el sentimiento de inseguridad” (Dubar, 2002, pág. 162).

En medio de la polémica, el presbiterio de la diócesis apoyó unánimemente al obispo con una carta emitida desde la casa Lago de Guadalupe de la CEM donde se encontraban reunidos en sus Ejercicios Espirituales anuales:

Los sacerdotes todos de esta Iglesia diocesana, que peregrina en el Estado de Morelos, queremos agradecer a nuestro obispo Ramón Castro Castro: su preocupación de pastor, su testimonio profético a favor de la paz y de la justicia, y también su insistente exhortación a rezar diariamente por la paz; así mismo, queremos manifestar públicamente nuestro respaldo a su acción pastoral (Comunicado del Presbiterio de Cuernavaca, 8 julio 2016).

En el contexto del surgimiento del Frente Amplio Morelense (FAM, 28 de julio 2016) que exige la renuncia del gobernador y la desaparición de poderes en el estado, el 3 de agosto de 2016 el Comité Ejecutivo Nacional del PRD emitió una declaración “ante la intromisión del obispo Ramón Castro en la vida democrática de Morelos” (@PRDMexico, 03/08/16, 2:02 p.m.) y el obispo es acusado en muchos medios de activismo político y violación al estado laico.

Aparece entonces un discurso que se puede seguir desde la primera peregrinación por la paz en 2014 y que le fue configurando como un personaje perseguido y dispuesto al martirio. En su homilía dominical del 14 de agosto de 2016 declaró que, si “por escuchar a mi rebaño voy a la cárcel, desde ahí evangelizaré” (DC) y esa misma tarde escribió en su twitter: “Cuando a la Ig. se le ataca de dividir o ser retrograda x defender el Evangelio. Es signo de que no se deja manipular x el dictador de turno” (@MonsRamonCastro, 14/08/16, 7:49 p.m.).

El Frente Amplio Morelense convocó a amplias movilizaciones en las principales ciudades del estado (Cuernavaca, Cuautla y Jojutla) para el 16 de agosto, buscando paralizar la entidad. La UAEM invitó oficialmente a la marcha y también se unieron quienes defienden la “familia natural”, plataformas como @Yoinfluyo¹⁵⁰ colaboraron en su difusión, equiparando el pedido de seguridad y respeto a la “familia natural”.

El obispo no fue a la marcha, estaba en visita pastoral en el municipio de Emiliano Zapata (@MonsRamonCastro 15/08/16, 4:21 p.m.); pero se publicó un comunicado firmado nuevamente por el presbiterio en donde se afirma:

Ante las reiteradas convocatorias hechas por diferentes grupos y actores sociales para movilizarse en busca de la paz y la justicia, manifestamos nuestra adhesión, con el propósito sincero de seguir promoviendo aquello que dignifique al ser humano y contribuya al bien común; recordando a los fieles de nuestras comunidades que hagan valer su derecho pleno de ser escuchados en sus legítimas demandas y de participar en la vida social y política, de acuerdo a sus convicciones (Comunicado del presbiterio de Cuernavaca, 13 de agosto del 2016).

Es poco probable que comunicados de esta premura hayan sido consensuados con todo el presbiterio de la diócesis, dado que se encuentran diseminados en 119 parroquias de todo el estado y no existen mecanismos de comunicación inmediata con la totalidad del presbiterio¹⁵¹, aunque es posible que estos sean aprobados por los miembros del Consejo Presbiteral¹⁵² que tienen la responsabilidad de representarlos.

Sin embargo, es de resaltarse la ausencia de voces disidentes; entre todos los documentos revisados de 1952 a la fecha, es en este periodo la única vez que hemos encontrado comunicados firmados a nombre de todo el presbiterio, lo que nos habla de cómo se ha logrado una disciplina clerical que no se da sólo por la posición del obispo en el campo; a diferencia de otros periodos en los que existieron voces disidentes a la autoridad del obispo

¹⁵⁰ www.yoinfluyo.com y sus cuentas en redes sociales (Twitter, Facebook y YouTube) se presenta como “una revista electrónica que promueve la participación solidaria y subsidiaria de la sociedad”, identificada como una organización de ultraderecha dirigida por Fernando Sánchez Argomedo (Adam, 2016).

¹⁵¹ Conocemos sacerdotes diocesanos, especialmente entre los más grandes de edad, que no utilizan redes sociales ni servicios de mensajería instantánea, o incluso, celular.

¹⁵² El Consejo Presbiteral es un órgano consultivo del obispo integrado por dos partes: la primera mitad son sacerdotes electos entre sus pares, y la segunda mitad por miembros excátedra –por la responsabilidad que tienen en la diócesis p.ej. vicario general, vicario de pastoral; a los que el Código de Derecho Canónico llama “miembros natos”- y algunos electos directamente por el obispo (Código de Derecho Canónico, Capítulo III).

que se ventilaron abiertamente con desplegados en medios de comunicación, misivas en la gaceta diocesana o cartas públicas firmadas por una parte del presbiterio.

La marcha congregó a todos aquellos que tenían demandas contra el gobierno estatal en turno: Pueblos Originarios de Morelos, miembros de la comunidad de Tepoztlán que luchan contra la ampliación de la autopista, la UAEM y los transportistas, quienes de acuerdo con el gobierno estatal, buscaban evitar la implementación del Morebus¹⁵³. De parte del clero acudieron el vicario general de la diócesis y el vicario de pastoral, así como varios seminaristas; aunque lo hacen entre la gente y no en primera fila, por lo que los medios no dan cuenta de su presencia (DC). Posterior a la marcha se instala un plantón permanente en los pasillos del Palacio de Gobierno que se mantuvo hasta el 4 de septiembre a pesar de los desalojos violentos de las fuerzas policiacas (Brito, 2016b).

Los intercambios o enfrentamientos entre el gobernador y el obispo en redes se sociales se mantenían (Imagen 5.5). Graco Ramírez denunció que los ataques del obispo eran por la aprobación del matrimonio igualitario y acusó la orquestación de una campaña de golpeteo político por el rector y el obispo por la auditoria a la UAEM y la reforma del matrimonio igualitario, respectivamente. “Algunos caciques del transporte se suman a la confabulación del obispo y del rector porque se niegan a la modernización del transporte” (@gracoramirez, 29/08/16, 2:48 p.m.) “Obispo y Rector Vera piden desaparición de poderes porque aprobamos matrimonios igualitarios y se auditarán cuentas de UAEM por corrupción” (@gracoramirez, 29/08/16, 2:48 p.m.), mientras que los aludidos se dicen víctimas de una persecución política por el tema de las fosas y las denuncias por la situación de violencia e inseguridad que el gobierno estatal trata de negar.

En diciembre de 2016, después de una serie de enfrentamientos que fueron escalando, el Congreso Local abrió un proceso de juicio político contra el presidente municipal de Cuernavaca, Cuauhtémoc Blanco, quien en respuesta inició una huelga de hambre en el atrio de la Catedral de Cuernavaca, donde fue recibido. En entrevista a los medios de comunicación y frente a la pregunta de si el obispo le brindó su apoyo, responde: “es que toda la gente inconforme de la sociedad [me brindó su apoyo]”. “El obispo me dice que me brinda su apoyo, he tenido muchas reuniones con él desde que empecé la administración, es una persona buena, así como el rector” (Archivo de video, entrevista de Héctor Raúl González, 18 de diciembre de 2016).

¹⁵³ Nuevo sistema de transporte público, similar al Metrobus de la Ciudad de México.



23/08/16 10:14 p.m.

Imagen 5.5 Tomas de pantalla de Twitter oficial del gobernador Graco Ramírez y del obispo Ramón Castro, 23 de agosto de 2016

El obispo convocó a un desayuno en un restaurante de la capital morelense el 15 de marzo de 2017 con personajes políticos de oposición (Imagen 5.6) a quienes la prensa calificaba de “candidateables” y se habló de un “frente Anti-Graco”. Por su parte, los asistentes afirmaron ser “un bloque opositor contra la impunidad en Morelos” (Miranda, 2017a).



Imagen 5.6 Fotografía del Twitter oficial del diputado federal Matías Nazario, 17 de marzo del 2017

En el desayuno participaron: Cuauhtémoc Blanco, alcalde de Cuernavaca¹⁵⁴ (actual candidato a Gobernador por Morena y el PES) y su representante José Manuel Sanz; el diputado federal Matías Nazario (PRI); Dagoberto Rivera, líder transportista; el rector de la UAEM Morelos, Alejandro Vera Jiménez (actual candidato a gobernador por Nueva Alianza), el diputado federal por el PAN, Javier

¹⁵⁴ Que ese mismo día anunció su incorporación al Partido Encuentro Social

Bolaños Aguilar (actual candidato a presidente municipal de Cuernavaca por el PAN); el diputado local Víctor Caballero (actual candidato a Gobernador por el PAN); el senador por Morelos Rabindranath Salazar Solorio; el líder estatal de MORENA, Miguel Enrique Lucia Espejo; Luis Millán Ocampo, vicario general de la Diócesis; y Gerardo Becerra, Vocero de la Coordinadora Morelense de Movimientos Ciudadanos¹⁵⁵.

Como respuesta, el gobierno estatal pidió la intervención del Nuncio Apostólico Franco Coppola y acusó al obispo de haber realizado esta convocatoria por el conflicto con los mayordomos en Tepalcingo, en el que el gobierno estatal estaba interviniendo. Nuevamente un comunicado del presbiterio morelense que respalda al obispo, en el que ligan la persecución política, el conflicto de Tepalcingo y el debate por los recursos de restauración de la Catedral, declarando:

Los sacerdotes de la **Diócesis de Cuernavaca agradecemos el testimonio profético de nuestro Señor Obispo** y junto con todos los fieles católicos **lo abrazamos y respaldamos totalmente. Gracias por prestarnos su voz y** cuenta con nuestras oraciones. No está solo, es la cabeza del cuerpo eclesial. Al mismo tiempo, **pedimos se respete la integridad de su persona y el ejercicio libre de su ministerio profético episcopal y que cese la persecución**¹⁵⁶ (Comunicado del Presbiterio de la Diócesis de Cuernavaca, 19 de marzo de 2017).

En medios nacionales que lo entrevistan, el obispo afirma ser un perseguido del gobierno del estado por decir la verdad (@CiroGomezL, 17/03/17, 15:13); mientras que sus denuncias sobre la inseguridad no cesan y no se restringen a actividades en el campo político. En las visitas pastorales sigue privilegiando reunirse con víctimas de la violencia y en la representación del viacrucis de Catedral en Semana Santa, a cargo del obispo y que recorre las principales calles del centro de Cuernavaca, varias estaciones contaron con la presencia de víctimas, en donde se acusó abiertamente a Graco Ramírez por la inseguridad y la corrupción (Archivo de Video, Héctor Raúl González, 15 abril de 2017).

Los tres poderes del estado (Ejecutivo, Legislativo y Judicial) se reúnen el 19 de abril de 2017 con el nuncio apostólico Franco Coppola, en donde insistieron “en respetar la legalidad y convivencia entre los poderes públicos y el representante de la Iglesia católica en Cuernavaca,

¹⁵⁵ Al decir “actual” nos referimos a las elecciones que se llevarán a cabo en julio del 2018 para elegir gobernador, presidentes municipales y congreso local de manera simultánea a las elecciones federales en las que se elegirá presidente de la república, senadores y diputados federales.

¹⁵⁶ Resaltados en el original

Ramón Castro” (Milenio, Redacción, 2017). En su columna semanal del periódico Milenio, Roberto Blancarte escribió al respecto:

Más allá de las cuestiones estrictamente partidistas, lo cierto es que algunos líderes religiosos tienden a inmiscuirse en cuestiones de política general, bajo la lógica de que ellos están buscando esa promoción del bien común. Y al hacerlo, en muchos casos se convierten en actores políticos que, en el supuesto de esta búsqueda, comienzan a intervenir directamente en las luchas por el poder. Es el caso del obispo de Cuernavaca, quien aparece como un claro aliado de los sectores contrarios al gobernador de Morelos. Lo malo es que a éste, para poner al obispo en su lugar, ante la incapacidad de la Segob para hacerlo, no se le ocurrió más que involucrar al Nuncio Apostólico (Blancarte, 2017, pág. 2).

El obispo interviene en las luchas por el poder, no sólo desde la lógica de buscar la promoción del bien común pues sus intervenciones en temas de biopolítica (Foucault, 2009), desde sus disposiciones, también siguen esta lógica. Se trata de una intervención que busca ser parte de las luchas de poder para influir en esa segunda agenda, lo que es posible gracias a las prácticas discursivas en torno a la paz que trabaja como manipulador mandatado de símbolos que hace cosas con las palabras (Bourdieu, 2001) y al capital social que desde ahí puede movilizar. Pero no es ni la posición de obispo en el campo religioso ni él como individuo biológico quien acumula ese capital, sino que se trata de un capital que sólo es movilizadado en torno a lo que parece componerse como una *illusio*.

Si bien la paz no estructura un nuevo campo, sí genera el reconocimiento de algo que se percibe y vive como pertinente e incluso vital, lo que implica que determinados agentes, no todos, están dispuestos a movilizar e invertir sus capitales, los cuáles son de diversa naturaleza pues no se trata de un campo. Ese capital religioso y social que aparentemente movilizan el obispo y la Iglesia, es en realidad movilizadado por la idea de la paz, no definida ni significada uniformemente, sino actuando como *illusio*, que genera una relación entre el juego y el sentido del juego, a partir de la cual

se engendran envites y se constituyen valores que, aunque no existan fuera de esta relación, se imponen, dentro de ella, con una necesidad y evidencia absolutas. Esta forma originaria de fetichismo está en el origen de cualquier acción. El motor –lo que a veces se llama la motivación– no está en el fin material o simbólico de la acción, [...] ni en las imposiciones del campo [...]. Las inversiones son inversiones bien fundadas [puesto que] [...] a través de los juegos sociales que propone, el mundo social proporciona a los agentes mucho más y otra cosa que los envites aparentes, que los fines manifiestos de la acción: la caza importa tanto como la presa, sino más, y hay un beneficio de la acción

que excede los beneficios explícitamente perseguidos [...] y que consiste en el hecho de salir de la indiferencia, y de afirmarse como agente actuante, que se toma el juego en serio, que está ocupado, habitante de un mundo habitado por el mundo, proyectado hacia unos fines y dotado, objetivamente, por lo tanto subjetivamente, de una misión social (Bourdieu 2002b, págs. 52-53).

Estos juegos sociales encuentran sentido en la relación entre el habitus y el campo, como veremos en los siguientes capítulos, lo que da sentido a la energía afectiva que se moviliza para acudir a las Caminatas por la Paz.

La tercera de ellas tuvo lugar el 6 de mayo del 2017, y nuevamente asistieron las fuerzas opositoras al gobierno estatal. Esa misma tarde, en un mitin político de Morena en el zócalo de Cuernavaca, Andrés Manuel López Obrador afirmó:

En esta plaza nuestro apoyo y solidaridad a todos los perseguidos, acosados, a los que se reprime en Morelos, vengo a decirles que pueden contar con nosotros, con Morena, y lo voy a decir con mucha claridad, nuestro apoyo y solidaridad con el Obispo de Morelos, nuestro apoyo y solidaridad con el Presidente Municipal de Cuernavaca [...], nuestro apoyo y solidaridad con el Rector de la Universidad de Morelos (González H.R, 2017b, párr. 2 y 3).

En 2017 se reveló la existencia de otras fosas irregulares a cargo del gobierno estatal con cadáveres no identificados en el panteón municipal de Jojutla, donde según el Gobierno Estatal existían 35 cadáveres. Entre el 21 de marzo y el 27 de abril peritos de la Fiscalía Estatal, la PGR y de la UAEM exhumaron los restos de 84 personas, las fosas fueron cerradas nuevamente el 1 de junio de ese año en espera de nuevas condiciones para continuar con la búsqueda pues las lluvias complicaron las labores (González H. R., 2017c). Posterior al cierre, el 9 de junio, el obispo ofició una misa en las fosas de Jojutla, afirmando “esto es un valle de huesos”.

Al término de la misa, sin mencionarlos pero dirigiéndose a ellos, hizo un reconocimiento a Vera y a Sicilia, ‘por su lucha a favor de las víctimas y sus familias’ al haber logrado, junto con los colectivos, la posibilidad de abrir las fosas clandestinas de Tetelcingo y Jojutla. Incluso pidió un aplauso para ellos ‘ustedes saben quiénes son, pero no los menciono porque luego me quieren meter a la cárcel’ (Brito, 2017b, pág. 5).

La situación de violencia, que se coloca en un lugar central de la vida cotidiana, genera malestar, incertidumbre y miedo, la “conciencia de desvalimiento, de vulnerabilidad y de riesgo” (Figueroa Díaz y López Levi, 2013) pone en duda la posibilidad del vínculo social, o al menos de su forma pública: el vínculo civil, cuyo corazón “está en la mediación entre los individuos (y las familias) y el Estado (y las instituciones)” (Dubar, 2002, pág. 166). Para dar sentido a esta incertidumbre emergen nuevas formas de participación social, como las que hemos visto en este capítulo, que resultan “más prácticas, más limitadas, más especializadas y también más distanciadas. Conciernen a acciones colectivas de proximidad, a movilizaciones locales, circunstanciadas y con frecuencia unidas a compromisos condicionados y provisionales” (Dubar, 2002, p. 169).

Esto nos permite comprender por qué las acciones emprendidas por el FAM no se sostienen en el tiempo, puesto que después de las movilizaciones de agosto del 2016 no se realizaron nuevas acciones. Algunos medios hablaban de que el FAM había perdido su fuerza y perfil (Pacheco, 2017), pues lograr el consenso y la fuerza para nuevas iniciativas no resultó fácil. Entre el grupo que lidera el FAM se discutieron alternativas de presión posibles y entre ellas se sugirió que el obispo llamara a la suspensión del culto público (Comunicación Personal, asistente a la reunión del FAM, 2 de julio de 2017), sin embargo, una acción de esta naturaleza implica una inversión cuyos costos exceden las inversiones que el obispo puede hacer. Finalmente “el campo religioso se asemeja mucho al campo político, que, a pesar de su tendencia al cierre, permanece sometido al veredicto de los laicos” (Bourdieu, 2000, pág.17), quienes pueden seguir o no a un obispo, abandonar las iglesias o seguir frecuentándolas.

Finalmente acordaron marchar a la Ciudad de México para hablar con el Secretario de Gobernación Miguel Ángel Osorio Chong y el 26 de julio de 2017 se anuncia la “Marcha por Morelos”. En el presidium de la conferencia de prensa se encontraban: Ramón Castro Castro, obispo de Cuernavaca; Jesús Alejandro Vera Jiménez, rector de la UAEM; Javier Sicilia Zardain, poeta y fundador del MPJD; Cuauhtémoc Blanco Bravo, Presidente Municipal de Cuernavaca; Gerardo Becerra Chávez de Ita, Vocero de la CMMM y Dagoberto Rivera Jaimes, presidente de la Federación Auténtica del Transporte. El obispo declara, sobre su participación en la marcha:

Siento que es un deber pastoral llevar la voz de los que no tienen voz, son miles y miles de morelenses. Y también porque me siento de alguna manera perseguido¹⁵⁷ puesto que el gobierno del estado dice que yo recibí ocho

¹⁵⁷ La idea de un obispo perseguido recibe eco en el campo católico y del 12 al 19 de marzo de 2018 viaja a Francia, con la organización “Ayuda a la Iglesia Necesitada” www.aed-france.org para participar en “La Noche

millones de pesos de Tepalcingo, que yo recibí setenta y cinco millones como subsidio para la Catedral, que yo hice una cancha de tenis¹⁵⁸ con dos millones que tomé de esos setenta y cinco, yo creo que eso es preocupante. Igualmente, en una parroquia hace tres semanas en la misa de 8 de la mañana entró un ladrón con dos pistolas, asustó a las señoras, se llevó bolsas y un automóvil; otra parroquia van [sic] cuatro ocasiones que la roban en diez días, la funeraria que está cercana a Catedral, ni siquiera respetan el dolor de quienes están velando a sus difuntos, un hotel a las 10:30 de la mañana, restaurantes, ¿hasta dónde va a llegar? (Archivo de Video, Héctor Raúl González, Periodista, 26 de julio de 2017).

Su participación no fue consultada con el presbiterio y a varios sorprendió la iniciativa. El obispo les envió una carta, dos días después, afirmando “Las personas que convocan son actores sociales que en diferentes formas padecemos el hostigamiento del gobierno estatal, y se hace extensiva la invitación a los miembros de la sociedad que deseen sumarse a este recorrido” (Ramón Castro Castro, Comunicado al presbiterio de Morelos, 28 de julio 2017). La Marcha por Morelos partió caminando de la glorieta de la Paloma de la Paz, planeando pernoctar en Tres Marías, el mismo recorrido que siguió años antes la Marcha del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, pero esta vez marchaba con ellos el obispo local y no Mons. Raúl Vera.

En la comunidad de Tres Marías, municipio de Huitzilac, en los límites con la Ciudad de México, los recibe una comunidad de religiosas. Los participantes están muy esperanzados con los efectos de la marcha y parte de esa esperanza se finca en la participación del obispo:

Es inédito el hecho de que un obispo, además un obispo que no es Raúl Vera, es un obispo de corte muy tradicional, pero de un profundo sentido pastoral. Está dando una lección de lo que el evangelio y un obispo comprometido con su pueblo, con su gente, con el dolor, debe hacer. En ese sentido es inédito y en ese sentido es una marcha con un peso distinto. Jamás en la historia de este país se había visto caminar a un rector y a un obispo juntos, de la mano, eso quiere decir que son representantes de dos instituciones todavía con credibilidad y tan poderosas como el Ejército” (Javier Sicilia, entrevista de Héctor Raúl González, Archivo de Video, 31 de julio de 2017).

de los Testigos” donde dan testimonios de la iglesia perseguida de Egipto, Argelia y México (el caso de Ramón Castro Castro y la Iglesia de Cuernavaca).

¹⁵⁸ La cancha referida se encuentra en las instalaciones del Seminario Conciliar y fue fotografiada por un dron. El Seminario emitió una carta invitando “a quién tuvo que enviar un dron para ver nuestras instalaciones” a recorrerlas libremente.

Cuando se le pregunta al obispo por lo que le dirá al Secretario de Gobernación, afirma:

Tengo el análisis que a mí me corresponde sobre la paz y la seguridad, tengo todas las estadísticas oficiales y las no oficiales, todo aquello que yo tengo que recojo con las visitas pastorales y llevo representando una buena parte de lo que llaman `cifra negra`, del dolor de muchas gentes [sic] que no denuncian, que se quedan calladas por temor, llevo también el miedo de muchísima gente tiene y no hace nada, porque si hiciera algo se toma venganza, se toman represalias y eso los hace que estén siempre con el temor de que algo suceda” (Ramón Castro Castro, entrevista de Héctor Raúl González, Archivo de Video, 31 de julio de 2017).

Sin embargo, esa misma noche el obispo volvió a Cuernavaca y no continuó el recorrido, aunque la Marcha sí llegó a Gobernación. Los medios hicieron poco eco del hecho, pero se manejó una cuestión de salud, aunque algunas versiones dicen que fue una llamada del Nuncio Apostólico con quién no había consultado su participación, o de la propia Secretaría de Gobernación (Comunicación Personal, Héctor Raúl González, Reportero, 1 de agosto de 2017).

La Marcha por Morelos no tuvo consecuencias automáticas y, mientras se consideraban nuevas acciones, el sismo del 19 de septiembre de 2017 transformó las prioridades inmediatas, lo que dio paso a la temporada electoral y para muchos de los actores mencionados en este capítulo, el capital acumulado alrededor de estas luchas se capitalizó en candidaturas para puestos de elección popular, aunque no podemos decir que eso sea capitalizable en votos.

Tampoco podemos aventurar los efectos que la penetración del obispo y la Iglesia como agente institucional en el campo político tendrá para la vida social y política del estado, en ese sentido esta investigación es rebasada por el tiempo. Sin embargo, cabe recordar que las luchas en los campos son también una lucha por la definición de los límites del campo y en nuestro país estos límites han sido jurídica e históricamente definidos. Para el campo político, como campo, establecer sus límites es también una lucha por la supervivencia; sin embargo, muchos de los actores que se disputan puestos de elección popular en el 2018 han desarrollado a lo largo de estos años relaciones de connivencia y compromiso con el obispo y el campo católico en lo general, lo que tendrá consecuencias en el futuro inmediato. Aunque no hay que perder de vista que dichas relaciones están construidas alrededor del binomio violencia/paz, lo que no genera capitales transferibles o intercambiables entre campos.

5.3 Las relaciones entre campos

La búsqueda por definir dichas fronteras es parte de las luchas para definir especialistas y capitales especializados que son acumulables por las formas de consagración que en su proceso de especialización y diferenciación va definiendo el campo, que funciona de acuerdo a sus propias lógicas y objetos en juego. Una vez que esto ha sido definido, transferir capitales o lógicas es más difícil cuanto más especializado es el campo.

Cuanto más autónomo e instalado está un campo, tanto más oculta y olvidada está la cuestión del fundamento final del campo; pero puede darse una revolución [...] que vuelva a poner en duda las fronteras [...]. Se trata de situaciones en las que nuevos entrantes al campo cambian de tal manera los principios de pertenencia al campo que personas que formaba parte de él ya no forman parte, son desclasificadas, y que personas que no eran parte de él ahora lo son (Bourdieu, 2000, p.18).

Si bien no estamos frente a una revolución, presentamos ahora dos casos de lucha por la redefinición de las fronteras, expresadas a partir de la lucha por el sentido y límites de la pertenencia al campo; ambos posibles por la coyuntura de disputas simbólicas alrededor del binomio violencia/paz. El primero, del ex sacerdote diocesano Antonio Sandoval, se trata de un caso en el que un agente del campo religioso busca migrar al campo político, buscando convertir sus capitales entre campos. El segundo, de la comunidad de Tepalcingo, se trata de un caso en el que el campo político busca convertirse en un tipo de agente del campo religioso a partir de sus funciones de regulación.

5.3.1 El caso de Toño Sandoval

Antonio Sandoval fue ordenado sacerdote en la diócesis de Cuernavaca, de donde es originario, en 1990, a la edad de 27 años y al poco tiempo fue enviado a Roma para cursar la licencia en Teología Dogmática, regresando a trabajar en el Seminario Conciliar de la diócesis hasta 1995 cuando fue enviado como párroco a San Antón, una colonia en el corazón urbano de Cuernavaca que se distinguía por los enfrentamientos entre bandas y altos índices de violencia (Diócesis de Cuernavaca, 1991b).

En San Antón, una comunidad parroquial donde las CEBs tienen hasta la fecha un gran arraigo, se vivió un exitoso proceso de recuperación comunitaria que fue documentado y analizado por María Herlinda Suárez Zozaya (2003) y a partir del cual se fundó, en 1997, la

Fundación Don Bosco (en adelante, la Fundación) que buscaba acompañar a jóvenes en situación de riesgo para ofrecerles alternativas de educación y desarrollo, lo que devino en la apertura del Centro Educativo Comunitario Integral (CECI) Don Bosco, en el año 2000; en donde actualmente se imparten clases desde primaria hasta preparatoria. Desde su origen, Toño Sandoval se convirtió en el presidente de la Fundación, que nunca pasó a formar parte de la diócesis de manera formal.

En esa época formaba parte del clero con mayores posiciones de poder en la diócesis: fue coordinador de pastoral juvenil entre 1993 y 1998, así como vicario de pastoral entre 1997 y 2000, durante el obispado de Luis Reynoso, fungiendo también como presidente del Consejo Presbiteral en ese mismo periodo (Consejo Ciudadano Morelos, 2014).

A partir de la experiencia del trabajo en San Antón, el padre Toño, se concentró en áreas de la pastoral social. En 2001, un año antes de dejar San Antón, fue nombrado Secretario Ejecutivo de la Comisión Episcopal de Pastoral Social y presidente de Cáritas México. En 2004 fue nombrado responsable de Incidencia Política de Cáritas Latinoamérica y el Caribe, de la que llegó a ser su coordinador nacional de 2007 a 2011 (Benabib, 2013). En Morelos, el CECI Don Bosco fue creciendo, tanto en matrícula como en instalaciones, y amplió sus servicios a otros tres municipios del Estado, naciendo el programa “Comunidades Libres de Violencia”, que se promovió como un programa conjunto con la Secretaría de Educación durante el sexenio de Marco Adame García (2006-2012) en escuelas preparatorias de los sistemas del Colegio de Bachilleres y otros (La Unión de Morelos, Redacción, 2012b).

Este breve recorrido por su carrera eclesial nos permite observar un perfil involucrado en los aspectos sociales y de paz, siempre vinculado de manera estrecha con personajes políticos estatales de diversos partidos que facilitaron el crecimiento de la Fundación, como fue el caso de la ampliación de RVOE¹⁵⁹ del CECI Don Bosco para los estudios de primaria en 2008, en medio del conflicto magisterial que mantuvo suspendidas las clases en las escuelas de gobierno durante tres meses (Pactemos Paz, 2013). En los aniversarios e informes de funciones de la Fundación era habitual que confluyeran funcionarios y políticos de diversos partidos políticos, el padre Toño funcionaba como un actor bisagra entre ambos campos y aunque sus actividades sociales y educativas excedían los límites del campo religioso, se mantuvo como sacerdote durante 24 años.

Al inicio del sexenio del gobernador Graco Ramírez Abreu, le invitó a presidir el recién creado Consejo Ciudadano de Desarrollo Social, al que se incorporó con un permiso especial del obispo Alfonso Cortés Contreras. Desde ahí encabezó la estrategia de Prevención Social

¹⁵⁹ Reconocimiento de Validez Oficial de Estudios

de la Violencia con el programa “Morelos Territorio de Paz” que se componía de proyectos municipales y el llamado “Modelo Morelos”, una propuesta desarrollada por el propio Antonio Sandoval y personas cercanas a la Fundación a partir de cuatro ejes: Diagnóstico Participativo, Reconstrucción de la Identidad Comunitaria, Cultura de Paz y Seguimiento y Evaluación (Zona Centro Noticias, 2013).

El Diagnóstico Participativo y la Reconstrucción de la Identidad comunitaria estuvieron a cargo de ONGs vinculadas a Cáritas Latinoamérica durante su gestión a cargo del organismo y parte de los insumos adquiridos durante el proyecto –tabletas electrónicas- permanecen en la Fundación, donde son usados para hacer diagnósticos participativos, es decir, el mismo programa (@tonosandoval, 07/09/16, 2:35 p.m). Por su parte, el eje de Cultura de Paz fue coordinado por la Fundación a partir del programa de “Escuelas libres de violencia, constructoras de paz”; mientras que el área de seguimiento y evaluación estuvo coordinada por el Consejo Ciudadano de Justicia Social, siendo directamente responsables Vicente Arredondo y Ma. Herlinda Suárez, ambos con lazos directos con él¹⁶⁰. El Dr. Arredondo formó parte del equipo que en 2018 buscó que el Tribunal Federal Electoral concediera permiso a Antonio Sandoval para competir por la gubernatura estatal por la vía independiente y la Dra. Suárez es quién desde sus tiempos en San Antón dio seguimiento a la experiencia comunitaria. En las reuniones de los involucrados en el programa Morelos Territorio de Paz¹⁶¹ y a pesar de que a nadie se le trataba por su título académico, todos se dirigían a él como “padre Toño”.

Lo que nos interesa resaltar es que a lo largo de su trayectoria, Antonio Sandoval acumuló capital social y simbólico asociado al binomio violencia/paz dentro del campo religioso, manteniendo una posición intermedia entre los campos religioso y político, ‘espacios *in between*’, como los define Hommi Bhabha que “proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad” (2002, pág.18).

El 27 de noviembre de 2014 y en el marco de su celebración por 24 años de sacerdocio, Toño Sandoval presentó su renuncia al ministerio sacerdotal que fue formalmente aceptada el 1 de diciembre del mismo año por la Diócesis de Cuernavaca. La renuncia fue presentada poco después de que el recién formado Instituto de Estudios Superiores para la Paz y el Desarrollo,

¹⁶⁰ Estos programas están relacionados con el ejercicio 2013 del Programa Nacional para la Prevención Social de la Violencia y la Delincuencia (PRONAPRED), que tuvo aplicación en años subsecuentes a cargo de otras organizaciones y con otros planes.

¹⁶¹ En las que estuve personalmente presente pues colaboraba en el Programa de Centros Culturales Comunitarios del Municipio de Jiutepec, un proyecto desarrollado en el marco del PRONAPRED que formaba parte del programa “Morelos Territorio de Paz” y a partir del cual conocí las experiencias que dieron origen a esta investigación.

que forma parte de la Fundación Don Bosco, obtuvo los registros de RVOE para la Licenciatura en Mediación y Construcción de Paz y la Licenciatura en Educación e Intervención Comunitaria (Subsecretaría de Educación Media Superior y Superior Morelos, 2017).

A partir de ese momento, Toño Sandoval se dedicó a fortalecer su presencia mediática en redes sociales, abriendo perfiles de Twitter (@tonosandoval) y Facebook (@TonoSandovalT) manejados de manera profesional, así como en medios de comunicación con los que estableció participaciones regulares para hablar de la construcción de paz (97.5 FM, La Mejor). Se desplegaron en la ciudad capital espectaculares conmemorando el 20 aniversario de la Fundación Don Bosco y el 15 de octubre de 2016 lanza “Comunidad y Movimiento A.C.” (@tonosandoval, 15/10/16, 18:02) con miras a buscar una candidatura para gobernador en la elección de 2018, acompañado de muchos católicos que le han seguido en su trayectoria como sacerdote (DC). A pesar de ello y de que sus aspiraciones ya eran públicas, no fue invitado al desayuno convocado por el obispo con los posibles candidatos a gobernador para la contienda del 2018 (DC)¹⁶².

Una de sus primeras estrategias fue organizar visitas a las reuniones presbiterales por decanato a través de los contactos con sus amigos en el presbiterio morelense (Comunicación Personal, sacerdote diocesano, 18 noviembre de 2016) buscando su apoyo para la candidatura, pero obtuvo muy poca respuesta y fue ampliamente cuestionado por sus vínculos con el gobierno de Graco Ramírez.

Aunque en sus redes sociales se registra la visita de Margarita Zavala y su recorrido a varias localidades cuando ésta aún era pre candidata a la presidencia por el PAN, finalmente Toño Sandoval también se registró para ser candidato por la vía independiente ante el IMPEPAC¹⁶³, quien rechazó su registro por no cumplir con los 5 años de separación como ministro de culto que le exige la ley. El caso fue llevado al Tribunal Federal Electoral (TRIFE), argumentando una violación a sus derechos políticos, proceso que fue acompañado por Emilio Álvarez Icaza y Rogelio Gómez Hermosillo, ambos fundadores de Alianza Cívica y la iniciativa AHORA para candidaturas independientes en el proceso 2018.

¹⁶² A pesar de que Toño Sandoval buscó acercamientos con miembros del presbiterio –sacerdotes- durante su pre campaña, no fue bien recibido y la distancia con el clero ha sido clara. En general el campo religioso católico no tolera bien las salidas de su cuerpo especializado, esto es especialmente patente cuando se trata de salidas a otros campos que se consideran ilegítimos o que implican ciertas situaciones de competencia –como es el caso del campo político-.

¹⁶³ Órgano responsable de las elecciones locales, en sustitución del Instituto Estatal Electoral que desapareció en 2014.

Finalmente, el TRIFE ratificó el fallo del IMPEPAC y Toño Sandoval no obtuvo el registro. Consideramos que en este caso también podemos observar la acumulación de capital alrededor de ese espacio entre medio que articula el binomio violencia/paz, pero que no corresponde a un tipo de capital transferible a otros campos o disociable de este binomio.

Efectivamente, frente a la deslegitimación de los partidos y del gobierno que generan crisis simbólicas (Dubar, 2002) otras identidades simbólicas se movilizan, pero en los límites de lo individual, de lo que le toca y le importa al individuo; es decir, la paz en contraposición a la violencia. Las apuestas por migrar de campo de esta manera no toman en cuenta los límites de dicho capital social, poder de convocatoria o legitimidad en el espacio social y llevan a perder de vista que el capital es acumulable por la posición en el campo –en este caso religioso- y que, al salir de ese campo, estas formas de capital simbólico no son, habitualmente, transferibles.

5.3.2 El caso Tepalcingo

Tepalcingo es un municipio del oriente del estado con una alta diversidad religiosa, en el Censo del 2010 solo el 76.4% de la población se adscribía católica, el porcentaje más bajo entre los municipios del estado (Rivera Sánchez, Odgers Ortiz, y Hernández Hernández, 2017, pág. 93), pero al mismo tiempo es reconocido porque en su cabecera municipal se encuentra un importante santuario católico dedicado a Jesús el Nazareno, conocido como “El Señor de Tepalcingo”, en donde se celebra la “Fiesta del Señor de Tepalcingo” cada tercer viernes de cuaresma, siendo “una de las fiestas católicas más importantes entre los estados de Puebla, Morelos y el Estado de México” (Rivera Sánchez, Odgers Ortiz, y Hernández Hernández, 2017, pág. 116).

La devoción al Señor de Tepalcingo está organizada, desde su origen en el siglo XVII, como una cofradía del pueblo en manos de los indígenas y desde sus inicios ha sido fuente de conflictos “entre los indígenas que se reclamaban como ‘naturales del lugar’ y la población de mestizos y españoles [...] [quienes] terminaron por tomar en sus manos el manejo de la cofradía en el año 1722, provocando un enfrentamiento violento entre ambos grupos” (Rivera Sánchez, Odgers Ortiz, y Hernández Hernández, 2017, pág. 138).

Es decir, se trata de conflictos históricos que han sido resueltos en mayor o menor medida de acuerdo a la capacidad institucional de mediar con las prácticas de religiosidad popular y los sistemas de cargos tradicionales organizados en cofradías o mayordomías. Los conflictos son derivados de los intentos de regulación y control por parte de la institución eclesiástica, que

devienen en negociaciones con los agentes paraeclesiales (Suárez H. J., 2008b) que gestionan no sólo la feria en cuanto organización y administración, sino también lo sagrado, y que disputan con los sacerdotes católicos y las autoridades eclesásticas capital social, simbólico y económico.

El desarrollo de la devoción y la feria, así como los conflictos regulares que se suscitan de manera regular en torno a ella han sido ampliamente estudiados (Maldonado, 1998; Moctezuma Yano, 2016; Puente Lutteroth y García Mendoza, 2008; Reyes Valerio, 1960; Rivera Sánchez, Odgers Ortiz, y Hernández Hernández, 2017; Toledano Vergara, 1999; entre otros) en tanto conflictos que se gestionan y resuelven en el marco de un campo de fuerzas al interior del campo religioso.

Sin embargo, el caso reviste de importancia para esta investigación pues en los últimos años lo que hemos visto es una situación en la que el campo político busca intervenir en el campo religioso alrededor del caso Tepalcingo, lo que nos permite hablar de interpenetración entre los campos político y religioso a partir del contexto de enfrentamiento entre la Iglesia católica y el Gobierno Estatal que hemos mostrado en este capítulo.

En 2015 se presentó una demanda penal por la desaparición de una custodia¹⁶⁴ y de cuatro millones de pesos que eran recursos generados por la feria, acusando directamente al obispo Ramón Castro; llevando el conflicto de Tepalcingo al campo jurídico. El 7 de julio de 2015 se emite un comunicado de la diócesis firmado por el vicario General, los vicarios episcopales y el párroco de Tepalcingo, entre otros, que afirma:

La Diócesis de Cuernavaca, principal interesada en la verdad, pide que:

1. Se esclarezca el paradero de la mencionada custodia, que se llegue al fondo y se encuentre al responsable, sea quien sea, porque es un objeto litúrgico de la Diócesis.
2. Se respete la ley que **reconoce a la Iglesia como administradora de sus propios bienes inmuebles y recursos. No puede haber injerencia de Comités o grupos que se ostentan como dueños de espacios religiosos argumentando usos y costumbres**¹⁶⁵; y algunos Comités trabajan en sintonía con la vida pastoral de la Parroquia
3. Los recursos que ingresan a la Diócesis a través de las Parroquias y Santuarios, como el de Tepalcingo, **son administrados de acuerdo a las**

¹⁶⁴ En la religión católica, es una pieza tradicionalmente de oro u otro metal precioso, donde se coloca la hostia consagrada para adoración de los fieles, conocido como “Santísimo”.

¹⁶⁵ El resaltado es nuestro

disposiciones diocesanas y a las leyes que nos rigen a todos los mexicanos, para fines pastorales.

4. Nos resulta extraño el señalamiento de los montos que ingresan al Santuario, porque los propios Comités que en otro tiempo administraron el Santuario jamás mencionaron semejantes cantidades y ahora que no lo administran refieren ese ingreso.

Resaltamos que el comunicado muestra una lucha por la definición de los límites del campo y la autoridad legítima del mismo, en el diálogo con el campo jurídico, al que se ha llevado el conflicto. Es decir, se trata de “disposiciones diocesanas”, que remiten al campo religioso, de acuerdo a “las leyes que rigen a todos los mexicanos”, leyes que “reconocen a la Iglesia como administradora de sus propios bienes inmuebles y recursos”, lo que remite al campo jurídico; pero al mismo tiempo reafirma que “no puede haber injerencia de Comités o grupos que se ostentan como dueños de espacios religiosos” que corresponden al campo religioso.

A finales de ese mismo año, los mayordomos toman las capillas con la demanda de esclarecer el uso de los recursos generados por la feria, así como quedar a cargo de su manejo. El conflicto escala hasta la toma de la parroquia. El 5 de diciembre de 2015 el obispo twitteo: “Les pido su oración por TEPALCINGO (no Tetelcingo¹⁶⁶) los mayordomos han tomado capillas, encerrado personas y amenazan con tomar hoy la parroquia” (@MonsRamonCastro, 05/12/15, 10:33 a.m.) y aunque el conflicto se disuelve en ese momento, no tarda en volver a escalar, conforme se acerca la fecha de la feria.

Dos meses después, en febrero de 2016 quienes se oponen al control eclesial toman la parroquia y se enfrentan violentamente con el párroco y quienes lo defienden.

El enfrentamiento fue con palos y piedras y tuvo como saldo al menos 20 personas lesionadas, tres de ellos de gravedad. Uno de los grupos resguarda la integridad del párroco José de Jesús Martínez. Además, una motoneta fue incendiada y la parroquia y la Casa del Peregrino tuvieron daños materiales (Proceso Redacción, 2016, párr. 2).

El Mando Único tiene desplegado un operativo ante la escalada violenta del conflicto, pero no interviene en el momento de las agresiones. Sin embargo, el Secretario de Gobierno Matías Quiroz en conferencia de prensa declara que: “Hemos solicitado al #Obispo Ramón Castro y Castro su anuencia para que no mantenga más al presbítero de #tepalcingo [sic]” (@Matias_QM, 07/02/16, 8:30 p.m.) y afirma que se trata de un conflicto por dinero.

¹⁶⁶ En referencia al tema de las fosas de Tetelcingo sobre la que se debatía su apertura.

El gobernador Graco Ramírez llama al diálogo para “evitar enfrentamientos entre la grey católica” (@gracoramírez, 07/02/16, 9:40 p.m.) y cuando la situación violenta es controlada, el Gobierno estatal pide “al Sr obispo [que] convoque mesa [de] diálogo entre feligreses” (@Matias_QM, 07/02/16, 9:49 p.m.), tanto la solicitud de remover al párroco como la llamada a mesas de diálogo se interpreta desde el episcopado como una intromisión en los asuntos de la Iglesia (Comunicación personal, Luis Millán Ocampo, vicario general de la diócesis, 10 de marzo de 2016).

Se trata de un conflicto sobre los límites del campo y, al mismo tiempo, sobre la posición de mayor poder en el campo. Aunque los mayordomos demandaban la presencia del obispo para “negociar” directamente con él, en tanto es la posición con mayor capital acumulado en el campo católico, el obispo no fue a Tepalcingo, sino que dio inicio a la XXIII visita pastoral en la parroquia de la Sagrada Familia de la colonia Delicias del municipio de Cuernavaca (@MonsRamonCastro, 08/02/16, 7:43 a.m. desde Cuernavaca, Morelos).

El conflicto se trata sobre quién gestiona los recursos, sí, pero también y, sobre todo, de quién manda en el Santuario. Los mayordomos quieren decir qué y cómo se hace, dejando al sacerdote el papel de celebrar la misa porque ése es el umbral que no se cruza, estamos en un conflicto que se ha dirimido siempre en los límites del campo católico en el que determinados agentes están investidos con la oficialización de un contrato de delegación, la ordenación sacerdotal, para la gestión de determinados bienes sagrados –los sacramentos-.

Buscar la presencia del obispo para la negociación obedece a que la posición del obispo es, estructuralmente, aquella que en el campo católico tiene mayor cantidad de capitales acumulados –social, simbólico y cultural-. A pesar de las luchas del campo en el que los agentes paraeclesiales desafían y disputan la gestión y producción de los bienes simbólicos con los sacerdotes, mantienen ciertos límites, por ejemplo, no consagran ni bautizan, aun cuando esto pueda ser visto como sólo un servicio especializado. Finalmente, la especialización de este servicio radica en el poder de investidura que sigue siendo conservado por la posición del obispo, un poder que pocas veces se desafía dentro de los límites de quienes se siguen adhiriendo a la *doxa* del campo (ser católico). Aún en las diferencias al interior del catolicismo, los obispos son protegidos de las disputas que cuestionan su autoridad o luchan por su posición en el campo; es decir, se puede estar en desacuerdo con el obispo, como se expresaba abiertamente por los grupos conservadores en la época de don Sergio Méndez Arceo, pero no se desconoce su autoridad, pues dejar de reconocerlo implica desconocer la *doxa* y salir del campo; como el caso del cisma en Atlatlahucan.

Un cisma no tiene las mismas implicaciones que una conversión religiosa, sino que conlleva salir colectivamente del cobijo simbólico del catolicismo con la subsecuente pérdida de la legitimidad, en un país donde el catolicismo supone todo un sustrato cultural (De la Torre, 2006). Para quienes están tomados por la *illusio* del campo, una cosa es estar en los márgenes, en la disputa, y otra es “salir”.

La negativa del obispo a negociar con los mayordomos obedece a una lógica práctica del campo religioso que no les reconoce como legítimos interlocutores; desde su posición, la gestión de los bienes de salvación no es negociable. Sin embargo, esta vez hay nuevas lógicas prácticas en juego y el conflicto es llevado a los campos político y jurídico.

Después de la denuncia penal, los mayordomos buscaron la intervención del gobierno estatal para que se les reconociera como administradores de los recursos generados por la feria a través de una representante legal, la licenciada Mahelet Enriquez, que en 2015 fue candidata independiente a Presidenta Municipal en Jonacatepec, el municipio contiguo. Se trata de la abogada que llevó la acusación contra Omar Aguilar, antiguo párroco de Tepalcingo acusado de pederastia, cuyo caso, aunque llegó a las autoridades estatales no progresó, pero fue retirado del ministerio sacerdotal y reducido al estado laical (DC).

Las negociaciones, con la mediación de la delegación estatal de la Secretaría de Gobernación federal y la sub secretaria de gobierno estatal, se realizaron durante varios meses en los que un conflicto que sigue la lógica práctica del campo religioso trata de ser dirimido desde la lógica de los campos político y jurídico. Los mayordomos buscaban que se firmaran documentos “oficiales” que les reconozcan, pero el reconocimiento que pueden obtener en el plano político y jurídico no implica una legitimación cultural en el campo religioso.

A principios del 2017, la Iglesia católica tomó una decisión en la que puso a jugar todo el simbolismo de su poder al trasladar, temporalmente y mediante decreto –es decir, mediante un acto cuya validez la da su poder simbólico que se traduce en poder material-, la sede parroquial de Tepalcingo a Santa Mónica en Atotonilco, otro poblado del mismo municipio, afirmando que “las necesidades pastorales de los fieles de toda la comunidad parroquial estarán atendidas *desde la Sede temporal*, en espera de que se den las condiciones de paz que la Iglesia necesita para desempeñar su misión” (20 de enero de 2017, Decreto Episcopal sobre Tepalcingo) y, en respuesta a los rumores que circulan en redes sociales, emiten una carta dirigida a la comunidad parroquial de Jesús Nazareno, Tepalcingo; en donde aclaran que:

1. La parroquia no ha considerado hacer una marcha por la paz; ni mucho menos se ha hecho invitación para este propósito.

2. La Diócesis NUNCA ha pretendido mover la imagen de Jesús de Nazaret, venerada en el santuario. Se ha trasladado temporalmente la Sede a Atotonilco. Esto es una cuestión canónica para el resguardo de los archivos.

3. La Diócesis de Cuernavaca, a través del Apoderado legal, ha firmado un Convenio ante el Delegado de Gobernación el 28 de diciembre de 2016, en el cual se estipula en la séptima cláusula que los mayordomos y Auxiliares de la Iglesia de Tepalcingo reconocen la posesión que la Diócesis de Cuernavaca detenta sobre los bienes propiedad de la Nación, consistentes en el Santuario, las capillas y ermitas, así como los bienes muebles conforme a inventario. En la cláusula sexta acuerda con el Comité de mayordomos dedicar 50% de los ingresos donados por los peregrinos durante la feria a la restauración del Santuario y el otro 50% para las necesidades pastorales de la parroquia y el Seminario (Comunicado de la Diócesis de Cuernavaca, 20 de enero de 2017).

Las negociaciones continuaron con la mediación de las instancias del gobierno estatal y federal, pero no existió progreso, por lo que con la eminente celebración de la Feria del Señor de Tepalcingo, la diócesis tomó una decisión *sui generis* y el 6 de marzo de 2017 suspendió la celebración de sacramentos en el Santuario “hasta que no se den las condiciones necesarias para desempeñar libremente el servicio litúrgico”, afirmando que “dichas personas [los mayordomos] **no tienen sentido religioso de la autoridad**¹⁶⁷ y han faltado gravemente el respeto del lugar santo y de la autoridad pastoral de la Diócesis” y solicitando “a las **autoridades federales** de la Secretaria de Gobernación a través de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos que resguarden el inmueble exclusivo para el culto católico” (Comunicado de la Diócesis de Cuernavaca, 6 de marzo de 2017).

Destacamos la referencia a un sentido religioso de la autoridad, en contraparte a la autoridad civil que se busca resuelva el conflicto. La lucha es, en una buena medida, por la definición de los límites del campo, pero al mismo tiempo, se solicita la mediación de la autoridad federal, lo que de alguna manera desconoce la mediación del gobierno estatal con el que se tienen diversos conflictos; recordemos que sólo unos días después el obispo convocó al desayuno con los líderes políticos de oposición.

Sin embargo, en conferencia de prensa, el Secretario de Gobierno estatal Matías Quiroz afirmó que

el obispo de Cuernavaca, Ramón Castro y Castro rompió los acuerdos con la comunidad por intereses económicos, por ello desde el Gobierno del Estado lo convocamos e invitamos a reflexionar sobre la decisión tomada, de lo

¹⁶⁷ Los resaltados son nuestros

contrario será responsable de los actos violentos que se puedan desarrollar afectando a los lugareños al romper con las tradiciones de más de 80 años” (Archivo de video, Héctor Raúl González, 11 de marzo de 2017)

y acusa al Obispo Ramón Castro Castro de poner en riesgo la paz social en Tepalcingo (@Subse_Gob_Mor, 13/03/17, 18:19).

El tercer viernes de cuaresma se celebra la Fiesta del Señor de Tepalcingo, que en 2017 era el 17 de marzo, pero los festejos y la llegada de los peregrinos dan inicio unos días antes, sin la presencia de clero católico. En el Santuario nada explicaba a los visitantes las particularidades del conflicto, había letreros para anunciar los horarios de misa y los lugares para apuntar las intenciones, sin mencionar que habría celebraciones de la palabra¹⁶⁸ que, de acuerdo a archivos de video en nuestro poder, fueron oficiadas por Macedonio, un ex seminarista de la región (Archivos de video, Héctor Raúl González, 15 de marzo de 2017) o con “misas” celebradas por una persona conocida como “el Padre Moncho” quién ha sido denunciado por la Arquidiócesis de Puebla por usurpación de funciones al no ser un sacerdote válidamente ordenado por la Iglesia católica (Interdiario, 2017).

De cualquier modo, para los creyentes la experiencia de fe se vive más allá de la presencia de sacerdotes. Dice la Sra. Cristina Vázquez, originaria de Tepalcingo: “la gente se viene para acá, aunque el obispo diga lo que diga, porque la gente viene por su tradición de la feria, todo con tranquilidad, el problema es el obispo. [...] La gente, aunque no hubiera padres, la gente viene por el santísimo, no por los padres, ellos vienen a arrodillarse al santísimo¹⁶⁹” (entrevista de Héctor Raúl González, Tepalcingo, 15 de marzo de 2017. Archivo de video).

La Feria funcionó a pesar de la suspensión de las celebraciones pues en la religiosidad popular la gestión de lo sagrado no está reservada a los sacerdotes, sino que se negocia con ellos. Frente a la posibilidad de “perder” el santuario se emitió un comunicado firmado por el presbiterio como unidad, en donde afirman que

como es natural, la organización religiosa corresponde únicamente a la Iglesia católica. Con el fin de llevar a cabo las actividades litúrgico – pastorales, la Diócesis de Cuernavaca suscribió un convenio de colaboración con los mayordomos el día 9 de febrero en el que entre otras cosas los mayordomos se comprometían a entregar los recintos religiosos a la Parroquia y ellos administrarían a favor del Santuario el 50% de los ingresos. El día 17 de febrero se llevó a cabo una reunión contando con la presencia de diferentes

¹⁶⁸ Es decir, no se celebraron misas que incluyeran la celebración del sacramento de la Eucaristía, actividad reservada al clero ordenado.

¹⁶⁹ Pensamos que refiere al Santo Señor de Tepalcingo y no al sacramento de la Eucaristía, al que en la tradición católica se refiere como Santísimo.

autoridades en la que supuestamente entregarían físicamente las llaves y los espacios acordados, pero fue una simulación. Al no entregar lo convenido, la Diócesis suspendió temporalmente el culto en el santuario el día 6 de marzo por no encontrar voluntad ni condiciones para el desarrollo de sus servicios pastorales. Es mentira que la Diócesis se ha retractado de los acuerdos. La Diócesis busca el bien espiritual de los peregrinos y de la comunidad católica de Tepalcingo. **Rechazamos toda intromisión en los asuntos propios de la Iglesia y recordamos que para la validez de los sacramentos en un templo católico, se requiere autorización de la Diócesis¹⁷⁰** (Firma: Presbiterio de la Diócesis de Cuernavaca. Comunicado 19 de marzo del 2017).

La reubicación de la sede parroquial y la suspensión de los sacramentos no deben ser interpretados como una manipulación burda, son medidas simbólicas y materiales que apuestan a movilizar los recursos que le son propios a la Iglesia católica y mostrar autoridad. Se finca en las disposiciones de quienes, tomados por el campo, ven estas atribuciones como *naturales*, un piso común sobre el que se camina y que es cuestionado por la “intromisión” de agentes de campos externos –en este caso el gobierno- en “los asuntos propios de la Iglesia”, que reafirma su autoridad como quien da valor simbólico, o validez, a los sacramentos, en tanto actos de autoridad simbólica de las que ella es la legítima detentadora.

Sin embargo, los acuerdos logrados con los mayordomos por mediación de las instancias gubernamentales fueron desestimados a partir de argumentos jurídicos; la Iglesia jugó con las reglas del juego del campo al que fue llevado el conflicto. Según el vicario episcopal de la zona Oriente, Jesús Longar Estrada, el acuerdo implicaba que los mayordomos “se tenían que dar de alta ante la Secretaría de Hacienda, sin embargo, no cumplieron con ello, por lo que no tienen personal jurídico [*sic*]¹⁷¹ para recibir los donativos” (El Sol de Cuautla, 2017), de ahí que en el comunicado del 6 de marzo se resalte que la Diócesis de Cuernavaca es una Asociación Religiosa legalmente constituida que declara sus ingresos ante Hacienda.

Finalmente, en julio del 2017 se firmaron acuerdos en el Santuario con la presencia del padre Luis Millán Ocampo, vicario general de la diócesis y el Lic. Edgar A. Guadarrama, titular de la Dirección de Asuntos Religiosos del Estado de Morelos, católico de carrera y miembro de la Renovación Carismática Católica; así como de los mayordomos, el comité, el presidente municipal y representantes del INAH, en los que se reconoce, de acuerdo con el comunicado de la propia diócesis, que “la Diócesis de Cuernavaca es la única autoridad que tiene la

¹⁷⁰ Los resaltados son nuestro

¹⁷¹ [*sic*] Pensamos que se refiere a personalidad jurídica.

custodia del Santuario” (Comunicado, 24 de julio del 2017) y el domingo 23 de julio la sede parroquial regresó al Santuario.

Durante todo este tiempo de conflicto el obispo nunca fue a Tepalcingo. Es poco probable que el conflicto desaparezca aunque las condiciones han cambiado, desde el sismo del 11 de septiembre de 2017 el Santuario está cerrado para el culto pues resultó severamente dañado; la disputa por la gestión de los bienes sagrados ha tomado forma en las decisiones sobre reubicación de los espacios para la celebración del culto y el gobierno, a quien se le demanda la reparación del templo, ha dejado de intervenir, por lo que el conflicto ha vuelto a los márgenes del campo religioso.

A lo largo de este quinto capítulo hemos mostrado cómo la Iglesia católica, en términos institucionales, y el obispo, pasaron de tener incursiones en el campo político a convertirse en actores políticos entre los años 2015 y 2017. Por su parte, agentes del campo político, especialmente el gobierno estatal, realizaron también incursiones en el campo religioso al acudir al Nuncio Apostólico para que interviniera como mediador en el conflicto, o llamara al orden, según se interprete, con el obispo de Cuernavaca. Si bien el caso de Tepalcingo no es parte de las movilizaciones o iniciativas por la paz, y como tal no forma parte directa de esta investigación así como ningún otro caso de religiosidad popular en tanto no se construyen como identidades que se movilizan con el tema de la paz, el desarrollo del conflicto en Tepalcingo durante el periodo de estudio (2015-2017) es otra muestra de las incursiones del campo político en el campo religioso, que nos permite afirmar que en esta coyuntura se trata de campos que se interpenetran.



LOS CREYENTES Y SUS DISPOSICIONES

La ciencia social trata propiamente de la diversidad humana,
constituida por todos los mundos sociales
en que han vivido, viven y podrán vivir los hombres.
El investigador social trata de comprender
la diversidad humana de un modo ordenado,
pero teniendo en cuenta la extensión y hondura de esa diversidad,
muy bien puede preguntársele:
¿Es esto realmente posible?

C. Wright Mills,
La imaginación sociológica.

El vocablo paz se distingue como una constante durante este periodo en diversas actividades diocesanas como las que hemos mencionado en el capítulo anterior, así como las de distintas parroquias y comunitarismos católicos. A primera vista parece una idea transversal que cruza al campo católico de manera general, como respuesta a una preocupación común: la violencia.

Sin embargo, al acercarnos a estas prácticas discursivas y performativas, se distinguen diferencias acerca de las significaciones que movilizan las energías afectivas de diversos actores, quienes operacionalizan distintas lógicas prácticas en momentos determinados de acción.

Estas lógicas prácticas, que se iluminan a partir de lo que está en acción en el momento, permiten observar las huellas de las disposiciones en el lenguaje y la manera en que los actores interpretan sus experiencias, a través de entrevistas realizadas con la metodología de *HabitusAnalysis*. Realizamos veinte entrevistas con personas que pertenecían a comunitarismos católicos a partir de tres grupos¹⁷²: catolicismos de opción preferencial por los pobres, catolicismos emocionales y conservadurismos católicos; cuyo compromiso con el grupo era constante –al menos una vez a la semana- y se habían involucrado en algún tipo de iniciativa alrededor del binomio violencia/paz, además de asistir al menos a una Caminata por la Paz. En los tres grupos se trabajó con miembros de comunitarismos diversos que

¹⁷² Se realizaron cinco entrevistas con cada grupo, más cinco entrevistas con miembros de los Centros de Atención a Víctimas de las Violencias. El detalle de las entrevistas se encuentra en el Anexo Metodológico II.

podemos inscribir en estas tipificaciones y que, participan activamente en iniciativas y movilizaciones alrededor del binomio violencia/paz. La mitad de las personas narraron experiencias de violencias directas de manera personal o en su círculo familiar inmediato, aunque esto no constituyó un criterio de selección en las entrevistas.

Partimos de tipificaciones sobre distintos catolicismos desarrolladas por otros autores (Blancarte, 1996; De la Torre, 2006; Fortuny, 1999; Giménez Béliveau, 2016, Ameigeiras, 2008; Suárez H.J., 2015) que resultan plausibles en el campo católico morelense, así como de los estados del campo en su dimensión diacrónica que abordamos en el quinto capítulo, sin que esto signifique trabajar a partir de la tautología de que *habitus* se explica por campo y campo por *habitus*.

Según nuestro enfoque, en la construcción de estados del campo católico que hemos propuesto, mostramos cómo el campo se organiza a partir de un *nomos* que, como principio de visión y división, establece en determinados momentos un “catolicismo verdadero” o “deseado”, que estructura la *illusio* y la *doxa* de quienes están tomados por el campo. Los tipos de catolicismo con los que hemos trabajado están identificados en las luchas del campo y, en algunos momentos, han ocupado las posiciones de mayor poder en el campo, dictando pautas de socialización que se estructuran como disposiciones a ciertas praxis que operan en dicho campo, pero que se articulan a partir de diversos universos simbólicos. Estas disposiciones, que en conjunto son lo que llamamos *habitus*, son visibles parcialmente y en función de los momentos de acción específicos, a partir de los operadores lingüísticos de la lógica práctica con los que trabaja el HabitusAnalysis, lo que permite hacer inferencias sobre el *habitus* y distinguir la *doxa*, como elemento subjetivo, de los distintos tipos de catolicismo en lucha dentro del campo.

Si bien trabajamos con quienes se identifican como creyentes y asumen la existencia de una entidad trascendental que tiene voluntad propia y efectos sobre sus vidas más allá de los límites de la acción humana, asumimos que este sistema de creencias interactúa “con otros sistemas interpretativos de la realidad. [...] [y, a partir de ello, los creyentes] aceptan, rechazan o combinan diferentes sistemas interpretativos para derivar de dicho proceso las orientaciones prácticas que primarán en su vida cotidiana” (Valenzuela y Odgers, 2014, pág. 12) a partir de las cuáles se planifica y administra la energía vital frente a la necesidad de desplazarse y gestionar los tránsitos entre distintos campos de la vida social (Suárez H.J., 2015).

Para cada uno de los grupos presentamos el cuadrado praxeológico central, mostrando cómo los actores de cada grupo adscriben sentido, operación que realizan todos los actores sociales pero que en el caso de los actores religiosos se distingue por

los contenidos semánticos a los que recurren, [...] interpretan[do] su experiencia en términos de una “promesa de salvación” (Riesebrodt 2010) con referencia a una entidad trascendente. “Salvación” puede abarcar desde la declaración ritual de una autoridad religiosa o una sanación milagrosa hasta la expectativa de un “nuevo cielo y una nueva tierra”. De este modo, la promesa de salvación –esto es: la referencia que un actor hace a una realidad o entidad trascendente- provoca efectos sociales diversos, desde efectos legitimadores de dominación, pasando por efectos de integración social y de compensación hasta incluso detonar revoluciones (Schäfer, Seibert, Tovar Simoncic, y Köhrsen, 2018, págs. 384-385).

En un segundo momento y también para cada uno de los tres grupos, presentamos el cuadrado praxeológico que muestra las transformaciones identitarias y estratégicas que realizan los actores que comparten dichas disposiciones, a partir de la interpretación de las experiencias de violencia. Si bien todos los actores tienen experiencias negativas relacionadas con la violencia, observamos cómo los actores interpretan positivamente estas experiencias negativas de manera distinta, lo que tiene un carácter programático en tanto se trata de cómo la fe debe ser vivida, lo que analíticamente puede ser apreciado en las otras posiciones del cuadrado. Esta percepción y evaluación de la experiencia -reconstruida por medio del cuadrado- moldea la acción de los actores, desplegando estrategias que están más allá de las oportunidades y limitaciones del propio campo. Además, veremos al final del capítulo de qué manera las estrategias corresponden a las posiciones de los grupos analizados en el espacio social, es decir, según su clase social.

Al terminar cada descripción analítica de los cuadrados y con fines ilustrativos, incluimos fragmentos de entrevistas que refieren a diversos aspectos de lo presentado en cada cuadrado, optando por hacerlo con fragmentos de la misma entrevista para que se pueda apreciar la lógica práctica del actor.

Es importante aclarar que en todos los cuadrados praxeológicos que presentamos se observan transformaciones identitarias y estratégicas, aunque cada uno de ellos se centre en las dinámicas interpretativas que dan lugar a unas y otras, ya sea como núcleo central de sus disposiciones o en aquellos específicamente relacionados con las experiencias de violencia. Esto se debe a que la distinción es meramente analítica, pero ello no significa que en la praxis éstas se separen.

Si bien en este momento estamos observando la lógica práctica de los actores, es decir, “las ocurrencias particulares de configuraciones disposicionales en actores concretos” (Schäfer et al., 2018, pág. 378), éstas están siempre engarzadas a las posiciones de los actores tanto en el

campo como en el espacio social más amplio, lo que dirige la acción en el momento de afrontar las oportunidades (o invitaciones, en términos de Bourdieu) y amenazas.

Un cuarto grupo de entrevistas fueron las realizadas a miembros de los Centros de Atención a Víctimas de las Violencias (CAVV) a partir de las cuáles no logramos identificar esquemas de sentido práctico comunes. No se trata de “católicos de carrera” (Giménez Béliveau, 2016) sino de profesionales que desde su práctica laboral se han vinculado con los temas de violencia y mantienen vínculos personales con la institución religiosa más o menos sólidos, de manera directa o a través de su círculo familiar, que se activan para incorporarse a los CAVV. Si bien abordaremos al final de este capítulo algunos apuntes analíticos sobre dichas entrevistas y el trabajo etnográfico en los CAVV, no se realizaron cuadrados praxeológicos para este grupo de entrevistas al no poder identificar disposiciones comunes.

Todas las entrevistas trabajadas a partir de *HabitusAnalysis* se realizaron en contextos donde habíamos estado realizando trabajo etnográfico al menos durante un año a partir de diversas entradas y el criterio de selección partió de la autoadcripción religiosa, no sólo como católicos, sino a determinado comunitarismo que claramente se identificara con las tipificaciones ya existentes sobre tipos de catolicismo. Se descartaron entrevistas con comunitarismos o grupos, como experiencias de religiosidad popular, que no se movilizaban como tales en las Caminatas por la Paz pues, al estar pensando en las intersecciones entre religión y política, nos interesaba identificar procesos de movilización de identidades simbólicas (Dubar, 2002) que se visibilizan en el espacio público alrededor del binomio violencia/paz.

Se buscó también que las entrevistas no fueran de personas que pertenecían al mismo comunitarismo o bien que, aún en el mismo comunitarismo, estuvieran en espacios geográficamente diferenciados, pues nos interesaba indagar en disposiciones similares que no estuvieran directamente relacionadas con espacios de socialización con demasiada proximidad física. Finalmente, no existieron criterios de selección por edad, sexo o clase social en las entrevistas; sin embargo, a partir del análisis, la clase social emergió como un factor importante en la diferenciación de las experiencias, sobre lo que volveremos adelante.

Se presentan entonces tres modelos de grupos de disposiciones o *habitus* que nos muestran cómo las personas perciben e interpretan sus experiencias en un entorno de violencia a partir de una referencia a la trascendencia, desde donde generan estrategias de acción, y cerramos el capítulo con algunas observaciones sobre la clase social y el caso de los Centros de Atención a Víctimas de las Violencias.

6.1 La opción preferencial por los pobres

La tipificación de la “opción preferencial por los pobres” como una forma distintiva de catolicismo ha sido ampliamente desarrollada en América Latina, pues su presencia entre las décadas de los sesentas y ochentas marcó la historia de la región. En Morelos los catolicismos de la opción preferencial por los pobres se encuentran identificados con las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), evolución de las primeras comunidades de reflexión bíblica¹⁷³.

Es un tipo de catolicismo presente desde los años sesentas del siglo pasado cuyos miembros, en términos generales, tienen largas trayectorias de pertenencia. Es poco frecuente encontrar jóvenes en dichas comunidades, aunque hay esfuerzos para abrir CEBs específicamente dirigidas a la juventud (DC). Como nos dice Roberto, quien llegó a una CEB hace treinta años, “las Comunidades Eclesiales de Base nos estamos envejeciendo, y los jóvenes tienen otras alternativas, andan fuera de onda totalmente”.

Existen algunos otros grupos que se adscriben a este tipo de catolicismo, como es el caso de la “Fundación Sergio Méndez Arceo”, que funciona como organización no gubernamental que se vincula con la Iglesia institucional a partir de acercamientos y distancias según el momento del campo; y otros que se reúnen de manera regular para la reflexión teológica como el grupo “Amigos de Don Sergio” que agrupa a sacerdotes, religiosas y algunos laicos, casi todos cercanos personalmente a don Sergio Méndez Arceo.

Para esta investigación entrevistamos a tres personas pertenecientes a Comunidades Eclesiales de Base, una a la “Fundación Sergio Méndez Arceo” y otra que participaba en el equipo de la Dimensión de Justicia y Paz de la Pastoral Social Diocesana y quien a lo largo de su trayectoria religiosa ha participado en estos tres movimientos.

En todos los grupos partimos de las experiencias negativas puesto que

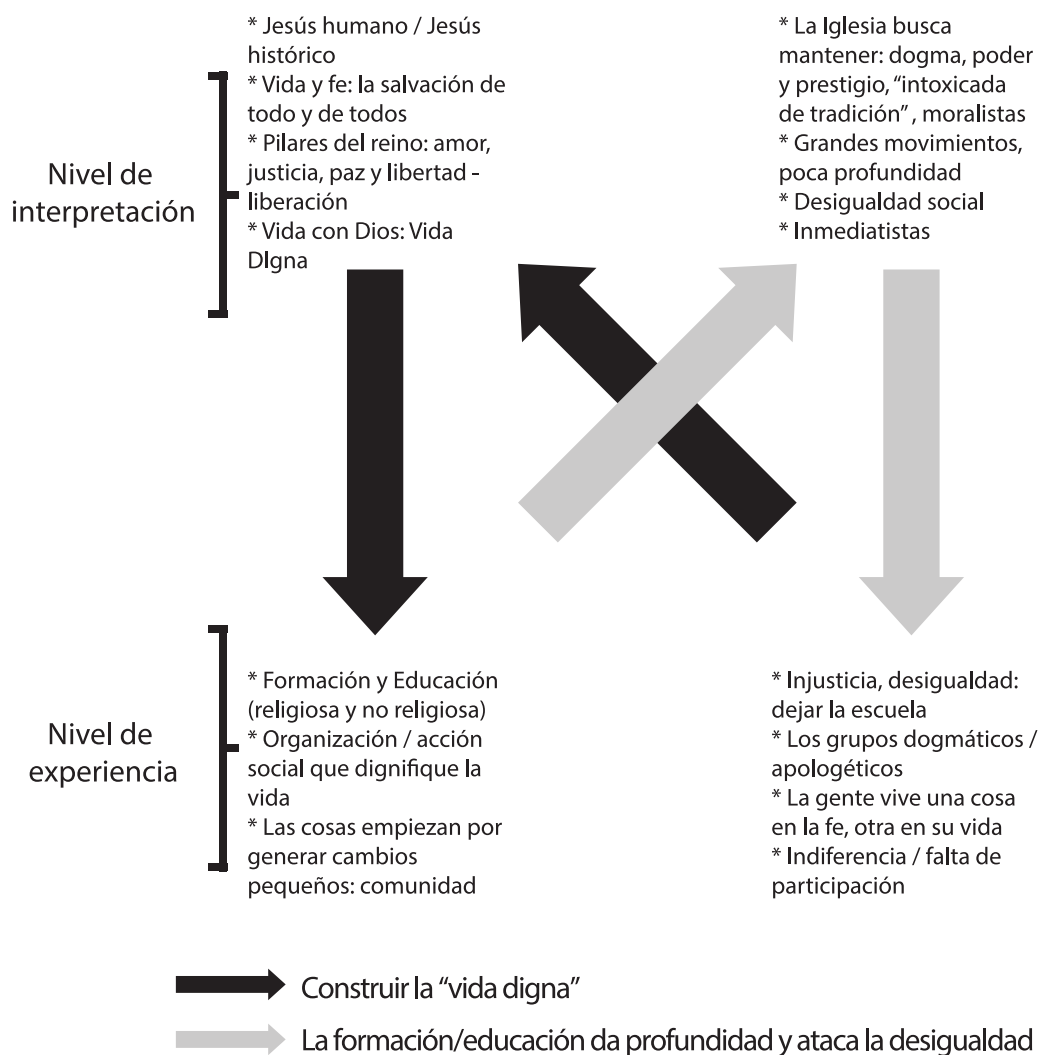
un rasgo de la praxis religiosa que combina aspectos tanto cognitivos como materiales de manera significativa es que las interpretaciones religiosas afrontan experiencias de contingencia. Tales experiencias abarcan desde la consciencia de la propia finidad y la perspectiva de la muerte hasta situaciones concretas de crisis y amenaza [...]. Todo ser humano reacciona a estas

¹⁷³ Renée de la Torre (2006) identifica que para el caso de la Arquidiócesis de Guadalajara el término “comunidades de reflexión bíblica” se utiliza como estrategia de camuflaje y sobrevivencia para continuar su labor en un entorno hostil a las CEBs. En el caso de la Diócesis de Cuernavaca, el movimiento bíblico da inició en 1959 a partir de la organización de comunidades de reflexión bíblica que en los siguientes años se transformarán en Comunidades Eclesiales de Base. A pesar de las transformaciones en el campo, las CEBs continúan identificándose como tales y aunque existen organizaciones inspiradas en este tipo de catolicismo que funcionan como ONGs, estas funcionan al margen de la iglesia institucional.

experiencias interpretándolas, es decir, adscribiéndoles sentido [...], una adscripción de sentido inmediata, espontánea e inconsciente –en la mayoría de los casos- (Schäfer et al., 2018, pág. 382).

En el caso de los comunitarismos asociados a la opción preferencial por los pobres, las experiencias negativas que encontramos de manera recurrente están asociadas a la injusticia y desigualdad social que se expresa en la falta de oportunidades para continuar los estudios o la necesidad de abandonarlos para trabajar por cuestiones de subsistencia, lo que se vive como una experiencia directa o indirecta (Diagrama 6.1).

Diagrama 6.1 Catolicismo de Opción Preferencial por los Pobres
Cuadrado praxeológico central



Elaboración propia

Que la falta de oportunidades para la educación y “la ignorancia” aparezcan como experiencia negativa de manera recurrente se debe a que en estos catolicismos la formación se percibe como un camino a la vida digna, la justicia y la liberación, lo que se encuentra de manera central entre las promesas de salvación que identifican como “pilares del reino”.

Las diferencias en el campo católico se experimentan negativamente, especialmente las que incluyen a aquellos grupos que describen como apologeticos y dogmáticos, lo que hace que la gente viva una cosa en su experiencia de fe y otra en su vida diaria, provocando indiferencia y falta de participación, apatía.

Adscriben las causas de estas experiencias negativas a que la Iglesia busca mantener dogma, poder y prestigio, está intoxicada de tradición y aunque organiza grandes movimientos, que se ven en eventos masivos y espectaculares, hay poca profundidad en la formación porque les interesa obtener sólo resultados inmediatos.

Estas experiencias e interpretaciones negativas están en relación con la posición que ocupa este tipo de catolicismo en el campo católico local, marginal y con poco capital religioso. Miriam, Roberto y Juan, tienen entre 30 y 40 años de pertenecer a las CEBs y provienen de trayectorias familiares vinculadas a las primeras Comunidades en la diócesis. Llegaron a las CEBs en el momento en que ocupaban la posición más poderosa en el campo católico morelense y vivieron lo que llaman “la embestida”, así como la transformación del estado del campo en el que otros *nomos* han dictado su estructura; sin embargo, en todos los casos se trata de personas que están tomadas por el campo, pues si bien participan en organizaciones sociales de otro tipo, siempre lo hacen partiendo de su identidad religiosa.

La centralidad de la promesa de salvación está puesta en un Jesús humano, histórico, cuya promesa es la salvación de todo y de todos, a partir de lo que identifican como pilares del reino: amor, justicia y libertad; lo que llevaría a alcanzar una vida digna, que incorpora todos los aspectos de la existencia.

Las experiencias positivas, que se articulan como estrategias para combatir las causas de las experiencias negativas, incluyen un trabajo sostenido en la formación y educación propia y de otros, tanto en el entorno religioso, como en la adquisición de capital cultural formal; así como la organización y acción social que dignifique la vida como una forma de construir los pilares en los que reside el Reino de Dios.

La actual posición marginal en el campo católico da acceso restringido a espacios de acción y poco capital religioso acumulado, lo que nos permite comprender que se valore que los cambios se empiezan al nivel comunitario, en las transformaciones de los pequeños grupos

que forman comunidades de pertenencia y significación; puesto que “la lógica práctica es propulsada por las capacidades que residen en el *habitus* de un actor –su sentido práctico– para percibir y evaluar procesos, objetivos y estructuras y para orientar su acción de forma adecuada y significativa” (Schäfer H. , Seibert, Tovar Simoncic, y Köhrsen, 2018, pág. 399) en relación al estado de las fuerzas y luchas en el campo de praxis y en el espacio social más amplio.

Pitzi, 41 años

Yo creo mucho que la gente tiene que estudiar y a la gente le tienes que dar como cosas para que salga de su vida, para que salga adelante y no sufra tanto (Párr. 40).

Se ha pensado que solamente, pues que solamente la fe se mantiene en... yo estoy convencido que es un mal, es un vicio, es una cosa que no se alcanza a hacer la reflexión... de que la fe debe de ser la salvación de TODOS y de TODO; y se cree que nada más la fe va a ser mi salvación con Dios (Párr. 70).

Las desigualdades sociales están muy fuertes y no podemos seguir pensando que ser católico es que tú no le tienes que exigir al otro justicia social, porque a lo mejor nos han enseñado que, pues que así es y que esa es la cruz que hay que cargar y cosas así; cuando tendría que decir que la cruz no es un sentido de aguantar, sino la cruz es un sentido de liberación, entonces se ha perdido el sentido de que las cosas pueden ser diferentes (Párr. 78).

Entonces no puedes tener un apostolado, una gente que invierta en que si saben si son 73 o 100 libros de la biblia, pues eso lo investiga uno; entonces yo digo “no está dando respuesta”; la gente no necesita saber lo fundamentalista pues, que sean 73 o que sean 100 ¿qué le va a perjudicar?, o sea eso no puede ser, “es que hermano usted tiene que saber que son 73 libros”, con que uno sea palabra viva en su vida ya estuvo (Párr. 118).

Roberto, 63 años

Yo me aburría en sus reuniones, hablaban de plan de trabajo, de estrategias, hablaban de una metodología, de un objetivo, de un marco teórico, la verdad que yo hacía unos esfuerzos por no dormirme, porque no entendía yo ni papa (Párr. 36).

Preparándote, teniendo una conciencia, que es lo que nos falta a muchísimos, a los católicos nos falta tener una conciencia, y ser críticos ante la realidad que vivimos, por ahí va nuestra formación (Párr. 66).

Nosotros no solamente nos dedicamos al culto, sino que también nos dedicamos a lo social. Nosotros nos manejamos en cinco esferas, es religión, es la cuestión política, la cuestión social, la cuestión del estudio y la formación y todo esto, son cinco, que las manejamos nosotros, que las entendemos muy bien, con nuestra forma de trabajar logramos entender que nosotros debemos de vivir la fe y la vida juntos, no separados. porque la iglesia dice: “no, usted padre ya nos está hablando de política, usted hablemos de Dios, de ese Dios que está allá arriba”, pero no nos hablan de que la realidad que estamos viviendo es otra cosa, y nosotros no, eso es lo que aprendimos, a unir, porque es lo que Jesús enseñó (Párr. 86).

Nadie de los de las comunidades hemos llegado siquiera a la universidad, nadie tiene preparación así, las comunidades son gente muy sencilla, muy humilde, no se podía ir a la escuela, pero allí nos formamos (Párr. 110).

La mayoría son carismáticos [...] no hay una formación con la gente, no la hay, lo único que hacen es aplaudir; “me quemo, me quemo, me quemo” y todo eso, pero olvídate de la realidad, llegará un Dios que lo va a solucionar todo, y tú mientras apechuga, tú mientras no digas nada, aguanta, si te pegan en un cachete pon el otro, esa es la enseñanza de muchos sacerdotes (Párr. 222).

Miriam, 59 años

Había que ayudar en la casa en el cuidado de los menores y por otro lado había que ayudar en algún trabajo con algunas personas y a nosotros un día, los tres primeros hermanos, era un día ir a ayudar a la señora que vendía tamales y gorditas: a sacar el puesto, ayudarle en la limpieza de lo que ocupaba para el atole, para los platos para los tamales, entonces era un día y un día. [...] A los 15 años que termino la secundaria pues empezar un trabajo más formal porque ya no hubo posibilidades de estudiar (Párr. 30).

Los catequistas estamos¹⁷⁴ intoxicados de tradición, de estructura, porque se adoctrina, no se forma para la vida, entre lo que se tienen que aprender como por decir, si se aprenden esto es que sí están bien formados, pero si no se aprendieron todo esto, no están formados (Párr. 46).

Desde una iglesia que solamente a lo largo de la historia de los siglos quiere conservar poder y prestigio, porque de alguna manera si la gente no tiene una mentalidad crítica, no cuestiona, no cuestiona y la gente se contenta muchas veces en decir: “que me hablen bonito, solamente quiero que me hablen bonito, quiero sentirme bien yo y hasta ahí” (Párr. 49).

¹⁷⁴ Miriam es miembro de las CEBs y catequista

Doña Juanita, una mujer que no estudió, no fue a la escuela, aprendió a leer precisamente en las comunidades también, porque entonces ahí se concibe la justicia y la paz y la libertad, la vida digna, entonces yo decía: yo no estoy teniendo vida digna y yo no quiero vivir así (Párr. 89).

Yo conozco a Jesús humano, sí, conozco también al que conocemos la mayoría, al divino, pero conozco al Jesús humano, y el conocer la sociedad en el tiempo que vivió como era tan... a lo mejor no todo pero conocer parte del contexto en el que él creció, la situación en el que se dio, cómo fue engendrado, los conflictos que tuvo que enfrentar la madre, que no viene de una familia tradicional o bien o que nos dicen el ejemplo de la sagrada familia, perdónenme pero no tiene nada de sagrado, una familia disfuncional podríamos decirlo ¿no?, una familia rara, pero bueno, a donde se puede se habla y a donde no se puede, mira, quédate calladita. Entonces el estudiar nos ayuda a conocer otra realidad, otros contextos que amplían una visión, en lugar de reducirla, de encerrarla en un cuadrado (Párr. 106).

Con las personas que me ha tocado ver y convivir, está lo que se debe y lo que no, eso no está bien, y, porque a mí me han dicho: “es que Miriam, discúlpame, pero te hace mucha falta orar, necesitas estar más tiempo en el santísimo, te recomiendo que hagas el rosario todos los días” (Párr. 123).

6.1.1 Transformaciones identitarias y estratégicas

En un segundo momento y partiendo de la lógica práctica de las identidades colectivas mostrada en el cuadrado central, nos concentramos en las transformaciones identitarias que articulan reacciones comunes a quejas sociales o agravios, en este caso, la situación de violencia; así como al desarrollo de las estrategias de acción de dichos grupos, orientadas a metas específicas que se despliegan como posibles maneras de dar solución a dichos agravios.

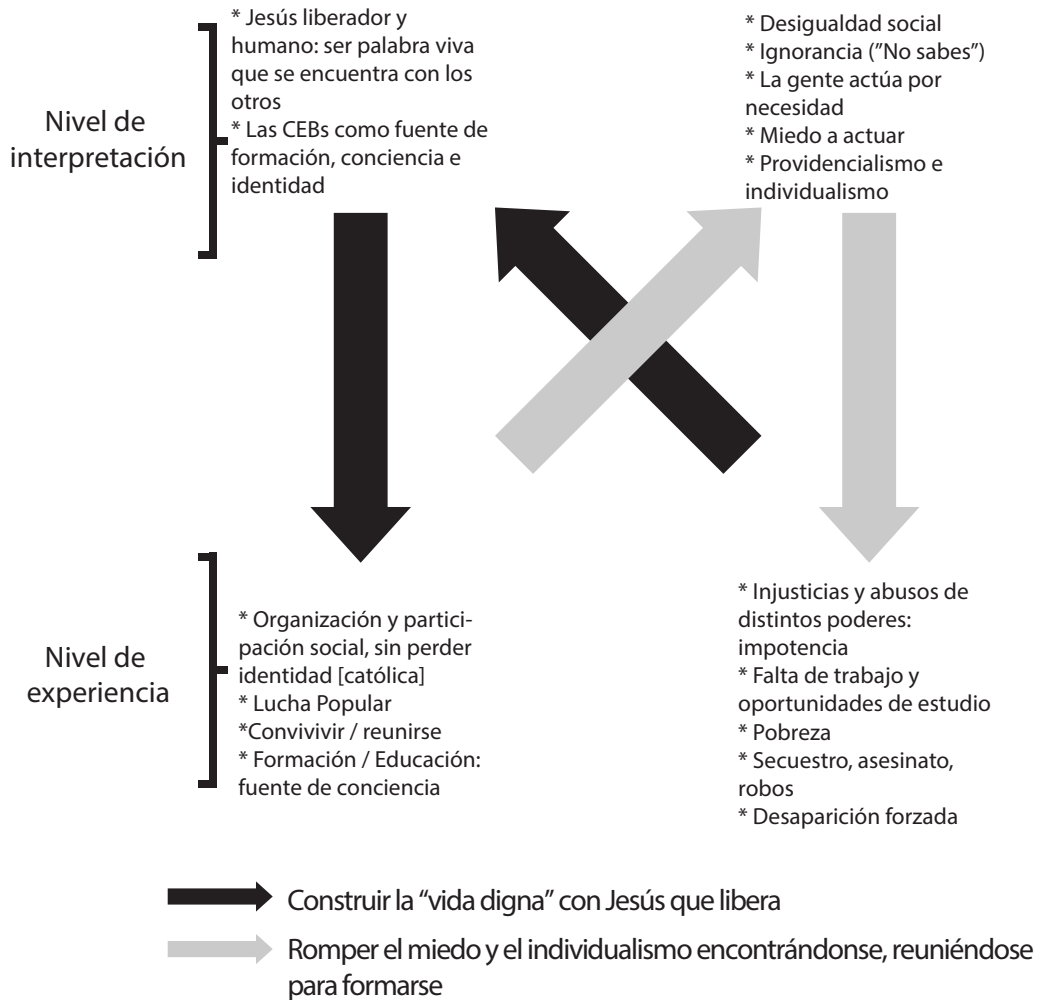
Al analizar las entrevistas asociadas a la *opción preferencial por los pobres* encontramos diferencias en relación a los catolicismos emocionales y los conservadurismos católicos, pues muchas de sus estrategias se han desplegado con anterioridad y les demandan reajustar la relación de las promesas de salvación con las experiencias de violencia de la última década.

Consideramos que este desfase –un ejemplo de la *hysteresis* del habitus- se debe a los tiempos de pertenencia en los comunitarismos. En el resto de las entrevistas, los creyentes reportan entre 2 y 10 años de pertenencia, en todos los casos sus transformaciones identitarias están marcadas por el contexto de violencia, mientras que en el caso de la opción preferencial por los pobres hemos mencionado ya que quienes pertenecen a las CEBs tienen entre tres y cuatro décadas de pertenencia; mientras que los otros entrevistados tienen 22 y 16 años de

identificarse con este tipo de catolicismo. Así, se puede observar que las experiencias negativas que son interpretadas positivamente a partir de razones religiosas y que estructuran estructuras de percepción y juicio, están configuradas mucho antes de que la violencia se convirtiera en el articulador común.

Sin embargo, la centralidad de la violencia les obliga a realizar transformaciones estratégicas orientadas a la acción que podemos ver operando en el momento presente, articulando maneras de hacer frente a la violencia como experiencia personal y a sus causas (Diagrama 6.1.1).

Diagrama 6.1.1 Catolicismo de Opción Preferencial por los Pobres
Transformaciones identitarias y estratégicas



Elaboración propia

Entre las experiencias negativas se articulan injusticias y abusos del gobierno, así como abusos de otras personas en situación de poder económico, religioso y cultural, lo que genera impotencia. Sin embargo, dan sentido a estas experiencias desde la interpretación de que la vida con Dios implica una vida digna (Diagrama 6.1) posibilitada por la promesa de liberación de Jesús que es palabra viva, radicada en la vida y no en el templo, pues de Dios es todo.

Se trata de una transformación identitaria que da sentido a las luchas y acciones en las que se involucran desde hace varias décadas, lo cual ha sido transformado por la violencia – secuestro, violencia, inseguridad-, que de acuerdo a estas mismas disposiciones aparece unida a la pobreza, la falta de oportunidades de estudio y trabajo; por lo que en las interpretaciones –causas- de esta violencia están identificadas en la desigualdad social y en que la gente actúa por necesidad.

Estas experiencias de violencia y las interpretaciones que hacen de ellas, están en contradicción con la experiencia de un Jesús liberador (promesa de salvación), lo que deriva en prácticas con las que se busca alcanzar/obtener dicha promesa y que son producto de la identidad religiosa (flechas negras, Diagrama 6.1.1) asociada a los esquemas de percepción y juicio presentados en el cuadrado central (Diagrama 6.1), tales como la participación social y la lucha popular que se potencian al formarse tanto en aspectos teológico/pastorales como a través de estrategias de educación formal, para construir la vida digna con Jesús como fuente de liberación. Se trata de estrategias religiosas (flechas grises, Diagrama 6.1.1) que les permiten transformar estas experiencias negativas en experiencias positivas, pues ello da profundidad a la lucha y permite atacar directamente la desigualdad y las demás interpretaciones negativas que hacen sobre las causas de dichas experiencias.

Al hablar de aquello que perciben como particularmente negativo, éste fue el único grupo que hizo referencia a las desapariciones forzadas y a persecuciones del gobierno; así como el miedo a actuar como una interpretación de por qué suceden estas cosas.

Al abordar las experiencias de violencia, además de las referencias religiosas con las que se interpreta las experiencias referidas anteriormente, aparece la idea del Jesús humano que se encuentra con los otros, con lo que las estrategias de encuentro, reunión y convivencia adquieren centralidad en las prácticas; así como la identidad asociada al grupo de pertenencia como una necesidad de mantener la centralidad del mensaje cristiano en su praxis.

Miriam, 59 años

Se leía la lectura y siempre decía: “todos van a decir una palabra”, y siempre preguntando todo, y cuando me tocaba a mi yo decía, “no sé, no entiendo”, “no, sí, una palabra tienes que decir, y una palabra tienes que decir”; y poquito a poco fue que fui empezando a hablar, yo no sabía hablar, yo no sabía hablar, y bueno poquito a poco fui empezando a hablar (Párr. 18).

Dentro de la formación cuando empezamos nosotros aquí con el padre Orozco era más que nada misión, solidaridad, acompañamiento a enfermos, a veces hacer colectas de dinero para alguna cirugía, para enterrar algún muerto (Párr. 42).

Tengo capacidad, lo puedo hacer, pero que a la vez fue decir; sí, [...] no lo quiero realmente para mí, porque el desafío fue, tengo que aprender porque les tengo que ayudar para que no nos vean como gente incapaz, como gente ignorante (Párr. 73).

Dios nos crea en libertad, nos crea precisamente para, ni ser opresores ni vivir como oprimidos, es decir, en la vida digna es: yo valgo igual que los demás, si tú me pides respeto, pero también tienes que respetarme (Párr. 91).

La violencia y la inseguridad tan tremenda, esta zona es muy difícil, dicen, hay muchas sí, pero ésta es mucho muy difícil, muy violenta hace 5 años, la otra la cuestión de la pobreza, nosotros, con los chicos decimos, el gasolinazo y todas las repercusiones que tienen y esas repercusiones decíamos, no es solamente, al gasolinazo, subió el pasaje, subió el gas, subieron las tortillas. Hay secuestros muy cerca de nosotros, hay niñas y niños desaparecidos también que son parte de nosotros. Y todo eso nos llena de miedo, nos deja sin oportunidades para hacer algo (Párr. 94).

La fe se vive en la vida, la fe no se tiene que vivir en el templo, la fe se tiene que vivir en la vida, yo puedo venir como ahorita, la misa va a durar una hora o una hora y quince, pero la fe no se reduce a ese tiempo y espacio, entonces es para la vida (Párr. 139).

Juan, 70 años

Yo tenía pues, una, así como la necesidad de aprender, de saber, porque yo tenía un compañero que era testigo de Jehová donde trabajábamos y él me decía muchas cosas, pero yo no sabía, entonces pues agarro la Biblia que estaba, empiezo a enterarme, a conocer y fue del modo en que yo aprendí (Párr. 8).

Ya después empezamos con la capilla, mucho antes se terminaron las calles, se terminaron los drenajes, se terminaron las tomas de agua, primero eran aguas, la toma de agua colectiva, no era así domiciliaria sino era colectiva la toma de agua (Párr. 43).

Ha hecho mucho daño la cuestión de providencialismo, el providencialismo le ha hecho mucho daño al pueblo, porque todo se lo deja a Dios, a un Dios que todo lo provee y a todo lo da... entonces las capacidades, pues sí, todo lo que Dios nos dio ¿no?, la inteligencia y todo eso, pues queda como en segundo término ¿no?, y como que la gente, como que hay un conformismo terrible ¿no? (Párr. 83).

Yo he creído siempre en el plan del proyecto de Jesús de que se puede, se puede lograr un cambio, para poder lograr ese cambio pues sí se necesita la concientización, y esto [la violencia] es lo más difícil que nos ha tocado vivir ¿no? (Párr. 126).

El proyecto pues es, vivir en comunión, tener las cosas en común y defenderlas, defenderlas todas, porque el individualismo nos está llevando pues a que otros se aprovechen, saquen provecho de eso y estar en comunión podemos defender, podemos defender la vida, podemos defendernos de todo, ése sería el proyecto, que vale la pena ¿no? (Párr. 132).

Me metí [a la Asamblea Nacional de Usuarios de la Energía Eléctrica] por la cuestión de la electricidad, vienen y me quitan mi medidor, sin decir agua va, y pongo mi inconformidad, y me decían que tenía que pagar, nos informamos un poquito acerca de, con ellos, con los derechos y sobre la cuestión de la ley, cómo están violando la ley, y vamos a PROFECO, y todo eso y nos informamos, nos metemos, nos interesa saber, cómo están organizados, precisamente para eso estábamos ahí, para saber; cómo están organizados, cómo funcionan y nos trajimos eso a las CEBs (Párr. 148).

Te voy a decir una cosa bien importante, que, no se puede entender la teología de la liberación fuera, tiene que estar dentro, la teología de la liberación se tiene que entender dentro del movimiento popular, menos no, eso nos da pie, nos da una visión, nos da esperanza, nos da muchas cosas, nos podemos organizar (Párr.156).

El contexto de violencia, interpretado desde este universo simbólico, se vive como una consecuencia más de las condiciones de desigualdad y pobreza, potencializada por la corrupción de las autoridades y un exacerbado individualismo, mientras que la forma de contrarrestarlo es la participación y organización social. Estas interpretaciones no están desligadas de las posibilidades objetivas del campo y del espacio social, por lo que desde los años ochenta en que este tipo de catolicismo fue desarticulado en la diócesis, sus miembros se incorporaron a movimientos sociales y populares de muy diversa índole, manteniendo en diversos niveles sus lazos con el campo religioso. Sin embargo, nuestro interés estuvo puesto

en actores que, desde este catolicismo, están fuertemente tomados por el campo y en él invierten su energía afectiva. En estos casos y ligados a estas amenazas y oportunidades, las estrategias se concentran en buscar el encuentro y la reunión aún de pequeños grupos, para “despertar de la apatía” y “vencer la indiferencia”.

Dado que sus estrategias de organización y participación social tienen origen en la interpretación religiosa de la justicia y la liberación, asumen que el individualismo, y con ello la falta de participación social, está provocado por otras experiencias religiosas, dentro del propio catolicismo, que separan la experiencia espiritual y religiosa de la vida cotidiana. Seguir invirtiendo en el campo se convierte en una estrategia de resistencia que aparece en tensión permanente con las condiciones del campo y los reducidos márgenes de acción que ofrece, pero también respecto a los tránsitos que los actores realizan a partir de sus tránsitos con movimientos sociales seculares.

6.2 Catolicismo emocional

El catolicismo emocional, típicamente representado por la Renovación Carismática Católica, tuvo su auge en la Diócesis de Cuernavaca a partir de la segunda mitad de los ochentas. Profusamente estudiado (Cleary, 2011; Csordas, 2007; De la Torre, 2006; Giménez Béliveau, 2016; Hiernaux y Remy, 1978; Roldán, 1999; Soneira, 2000, entre otros) se trata de un “catolicismo afectivo, dador de sentido al cuerpo desde el cuerpo y que busca vivir ya la fiesta del reino. Se enfatiza la relevancia de lo sagrado y la sanación por acción del Espíritu Santo [...] [recuperando] aspectos clave de la ortodoxia católica” (Ameigeiras, 2008, pág. 70).

Aunque ya no ocupa la posición dominante en el campo, este tipo de catolicismo sigue siendo muy importante en Morelos y sus prácticas, como las alabanzas y cantos, permean en distintos espacios diocesanos y existen comunidades de la Renovación Carismática en todo el estado, entre las que se destacan comunidades de jóvenes que se articulan en campamentos y congresos diocesanos anuales. Con miembros de estas comunidades realizamos tres entrevistas de *HabitusAnalysis*, sin embargo, durante el trabajo de campo identificamos otros grupos que, sin pertenecer a la Renovación Carismática, se inscriben en este tipo de catolicismo.

Es el caso de la Comunidad de Sión, que aparece como un grupo parroquial que se define a sí mismo como “un grupo de discípulos en misión, llamados a dar culto a Dios a través de la alabanza y la adoración. Buscamos la conversión y el discipulado diario” (Parroquia María Madre de la Misericordia, 2017), pero que pertenece a una red de “comunidades cristianas alrededor del mundo que tienen una visión, un modo de vida y una cultura espiritual en

común” (La Espada del Espíritu, 2018). De acuerdo con su sitio web, se trata de comunidades que en algunos casos son ecuménicas y en otros de una sola denominación, como es el caso de Cuernavaca, y que se constituyen de manera separada a sus respectivas iglesias. Aunque en el caso de la Comunidad de Sión ésta se encuentra adscrita a una Parroquia diocesana, funciona con tal autonomía que entre otros miembros de la parroquia no se conoce que pertenece a La Espada del Espíritu, y entre sus miembros, la pertenencia al grupo prima sobre la pertenencia parroquial (DC).

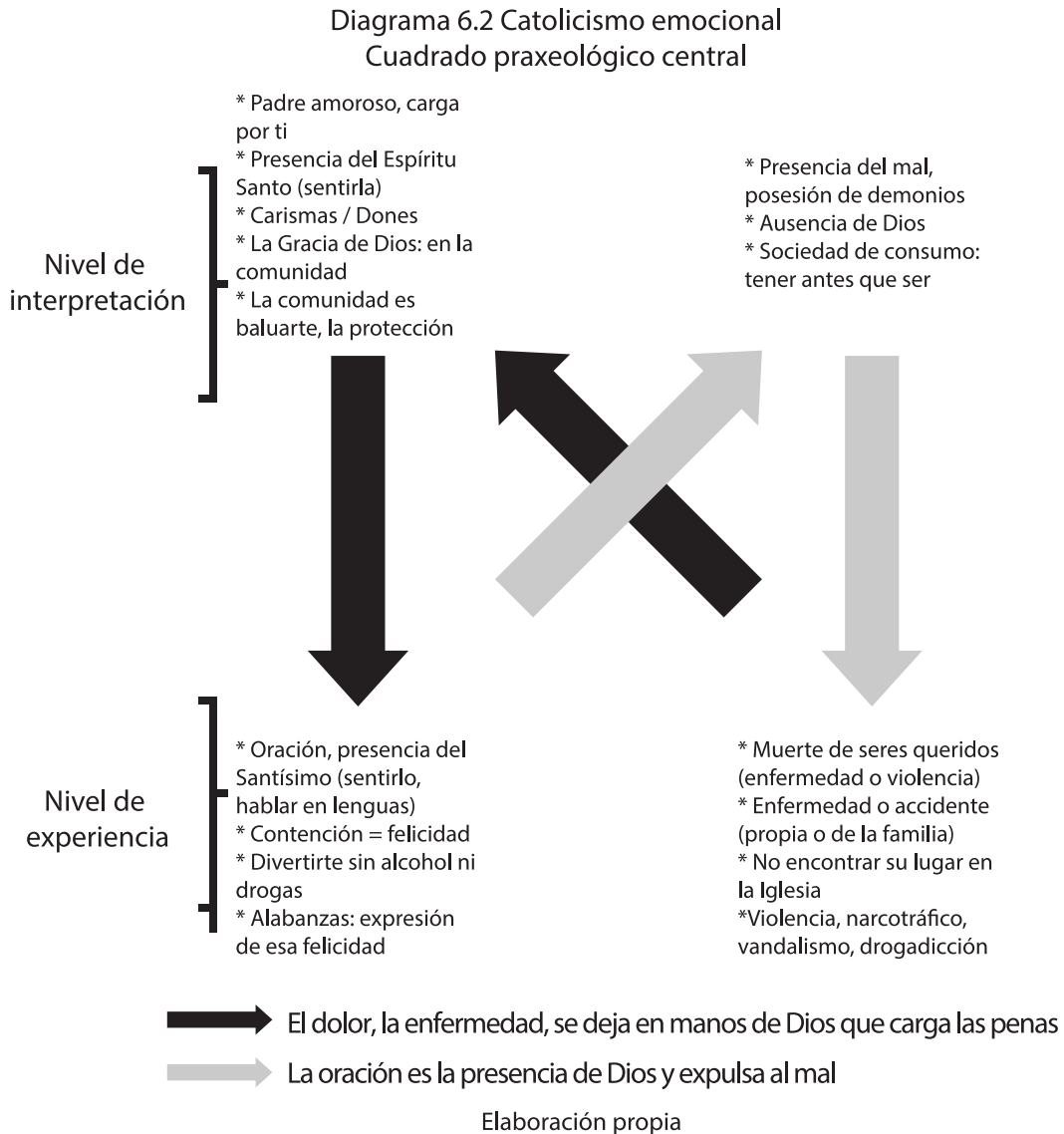
De la Comunidad de Sión se desprendió un grupo de matrimonios que se congrega en otra parroquia y que busca conformar un modelo propio “conservando una espiritualidad carismática”. Su llegada a esta parroquia no obedece a vínculos territoriales sino a que alguno identificó que había una misa sin coro y se incorporaron a través de este apostolado, como una posibilidad de asentarse en un espacio que cobije la experiencia en el abanico de la catolicidad (DC).

Los procesos de estos grupos, de los que sus miembros nos han hablado durante las entrevistas, nos permiten observar cómo las dinámicas de pluralización y desregulación religiosa operan al interior del catolicismo, gestionando una convivencia plural, que a menudo se presenta conflictiva en diversos niveles, pero que busca mantenerse en los márgenes de la pertenencia.

Entre las experiencias negativas recurrentes en estos actores encontramos situaciones de enfermedad o accidentes, propias o de miembros de su familia, y muerte por enfermedad o violencia en personas cercanas, así como diversas referencias a situaciones de violencia que vinculan al narcotráfico y la drogadicción (Diagrama 6.2).

La entrevista indaga sobre las experiencias negativas desde una perspectiva neutral, es decir, no se pregunta directamente sobre enfermedad o muerte, sino sobre aquello que el actor percibe como particularmente negativo en la sociedad y la manera en que ello le afecta personalmente. Este enfoque permite que las personas entrevistadas desplieguen, desde sus esquemas de percepción, aquello que catalogan como experiencias negativas. Por ejemplo, en algunas entrevistas de los catolicismos de la opción preferencial por los pobres encontramos menciones a enfermedades familiares que no son narradas como experiencias negativas sino como un contexto de una etapa de la vida personal; sin embargo, en los catolicismos emocionales las referencias a la enfermedad, accidentes y la muerte son interpretados como una presencia del mal o posesión de demonios, lo que implica una ausencia de Dios debido a una sociedad de consumo que privilegia el “tener” sobre el “ser”.

En todos los casos se trata de “católicos de carrera” con experiencias diversas de pertenencia previa a catolicismos de corte emocional que refieren no haber “encontrado su lugar en la Iglesia” hasta el momento de llegada a estos comunitarismos. Ese lugar se encuentra al descubrir sus carismas o dones en la comunidad religiosa, que se erige como un baluarte o protección para conservarse en la gracia de Dios.



La promesa de salvación se centra en la idea de un Padre amoroso que carga los problemas por ti y que se manifiesta a través de la presencia del Espíritu Santo que puede sentirse como una experiencia que rebasa la interpretación, puesto que a través de la oración y la presencia

del Santísimo¹⁷⁵ se vive una experiencia física que involucra la capacidad de hablar en lenguas y sanar, provocando diversos estados emocionales. Se trata de un lenguaje característico de los catolicismos emocionales a través del cual podemos observar que las palabras son “capital incorporado y, por tanto, plenamente operativas en el contexto social de los actores, en sus conflictos” (Schäfer et al., 2018, pág. 381).

Sin embargo, dichos estados emocionales sólo se experimentan en el contexto de rituales y experiencias en las que “el Espíritu Santo está presente”; pues los problemas y preocupaciones se le dejan a Él, quien se hace cargo y permite tener una vida “contenida” emocionalmente, lo que equivale a la felicidad.

Esta contención, que se vive como una experiencia positiva producto de la confianza en que todo estará bien si está en manos de Dios, no implica la idea de una vida seria o aburrida, por el contrario, se hacen referencias a lo que se cataloga como “sana diversión”.

Alicia, 42 años

La oración me ha traído paz, equilibrio, sanación emocional, me ha traído lazos intensos que no había logrado antes (Párr. 50).

Falta reformación en la parte humana y de conexión con las emociones, pero también veo una sociedad que empieza a basarse mucho en la tecnología y entonces ya no se conecta físicamente, veo una vida moderna en la cual, sin darnos cuenta vamos alejándonos unos de otros, importa más tener que ser o sentir (Párr. 54).

Veo riesgo en la sociedad de consumo, si yo pudiera sería hippie viviendo en el bosque, cultivando; no me gusta para dónde va el mundo ahora con la sociedad de consumo, lo veo un gran peligro. Eso sí me espanta para que veas. Hay gente que no se da cuenta de estos vacíos de los que hablaba antes y que va llenando con tener, tener, tener y ya no le importa pasar encima de otros con tal de obtener más y más y más y de acabarse las cosas, ahí sí me espanto (Párr. 83).

¹⁷⁵ Se refiere a la forma (hostia) consagrada, cuerpo de Cristo que, colocado en una custodia, se adora en el rito de la Hora Santa. Si bien es una práctica religiosa de la catolicidad en general, reviste particular importancia en la Renovación Carismática.

Regina, 46 años

A un amigo lo matan, o sea, viene un camión sin frenos de esos con material y va y se estampa en el edificio, y este amigo que era como dos años más grande que yo y que me había gustado desde los 15 años, le cae el camión encima y se muere (Párr. 16).

Si la vida te destruye tanto o te enseña, o sea, te deshace tanto; todavía no sobra Dios, así, como que todavía puedo recurrir a Dios; la vida no puede ser como tan tirada a la tragedia o tan ¡mutilada hasta aquí! ¿No? Todavía está Dios (Párr. 26).

[Sobre una Jornada] La primera etapa que era “hombre” veíamos pláticas como el álbum negro, como todas las cosas que has hecho mal, cómo está la sociedad, cómo contribuyes a eso y si terminamos con un rollo de conversión, del hijo pródigo, de regresar al amor de Dios y así. La parte de “Cristo” era ver la historia de la salvación, luego la vida de Cristo, luego...este...Un encuentro, incluso en las jornadas hacíamos como una fiesta de chistes, donde era como el rollo de reflexionar que no necesitabas alcohol ni drogas ni nada para divertirme. Luego seguía la parte de “santo”, donde hablabas de la gracia, del pecado, tenías una oración frente al Santísimo, que era lo más fuerte y al día siguiente era lo de “apóstol” donde se hablaba del Espíritu Santo y el apostolado (Párr. 48).

Él [su mejor amigo] tiene una historia de conversión sí como de estas de San Pablo, porque va a Renovación, no siente nada, la siguiente semana invita un sacerdote a su casa, platican y cuenta que el sacerdote empieza a ponerse como morado, empieza a sentirse incómodo; es un sacerdote que sentía como mucho ataque, mucho los ataques en esto, entonces le pide una Biblia, pide agua, bendice el lugar y de repente o sea, mi amigo tiene una conversión así de llorar, llorar, llorar; le dice [el sacerdote]: “todos los ataques que sentí es porque no te sueltan tan fácil” (Párr. 52).

Pasa que se muere mi papá y como mi papá estuvo enfermo muchos años de mi vida, desde que yo tenía dieciséis años, cuando muere yo le dije a Dios: “Ahora sí no te debo nada, o sea, ya me hiciste que yo tenga veinte años de mi vida teniendo miedo por este hombre que se puede morir. No te debo nada, no me vuelvas a enfermar a alguien más en un buen rato, déjame en paz”, no sé. Y a los dos años se muere mi suegra así de un infarto fulminante (Párr. 86).

Entonces este...bueno entramos a este retiro y aquí por primera vez siento, o sea alguien me dice en oración un rollo así como –“deja de cargar, Dios carga por ti, Dios carga, no vas a cargar tú” y empiezo como a trabajar en muchos rollos (Párr. 92).

Naty, 20 años

Como también hay renovación juvenil entonces saben cómo tratarte a ti como joven, aparte de que los predicadores son jóvenes y, pues la experiencia fue muy bonita y muy buena. Yo nunca, a pesar de qué estaba en la iglesia y que iba cada ocho días, nunca había sentido la presencia del Espíritu Santo, entonces para mí fue algo nuevo y me sentí muy bien, cuando salí de ahí, me sentí muy relajada, contenida, no estaba nerviosa para cantar en la misa pascual; porque otros años anteriores estaba muy nerviosa, si nos salía bien o no y este, me sentí tranquila, y me sentí en paz (Párr. 56).

Se busca que los jóvenes encuentren sus carismas y que los desarrollen, por ejemplo si tienes el carisma de la música estar en el ministerio de música y alabanza y tocar y todas esas cosas; si tú eres buenísimo predicando pues a ejercerlo y que hay algún campamento “necesitamos predicadores y te mandan ¿no?” o que si tú eres más callado o más tímido o te gusta nada más estar en oración, pues de igual manera, tú, en el ministerio de intercesión, y así; o sea, buscan los carismas, los dones (Párr. 76).

6.2.1 Transformaciones identitarias y estratégicas

Que una experiencia negativa como la enfermedad propia, un accidente automovilístico o ser víctima de un robo pueda ser interpretada no desde un lugar negativo –adscribiéndole causas- sino como algo que se resuelve, transforma, en una experiencia positiva por la presencia de Dios, con el que se tiene una relación personal y en quien se confía que resolverá todo, es posible por una operación cognitiva que opera a nivel emocional y corporal, a partir de las que se genera identidad (flechas negras, Diagrama 6.2.1).

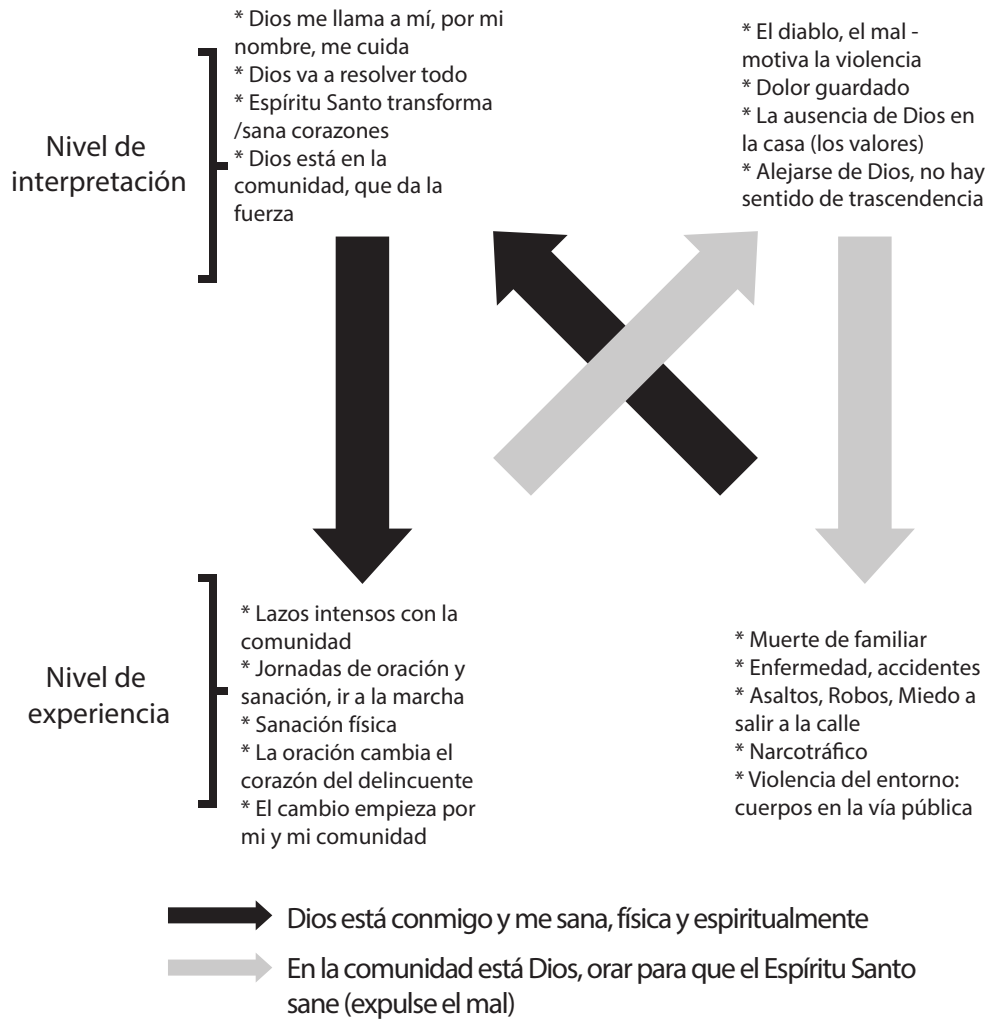
En las entrevistas aparecen dos formas de dar sentido a las experiencias de violencia personales o familiares. Por un lado, se refieren como un momento en el que la víctima estaba alejada de la comunidad religiosa, o todavía no se pertenecía a ella o bien, se reinterpretan como experiencias que se resolvieron favorablemente por la intercesión del Espíritu Santo a través de la oración y/o sanación comunitaria.

Por el cuidado de Dios, que se hace presente en la comunidad y cuya fuerza se invoca a través de la oración, la salud y las cosas perdidas en un robo se recuperan –literalmente o en otra forma que se interpreta como recuperación de lo perdido previamente-, con lo que vuelven la paz y el equilibrio como expresiones de la contención que representa la felicidad (Diagrama 6.2). Así, los lazos con la comunidad se fortalecen, pues la pertenencia se despliega como una estrategia de conexión con Dios que permite no alejarse de Él ni perder el sentido de la trascendencia, liberándose del dolor guardado; que son las interpretaciones que se dan a las experiencias negativas.

En este proceso vemos cómo la percepción provoca juicios y cómo éstos llevan a la acción, puesto que

una disposición activada a su vez activa otra, y así sucesivamente. La activación concatenada de disposiciones sigue cierta lógica, pero las posibilidades dadas dentro de ella no se agotan en patrones o reglas fijas, sino que se generan en una combinatoria contingente dada por la configuración única de experiencias que caracteriza cada trayectoria biográfica y los variados usos de las disposiciones cognitivas y emocionales. Por lo tanto, el concepto de habitus puede entenderse en términos de una red de disposiciones que se vinculan de múltiples maneras y son activadas de manera interdependiente (Schäfer et al., 2018, pág. 392).

Diagrama 6.2.1. Catolicismo emocional
Transformaciones identitarias y estratégicas



Elaboración propia

Esta activación de disposiciones, al observar las transformaciones estratégicas (flechas grises, Diagrama 6.2.1), orientan la acción en la búsqueda de atacar o contrarrestar las causas – interpretaciones- que se adscriben a las experiencias de violencia, entre las que se distinguen aquellas que viven de manera directa, personal o familiarmente, de experiencias de violencia en el entorno, por ejemplo, los cuerpos asesinados exhibidos en la vía pública.

Esta distinción es importante en el nivel de la interpretación puesto que es el diablo o el mal lo que motiva la violencia, así como creerse dueño de la vida, lo que aplica para quienes asesinan, pero también significa el reconocimiento de que Dios es el dueño de la propia vida y la protege si se permanece en Él a través de la permanencia en la comunidad, con lo que se está protegido de la violencia. Esta interpretación permite continuar con la vida a pesar del contexto de violencia puesto que no se tiene miedo, que es de lo que “se agarra el diablo” y ese no tener miedo radica en la firme convicción de que, aunque todo se destruya, socialmente hablando, Dios permanece.

Las jornadas de oración y sanación son lo que permite expulsar o mantener al mal fuera, primero de mí, de mi familia y de la comunidad, mientras que se apuesta a que el Espíritu Santo, como promesa salvífica, puede transformar o sanar los corazones de quienes tienen al mal, pero sólo si le aceptan en su vida.

Aunque en el entorno católico no se expresa en términos de “guerra espiritual”, como es el caso en las iglesias neopentecostales, sí se relata como una batalla contra el mal, referida de manera abstracta y no encarnada, que se sitúa en los lugares y motiva a las personas a ser violentas. Destacamos lo de motivación porque dicha interpretación asume que no se trata de una naturaleza violenta, sino de que el mal se ha alojado en sus corazones, que pueden ser limpiados o transformados por la fuerza del Espíritu Santo, lo que da centralidad a prácticas como las Jornadas de Oración y Sanación; y a la experiencia de comunidad como espacio de protección y fortalecimiento. La comunidad religiosa se transforma en “el receptáculo de las relaciones *naturales* entre los miembros del grupo. [...] Los lazos comunitarios-naturales son para el grupo el producto de una creación divina, por lo tanto portadores de una carga esencialista y extrasocial” (Giménez Béliveau, 2016, pág. 339).

Naty, 20 años

Como dice un salmo: si el Señor es mi luz quién podrá hacerme algo, entonces sí me siento protegida por esa parte (Párr. 152). A veces como mi mamá se preocupa porque salimos, yo le digo “¿por qué te preocupas?, si de verdad confías en Dios, ¿por qué te preocupas?” y ya como que se tranquiliza (Párr. 160).

Óscar, 44 años

Durante el curso de la Renovación hubo un accidente muy fuerte fuera de mi casa, en donde mi papá, él estaba barriendo la calle y venía una ruta y un taxi que venía en el otro carril, de repente invadió la ruta y estuvo a metros de atropellar a mi papá; pero entonces el chofer del taxi, lo que le pasó es que le estaba dando un infarto, entonces él estaba en el volante, con el volante en la mano y perdió el conocimiento y se impactó con la ruta. Entonces, primero salimos a ver que mi papá estaba bien, ¿no?; pero ya después, yo recuerdo que lo primero que hice fue abrir la puerta del taxi para ver cómo estaba el chofer y como vi que ya estaba agonizando, y yo no sabía nada de primeros auxilios ni mucho menos, entonces, lo primero que hice fue, fue así como, como un reflejo, empezar a hacer oración por él, empezar a hacer oración por él, a pedir que, que, que muriera en paz, ¿no? y así fue, o sea yo lo sentí, yo lo vi fallecer con una paz tan, tan, tan... pues no sé, yo lo vi cómo; porque incluso cuando, cuando abrí la puerta él tenía el volante sujeto así como con una tensión tan fuerte y cuando empecé a hacer oración por él y que pedía para que muriera en paz soltó el volante, murió tranquilamente (Párr. 41).

Mi mamá fallece hace seis años y en el momento no lo sentí, no lo sentí, pero ya después, un poco antes del año de que hubiera fallecido, yo empecé a tener problemas de ataques de pánico, mucha ansiedad, yo no podía salir a la calle solo: mi esposa tenía que llevarme al trabajo, tenía que ir por mí al trabajo; no podía tomar un coche, no podía manejar. Estuve más de un año así, probé de todo lo que te puedas imaginar (Párr. 89).

Entonces dijimos: pues ya, lo que sea. Yo ya estaba muy desesperado. Entonces llegó el kerigma, llegó el encuentro personal y sí hubo un cambio, [...] yo me convencí, yo tuve esa experiencia, yo sí reconozco que sí lo viví, que sí lo encontré, ¡yo lo vi! o sea, ahí fue cuando dije “sí hay algo” (Párr. 126).

Durante los ataques de pánico, a mí me dolía, yo sentía que me daba un infarto, o sea yo tenía aquí un dolor muy muy fuerte; entonces, cuando empezó hubo un momento, ya casi al final del encuentro, hay una oración carismática muy intensa: yo inicié la oración pidiendo “pues cámbiame el corazón”; bueno ahí había gente que oraba en lenguas, pero alcancé a escuchar un canto en lenguas y lo interpreté, o sea yo lo escuché... Lo entendí!, que decía: “gracias Señor, por este corazón nuevo”, así decía, y yo lo que vi fue... yo tenía los ojos cerrados; trataba de hacer la oración, seguir con la oración, pero estaba luchando más con el ataque de pánico que con lo que yo estaba de veras experimentando. Pero yo lo que vi, con los ojos cerrados, fue a Jesús, con un corazón en la mano y por el otro lado diciendo “gracias por este corazón nuevo”. Eso fue, mira, el ataque de pánico desapareció (Párr. 128-130).

Regina, 46 años

O sea, porque no creo que Dios sea una invención del Hombre, creo que Dios existe, lo he experimentado en muchos sentidos. [...] Cuando nos robaron la camioneta y todos empezaron a pedir por el ladrón, no le avanzó a camioneta y la dejó por ahí y a la media hora ya la habíamos encontrado, o sea, cosas que digo “Cualquiera puede decir que son casualidades, para mi es Dios” (Párr. 111).

O sea, el rollo de creer que de verdad es tan dueño de su vida cuando no es real o sea, en un santiamén se te va la vida. Apenas en noviembre estábamos festejando el aniversario de Sion, maravilloso y estábamos en un restaurant, un señor se levantó a dar testimonio de su vida y de cómo Dios lo había sanado, y ahí se nos calló y se nos murió (Párr. 119)

El mal si está puesto en el mundo, y no estoy negando el diablo, pero no me gusta pensar que el diablo tiene el dominio del mundo, pero sí mete la cola, como dicen; pero sí hay cosas que son como puestas en el mal y que son muy fáciles, y si tú no estás como fortalecido pueden pasar ese tipo de cosas. Si no tienes las situaciones que necesitas y se te presentan otras, entonces pasan las adicciones, los que consumen droga y pasan muchas cosas (Párr. 144).

Alicia, 42 años

Veo a una sociedad desconectada, no saber ni que me pasa ni poder nombrarlo, ni saber qué hacer con ello. Con mucho dolor guardado, que no sabe cómo ayudar a otro, qué hacer con tanto dolor guardado y cuando hay tanto dolor eso detona en violencia, detona en agresión, detona en todo lo que estamos viviendo (Párr. 52).

Sigo saliendo a la calle a pesar de saber cómo están las cosas y que dejo que ellos [mis hijos] salgan y salgan solos a pesar de esto; porque algo que he experimentado es que realmente todo lo que ha pasado en mi vida ha tenido un propósito, aunque haya sido doloroso, [...] puedo salir y decir: yo sé que hay un padre amoroso cuidándome y que tiene un plan perfecto para mí, que me guarda y lo que planea para mí me va a poner las herramientas y las posibilidades para sacarlo adelante (Párr. 61).

6.3 Conservadurismos católicos

Existe menos consenso para nombrar al tercer grupo de catolicismo con el que trabajamos en esta investigación. Si bien existe investigación empírica que tipifica sus características de manera coincidente, se trata de grupos que irrumpen en el campo político y el espacio social más amplio alrededor del debate por los derechos sexuales y reproductivos, lo que provoca que los estudios al respecto varíen entre quienes se ocupan de estudiar a estos grupos como un tipo de catolicismo particular (Giménez Béliveau, 2016; Mallimaci, 1996; Poulat, 1997; Weaver y Appleby, 1995, entre otros) y quienes se han enfocado en las interacciones de este tipo de catolicismo en la vida política y social (De la Torre, García Ugarte y Ramírez Sáiz, 2005; Vaggione, 2010, entre otros)

Para caracterizar este tipo de catolicismo se habla de un catolicismo integral-intransigente (Poulat, 1997), integralista y neointegralista (Mallimaci, 1996) y de conservadurismos católicos (Blancarte, 2005); mientras que al enfocarse en los traslapes entre religión, política y sexualidad se hable de fundamentalismos (Pace y Guolo, 2006), activismos conservadores (Vaggione, 2010) y movimientos anti-género (Kuhar y Paternotte, 2017).

Si bien los grupos se identifican a sí mismos como “Pro-vida” y “Pro-Familia” como conceptos generales que les agrupan, estos conceptos aparecen como una necesidad de identificarse como un colectivo homogéneo en el espacio público, buscando presentarse con mayor fuerza e invisibilizar las diferencias. En el caso de Morelos encontramos diversos grupos¹⁷⁶ con pertenencias, ubicaciones y características distintas pero que comparten disposiciones sobre su manera de interpretar el mundo y las estrategias que de ahí derivan.

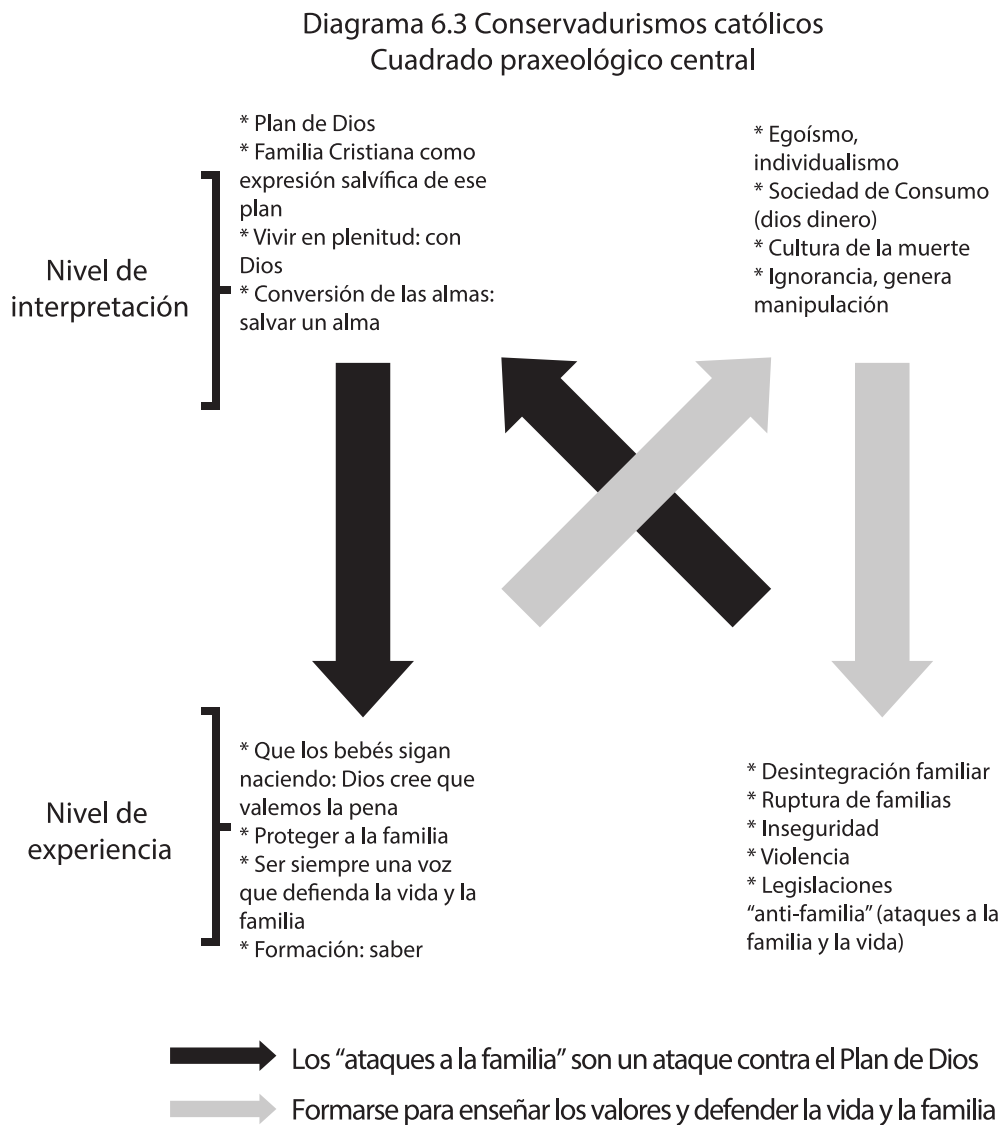
Les identificamos como conservadurismos católicos pues a partir del análisis de las entrevistas reconocemos un deseo de conservar un estado de sociedad que valoran idealizadamente en un momento del pasado y que actualizan discursivamente, lo que no sólo se trata sobre las legislaciones de derechos sexuales y reproductivos, sino que representa una posición frente a la modernidad.

Las experiencias negativas parten de la idea de un entorno que es adverso a la familia, lo que se experimenta a través de la desintegración o la ruptura familiar que se expresa a través de los conflictos familiares, el poco tiempo que se dedica a la familia, divorcios y falta de comunicación entre los miembros de la familia. Sin embargo, estas experiencias rara vez

¹⁷⁶ En el trabajo de campo identificamos como grupos de este tipo de catolicismo: Abuelos por la Vida, Jóvenes por la Vida, Red Movida, CREA, Testimonio y Esperanza, Obra Misiona San Felipe de Jesús, Comunidad de Formación Integral, Armada Blanca, entre otros.

refieren a sus propias familias, sino a observaciones sobre otras familias, de manera concreta o general (Diagrama 6.3).

A estas experiencias negativas se equiparan las experiencias de violencia tales como la extorsión o derecho de piso, y el secuestro, así como las que consideran son legislaciones “anti-familia” entre las que se encuentra la ley de matrimonio igualitario que fue aprobada en Morelos en el 2016, unos meses antes de realizadas las entrevistas.



Elaboración propia

Desde su interpretación se trata de los ataques de una sociedad de consumo que “adora al dios dinero”, con personas interesadas sólo por su propio bien y lo que denominan una “cultura de la muerte” que empieza con los ataques a la familia y la vida, lo que tiene como consecuencia la violencia imperante.

Esto se vive como un alejamiento de la sociedad del “plan de Dios” que tiene a la familia cristiana, monógama y heterosexual, como expresión salvífica de ese plan y espacio en el que se puede vivir una vida plena. Esta plenitud es posible porque se tiene a Dios en sus vidas, se vive de acuerdo a Su plan, lo que permite resistir los embates “del mundo” pues a pesar de cómo se desintegra la sociedad, Dios sigue “apostando” por los seres humanos y el nacimiento de nuevas vidas es expresión de ello, puesto que la vida es un don que Dios obsequia y que sin Él no existiría.

Proteger a la familia constituye una respuesta para lograr ese Plan de Dios, lo cual se experimenta al “defender” a la familia en distintos campos del espacio social, pero también al formarse a través de la pertenencia y permanencia en el comunitarismo para combatir la ignorancia, puesto que asumen que la mayoría de la gente “no sabe” y eso permite que sean manipulados.

Gabriel, 26 años

Yo creo que hay mucha apatía y mucha indiferencia, hacia todo, hacia las cosas de afuera. Y yo creo que nos hemos vuelto un poquito egoístas, yo veo en tema de los jóvenes que dicen “pues si yo estoy bien, yo tengo ropa, yo tengo un techo, yo tengo una familia, lo que pasa ahí afuera, a mí no me importa”... yo creo que eso es lo que a mí más me ha tocado ver y... lo de la desintegración familiar, o sea esa esa ruptura que hay dentro de las familias, que cada vez ha sido más clara y a mí me tocado personalmente, ver en mi familia, hay dos primos que... su matrimonio se tuvo que deshacer, porque tuvieron algunas diferencias, entonces veo que la gente ya no se está comprometiendo, no, ya sea este al matrimonio, o a cualquier tipo de actividad social por así decirlo (Párr. 74).

La violencia es muy alta, los asaltos, los robos en transporte público, en la vía pública, de día o de noche, tú has visto las imágenes de los carros que no tienen llanta, he visto... la infinidad de cosas que se han visto en Morelos, las fosas de Tetelcingo, los secuestros, que han ido en aumento, este... pero yo creo que lo más concreto que nos puede tocar es un asalto, lo mínimo, y hay cosas más graves, el asesinato, el secuestro de una persona, de un familiar, y que a lo mejor nos ha tocado, a mí me ha tocado un robo, pero escuchas de tus familiares, de tu comunidad trabajo y ahí sí han tenido secuestros y asesinatos... y es muy duro porque es por dinero (Párr. 90)

Yo creo que la fuerza en la iglesia está en los laicos, y la fuerza de los laicos debe ser la formación, lo que platicamos: el estudiar, el conocer, el saber, porque defiendes algo, y el poder defender, porque no es fácil tener un debate de tu creencia, con alguien que es ateo, con alguien que es cristiano, porque no sabemos defendernos, no sabemos decir por qué soy católico (Párr. 317).

Paola, 19 años

Pues ya fui y dije “¡wow hay más jóvenes, no se necesita ser religiosa para estar comprometida!” yo estaba, yo de verdad me enamoré porque dije “wow, o sea, no soy la única loca ¿no?” porque en mi escuela a pesar de que era católica y del catecismo incluso, o sea yo no veía como ese compromiso real (Párr. 88).

Una formación porque a pesar de que yo ya, o sea si me veía interesada por las cosas de Dios, pues hay muchas cosas que yo no sabía como... la cultura de la muerte, como lo importante de defender la vida, por ejemplo antes yo decía “no pues es que las mujeres que son violadas pues sí, está bien que aborten, porque pues pobres ¿no?, o sea, tienen ese recuerdo, y no sé qué”, pero, no es que, no es que no sea cierto que es una experiencia muy dolorosa y etc., pero también es cierto que es un argumento que es muy ocupado para cualquier caso ¿no? (Párr. 112).

Tuve un problema en la escuela [es estudiante en la universidad pública estatal]; ahí todos son como de otras ideas contrarias y no nada más son esas personas que dicen “ah pues yo soy ateo y ya, no me importa” sino no, es de esa gente que odia a la iglesia, y “es que la iglesia esto, y es que el papa esto, y es que los sacerdotes esto”; son personas de esas ideas hasta que pues al final entre consejos con amigos y así, todos mis amigos del movimiento por ejemplo y entre otros, yo sentí su apoyo, y fueron comentarios de “es que no estás sola” y al final mi conclusión fue que, pues es que en realidad eso es la vida, eso es la actualidad, ¿cuántos diputados votaron a favor y cuantos en contra? Sólo cuatro [de la legislación de matrimonio igualitario], o sea, mantenerte firme en tus ideales no va a ser fácil, pero alguien tiene que ser esa voz. Si yo no dijera nada en ese salón, nadie lo haría (Párr. 170).

Teresa, 29 años

Que vive la gente, que los bebés sigan naciendo; eso me parece esperanzador porque mientras la vida siga, es que Dios sigue creyendo que valemos la pena (Párr. 48).

Van a venir tiempos muy difíciles y Dios quiere generar baluartes entre familias, o sea al rollo de crecer familias que vivan cristianamente, que construyan ambientes cristianos, que sean como una protección, que sean como estarse apoyando unos a otros (Párr. 122).

6.3.1 Transformaciones identitarias y estratégicas

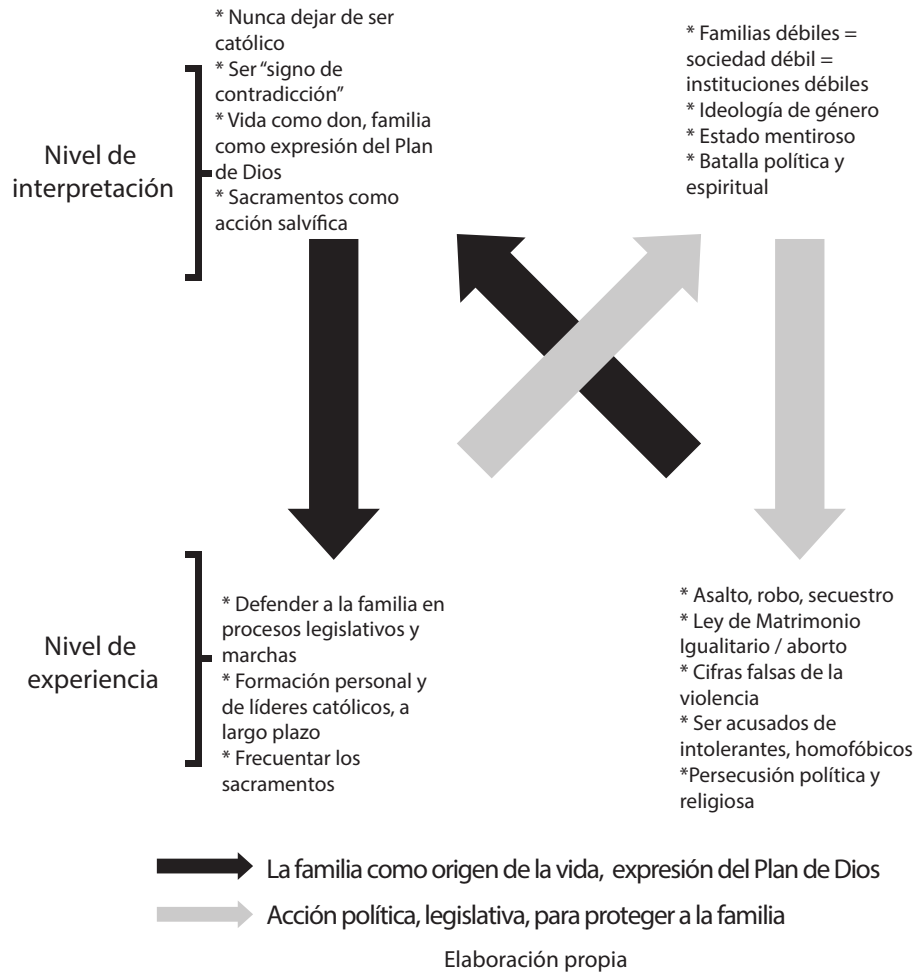
La experiencia de la aprobación del matrimonio igualitario, así como las movilizaciones que se organizaron para oponerse, se equiparan y conectan con las experiencias de violencia social pues se asume que el gobierno y la clase política impulsan estas legislaciones para ocultar la gravedad del problema de violencia (Diagrama 6.3.1.).

Las movilizaciones de oposición a dichas legislaciones son prácticas generadas por su manera de entenderse a sí mismos como creyentes, la identidad de “verdaderos católicos”, que “no dejan sus convicciones en la puerta de la Iglesia”, responsables de su formación y de la de otros liderazgos católicos orientados al espacio social más amplio, en una búsqueda de resacralización de la sociedad, lo que cobra sentido pues están llamados por Dios a ser “un signo de contradicción” que esté en el mundo “sin ser del mundo” (flechas negras, Diagrama 6.3.1) y obtienen la fuerza para lograrlo al frecuentar los sacramentos (reconciliación o confesión y eucaristía) que son fuente de acción salvífica. Ser catalogados como “homofóbicos” o intolerantes se experimenta negativamente porque asumen su acción desde la lógica del amor de Dios; desde su interpretación, lo que les motiva es el amor y la fidelidad a seguir el Camino de Cristo; sin embargo, confiados en que eso es lo que les motiva asumen que la confrontación es parte de su ser signo de contradicción en este mundo. Así, las experiencias negativas se convierten en experiencias positivas a través de sus interpretaciones religiosas, con lo que dan sentido a su actuar.

Estas transformaciones identitaria y estratégica está en relación a las oportunidades y limitaciones objetivas que los actores tienen en el campo, puesto que cómo veremos con mayor detalle en el siguiente capítulo, esta lógica práctica, como lado subjetivo de las relaciones prácticas, se conecta con la lógica de la praxis que prevalece en el campo católico en Morelos, en el que actores con disposiciones similares ocupan posiciones de poder en el campo, insertándose en distintos campos de praxis, como es el caso del campo político, según veíamos en el capítulo anterior.

Es sólo en esta conexión con las posiciones del campo que se comprende que en las entrevistas aparezca la idea de una persecución religiosa y política como parte de las experiencias negativas; así mismo identifican en el mismo nivel de amenaza y riesgo la violencia y los debates para la interrupción legal del embarazo, ambas como experiencias igualmente negativas.

Diagrama 6.3.1 Conservadurismos católicos
Transformaciones identitarias y estratégicas



En su interpretación la lógica es que todos estos males provienen de que existan familias débiles que como consecuencia generan una sociedad débil y por lo tanto, instituciones débiles que no imparten justicia, lo cual identifican como la falta de castigo a los delincuentes y la desprotección de la sociedad que no es delincuente. Todo ello tiene su origen en los ataques a la familia, que tanto en términos interpretativos como estratégicos, se adscribe como consecuencia de lo que identifican como “ideología de género”. Se trata de una interpretación pero también de una estrategia en términos discursivos, pues les permite identificar un enemigo concreto contra el cual se lucha.

La movilización militante, que excede los límites del campo religioso, y se expresa en movilizaciones políticas en los procesos legislativos y el cabildeo con autoridades, se vive como una experiencia positiva producto de una transformación estratégica (flechas grises, Diagrama 6.3.1) en tanto es expresión del compromiso de defender la vida como don y la

familia como “la cuna en la que se recibe” ese don y que se valora como expresión del Plan de Dios. Asumir esta tarea es posible porque han descubierto la Verdad a través de los procesos de formación en el comunitarismo, en donde “les quitaron la venda de los ojos” y de ahí su compromiso a participar en la formación de nuevos liderazgos.

Mientras tanto, se considera la militarización como una forma de control aceptable y deseable para detener, externamente, el mal que genera la violencia; es decir, el mal se interpreta como encarnado en “los violentos” que deben ser frenados mientras se vuelve a una sociedad de valores que identifican como cristianos y cuya centralidad estaría en el modelo de familia cristiana que evocan. Consideran que en la medida que la sociedad “vuelva” a esos valores, los problemas de violencia se resolverán, pero eso no es posible si avanzan “los ataques a la familia”, por lo que es su responsabilidad frenarlos a través de la movilización político-religiosa.

Gabriel, 26 años

En cuanto encontré a Dios, simplemente como cuando te cambian de rumbo y te quitan la venda de los ojos y empiezas a ver las cosas de una forma diferente, empiezas a valorar, empiezas a quererte interesar acerca de los demás (Párr. 78).

Dios quiere que seamos felices, que seamos plenos y Él nos dice bueno, hay cosas, normas que la Iglesia pone, y que Dios pone: yo no venía a misa, yo no frecuentaba los sacramentos, pero empecé a entenderlos. Tienes que acercarte a cada uno de ellos, y cada uno de ellos tienen un objetivo específico, y todos son salvar, son acciones salvíficas que nos acercan a Dios, entonces al empezar a vivir estos sacramentos, fue que yo me empecé a dar cuenta que en verdad sentía una paz (Párr. 80).

Como católico, como católico siempre, como católico universitario, como católico diputado, como católico transportista, lo das, estás ahí (Párr. 132).

Yo sí creo en la salvación de las almas, y convertir un alma, porque así lo hizo Jesús, no, vio con la gente que necesitaba la conversión (Párr. 178).

La gente que pertenece una congregación religiosa, una comunidad parroquial, confían mucho en su sacerdote, y prefieren mil veces ir la confesarse y decir lo que les pasó, que ir a levantar una denuncia, y sienten más, a lo mejor encuentran esa paz al ir con el sacerdote que ir con una institución pública (Párr. 180).

En los grupos hay mucha gente que luego decía: “pues sí, hay que oponernos” [a las legislaciones], y algún padre dice “bueno, pero antes les voy a dar una plática” y les expone el tema de la ideología de género: “¿en serio todo eso van a hacer padre?” y “¿a

poco si cierto?” “a no pues con mayor razón, y ahora voy a traer a mi hijo para que lo escuche”, [...] no estamos entendiendo toda la imagen completa de lo que está pasando, entonces si hay mucha ignorancia dentro de las comunidades católicas, jóvenes, adultos, todos (Párr. 196).

No hay paz sin justicia y no hay justicia sin instituciones sólidas, pero no hay instituciones sólidas sin una sociedad sólida y sin una familia sólida, entonces así es como yo lo veo, ¿no?, creo que es el caminito (Párr. 309).

Bienaventurados los perseguidos, bienaventurados los que quieren la justicia y la paz, de encontrar esa respuesta a las miles de problemáticas que puede tener la sociedad, cada una diferente, cada una particular, y cada una valiosa y respetable, pero como que convergerla en Cristo, y en el testimonio (Párr. 309).

Sí, sin duda ha sido difícil, no, no es fácil; es una batalla espiritual, por así decirlo, sí, sí, es una batalla espiritual, en el tema de que vas creciendo y te encuentras cada vez más dificultades, te van queriendo meter el pie, como para caerte en lo mundano, de lo de Dios, pero pues hasta ahorita gracias a Dios, voy encaminado, por gracia de Dios, junto con Él; y con mucha gente que he conocido, y que, gracias a ellas estoy donde estoy, y he conocido a Dios, por esas experiencias. (Párr. 389).

Rafael, 57 años

[Cuando perdemos el negocio familiar] Mi esposa me decía: “Estamos juntos, eso es lo que importa. No va a pasar nada, estamos juntos. El dinero no es lo más importante, la familia, el que estemos juntos es lo importante”. Y ahora sé que ese descalabro es un regalo de Dios, porque empezamos a estar más juntos y aprender a orar juntos, hacemos el ángelus casi todos los días (Párr. 35).

Estoy en un grupo de intercesión, de oración. Yo siento que la oración es fundamental. Estoy convencido del poder de la oración, he tenido testimonios de personas y personalmente de cómo la oración obra milagros, yo siento que hace falta mucha oración para la solución de los problemas, estamos muy limitados en lo que podemos hacer, salen de nuestro control muchas cosas, lo único que podemos hacer y digo lo único no porque sea poco, pero quisiéramos hacer más (Párr. 51).

He vivido momentos de la violencia, en el negocio tuvimos un asalto muy grave, muy fuerte, con violencia. Yo creo que tenemos que hacer algo, yo creo que las autoridades no están haciendo la parte que les toca y que algo tenemos que hacer para protegernos (Párr. 127).

Estamos en el negocio todo el tiempo con una angustia de que en cualquier momento nos pase algo, estamos sabiendo que a los vecinos les pasa y con los conocidos, con personas muy cercanas, yo creo que difícilmente alguien en Cuernavaca puede decir que no ha conocido de cerca, muy de cerca, algún evento grave de violencia. Unos más, otros menos, pero todos los hemos vivido (Párr. 138).

Y si podemos hacer algo, hay que hacerlo. ¿Y qué podemos hacer? Participar en las manifestaciones de protesta, de que se haga algo. A mí me da mucho coraje cuando las autoridades dicen que todo está resolviéndose y que todo está bien, que los índices indican que todo va a la disminución de la violencia, baja del secuestro, y no es cierto, sabemos que no es cierto, lo vemos que no es cierto (Párr. 170).

Se habla menos de esto porque cada vez tenemos más miedo, no creo que haya menos problemas de violencia, creo que siguen igual, pero tenemos más miedo de hablar. Yo creo que el problema principal ha sido la corrupción de las autoridades, se han prestado a tal grado a la corrupción que ya no pueden detener un problema que ellos mismos generaron, se ha infiltrado tanto la corrupción en el gobierno que ya no hay manera de detenerlo (Párr. 182).

Paola, 19 años

Es un movimiento que busca la formación de líderes católicos, es decir que donde sea que tu estés puedas decir “soy católico” y puedas ser un factor de cambio, que si estudias medicina pues que digas “yo no estoy a favor del aborto y no lo voy a practicar”, y pues porque la medicina es esto y nunca debe afectar, que si eres, no sé, por algún motivo llegas a la política pues que tú no legisles leyes a favor del aborto, a favor de la eutanasia, a favor del matrimonio igualitario, etc., cualquier aspecto (Párr. 92).

Es que si yo también no supiera y sólo sé que están en contra de los gays pues yo también diría “ay, pues que les hacen”, pero no se dan la oportunidad de conocer más allá (Párr. 128). Están [los colectivos LGTBQ] en un plan de violencia tremendo, y por otra parte era como de tristeza porque, pues, es cierto, se sienten atacados, incluso yo lo leía apenas como en un libro, pues es que sí, esa es la idea que ellos tienen entonces por eso actúan de esa manera de defenderse, pero tristeza porque era como mucho odio en sus actitudes y en todo esto ¿no?, así me sentía, sin embargo me sentía como, haciendo lo correcto, porque, pues por eso estaba ahí ¿no? (Párr. 142)

Por ejemplo, la formación que estás viviendo, tu preparación, te invita a eso, a buscar el bien común, en donde tú estés, que donde tú estés seas promotor de paz y busques el bien común, eso a la larga traerá consecuencias. ¿Por qué? porque ahorita somos 20 activos en el movimiento, comprometidos, el día de mañana vamos a tener nuestras

familias o pensando de la mejor manera estaremos viviendo nuestra profesión, ejerciéndola y llevamos forjados estos ideales y estos valores que se van a reflejar en nuestro estilo de vida, que se van a reflejar en la sociedad (Párr. 174).

Cuando tú ves ese llamado a usar tu juventud en algo bueno, cambias inmediatamente, esa es tu primera conquista y después vas por el otro, en la búsqueda del bien común, que es en tu familia, en tu trabajo, tu universidad, donde estés, ese es el cambio que yo creo que se ve en los chicos, primero es conocer una nueva realidad y en segunda es comprometerte contigo y después con los otros (Párr. 206).

La iglesia es la que acompaña al hombre en la historia ¿no?, y es una guía, o sea es una, es una guía... entonces es por eso que también existe la doctrina social de la iglesia que te dice cómo debes de vivir tu vida laical, o sea, no como de obligatorio ¿no? si no que te da esa luz que te ayuda a, dentro de ¿cómo vivir dentro del mundo sin ser del mundo? o sea yo creo que no hay tema en el que no deba de entrar porque, o sea aparte de tu religión pues eres un ser humano normal, con los mismos derechos y con los mismos, o sea igual, si haces algo malo pues te van a condenar igual o sea, tienes los mismos derechos y las mismas obligaciones, y al final todas esas decisiones que se toman pues también te afectan a ti, entonces también tienes voz y si hay espacio para que, para todos estos temas (Párr. 260).

6.4 La diferencia en las experiencias: la clase social

Las entrevistas estuvieron orientadas a partir de la pertenencia a los comunitarismos católicos, y el enfoque sobre las disposiciones estuvo relacionado con la posición de estos comunitarismos en el campo católico en Morelos. Al abordar las disposiciones, el encuadre estuvo orientado a los universos simbólicos compartidos, a partir de una perspectiva más cultural, sin buscar trazar trayectorias personales que marcaran si la pertenencia con cierta clase tenía relación con su pertenencia a determinados grupos religiosos, lo que requeriría una investigación distinta.

Si bien no tenemos elementos para conectar determinadas pertenencias religiosas con la clase social, ésta emergió como una condición que diferencia en las experiencias de violencia, iluminando el hecho de que las condiciones estructurales hacen una diferencia aún con los mismos universos simbólicos puesto que

la praxis religiosa depende de las relaciones entre las condiciones sociales específicas de cada actor y las posibles interpretaciones que el actor está habilitado para producir desde esas condiciones. Los actores religiosos emplean contenidos particulares para lidiar con eventos y situaciones

(problemáticas) específicas. Ahora, si el contexto experiencial es diferente entre determinados actores, éstos ponen en acción distintos símbolos religiosos [...] [puesto que] es la *relación* entre experiencias particulares y contenidos religiosos específicos lo que hace que los actores desarrollen identidades y estrategias religiosas distintas, incluyendo distintas concepciones de la relación entre fuerzas trascendentes y sociedad e historia, así como sus estrategias en conflictos sociales (Schäfer et al., 2018, pág. 386).

La clase social no se consideró como una variable en la agenda de investigación, por lo que no recolectamos elementos para ubicarla ni tenemos entrevistas que crucen las diferentes clases sociales para cada tipo de *habitus* analizado. Sin embargo, consideramos relevante mostrar las diferencias que encontramos al respecto a partir de las estrategias diferenciadas que se despliegan de acuerdo a las experiencias; acotando que se trata de un hallazgo que abre una futura línea de investigación y que lo enunciado aquí está basado en un número limitado de entrevistas que no nos permite tener una representación homogénea de todas las clases sociales en cada tipo de catolicismo.

En el análisis de las entrevistas resultaron relevantes las diferencias que se narraban en las experiencias de violencia y la clase emergió como un factor de diferenciación. La violencia no se experimenta igual cuando se vive en un fraccionamiento cerrado, con seguridad privada y alarma en casa; que en las barrancas de una colonia popular donde los conflictos entre distribuidores de droga terminan en balaceras en la esquina de tu casa.

Dado que las entrevistas estaban pre agrupadas en grupos a partir de las pertenencias a comunitarismos y las autoadscripciones religiosas, éstas diferencias se empezaron a notar al interior de cada grupo, por lo que volvimos para tratar de ubicar la clase social de los actores. Puesto que no contábamos con preguntas específicas para ubicar la clase, nos guiamos a partir de la ocupación principal de la persona entrevistada, la ocupación de sus padres, el lugar de residencia (colonia) y, en algunos casos elementos dados por la entrevista como las escuelas donde se realizaron o realizan los estudios. No se trata pues de una clasificación con elementos cuantitativos ni indicadores específicos para ubicar la clase social y lo que presentamos tiene más bien la intención de mostrar cómo esta relación con las posiciones rebasa el campo religioso católico y conviene pensarla, en futuras investigaciones, también a partir de las posiciones en el espacio social, lo que además agrega complejidad al propio fenómeno de la violencia.

En la Tabla 6.4 hemos organizado las diferencias generales del tipo de experiencias relacionadas con la violencia que refieren las personas en cada clase social y las estrategias diferenciadas que se despliegan en cada grupo de disposiciones. En el renglón superior

identificamos los distintos tipos de experiencias con la violencia que refieren los actores, las cuales están marcadas por el lugar donde se vive y la seguridad privada que le rodea, si la movilidad se da en transporte público o privado, si la fuente de ingresos se ve comprometida por la situación de violencia, entre otros. En las columnas bajo el título de estrategia ubicamos las estrategias diferenciadas que identificamos en el cruce por clase social y habitus.

Las entrevistas no nos permiten observar transformaciones identitarias diferenciadas en relación a la clase, por el contrario, encontramos similitudes en la forma en que se interpretan las experiencias negativas y se transforman en experiencias positivas; lo cual no quiere decir que no se podrían identificar, sino que con las entrevistas disponibles no es posible hacerlo. Aunque existen estrategias comunes¹⁷⁷ que se despliegan a partir de dichas interpretaciones, en esta tabla presentamos las transformaciones orientadas a acciones específicas que difieren a partir de los condicionamientos sociales que marcan las experiencias con la violencia.

En cada uno de los grupos contamos con entrevistas en dos clases sociales distintas, en las que no sólo debemos considerar la situación económica sino el capital cultural acumulado, sea en estado institucionalizado o incorporado.

- a) Opción preferencial por los pobres: tres entrevistas con personas dedicadas a oficios (electricista, pintor –de casas- y costurera) que hemos ubicado como clase popular y dos en clase media de profesionales que ejercen como profesores de tiempo completo en universidades privadas.
- b) Catolicismo emocional: tres entrevistas con profesionales de clase media. Una de ellas trabaja en la industria en un puesto de media dirección, otra ejerce como orientadora vocacional en una preparatoria de tiempo completo y uno como asistente de investigación en un Centro de Investigación público. Dos entrevistas que hemos ubicado como clase popular, una de ellas es ama de casa sin estudios superiores y la otra es una estudiante de universidad pública, hija de un taxista y un ama de casa.
- c) Conservadurismos católicos: Dos entrevistas ubicadas como clase media alta, son dueños de negocios propios de tamaño mediano, con hijos educados en universidades privadas. Tres entrevistas en clase media, dos profesionales con empleos de tiempo completo en mandos medios del sector público y una con micronegocio propio.

¹⁷⁷ A las que nos hemos referido en la presentación del modelo de habitus para cada grupo.

Experiencia	Crisis económicas provocadas por la inseguridad, cobro de “derecho de piso”, pérdida del negocio.	Robo del automóvil, asalto, robo en casa habitación, otros delitos de bajo impacto	Asesinato, reclutamiento de los jóvenes por parte de la delincuencia organizada (niños halcones ¹⁷⁸)
Clase Social	Clase Media Alta	Clase Media	Clase Popular
Habitus	Estrategia		
Opción Preferencial por los Pobres	X	Abrir oportunidades de educación formal, compromisos en proyectos sociales con clases populares	Incorporarse a movimientos populares de oposición al gobierno
Catolicismo Emocional	X	Fortalecimiento del tiempo que se pasa en el comunitarismo, espacio de fortalecimiento y protección	Rociar agua bendita en espacios públicos donde se ha registrado violencia
Conservadurismos católicos	Militarización, incremento de la seguridad pública y privada (circuito cerrado, bardas)	Mayor educación religiosa que permita “mantenerse en el Plan de Dios”	X

Tabla 6.4 Estrategias diferenciadas en función de la clase social a partir de *HabitusAnalysis* – Elaboración propia

En el modelo de opción preferencial por lo pobres se observa una diferencia marcada por el capital cultural incorporado e institucionalizado de quienes tienen carrera profesional (clase media) que enfocan sus energías a abrir oportunidades de educación a través de involucrarse en proyectos sociales enfocados a que, especialmente los jóvenes, de clases populares, continúen sus estudios, pues se percibe como una estrategia para disminuir la desigualdad social y alcanzar la justicia y la liberación como promesas del reino de Dios. En las clases populares las experiencias de violencia se interpretan como un abandono del gobierno tanto en términos de seguridad como de falta de oportunidades que permiten el reclutamiento de los jóvenes por parte de la delincuencia organizada, por lo que la incorporación a movimientos populares de oposición al gobierno se despliega como una estrategia de largo plazo que dignifica la vida y les permite hacer escuchar la voz que han encontrado a partir del descubrimiento de un Jesús humano que les libera.

¹⁷⁸ Se refiere a niños/adolescentes que son reclutados para vigilar –como halcones- y avisar sobre la llegada de extraños al territorio controlado por determinadas bandas.

En el caso del catolicismo emocional encontramos una práctica estratégica en la clase popular que refiere a la interpretación sobre la presencia del mal en el espacio físico. Si bien, en todas las entrevistas encontramos interpretaciones sobre el mal o el diablo como causas de la violencia, esta interpretación no en todos los casos se traduce en prácticas de sanación sobre el espacio. Son los actores de la clase popular que han experimentado tiroteos y en donde han ocurrido asesinatos en el espacio que transitan diariamente, los que realizan prácticas como rociar agua bendita y hacer oración en dichos espacios. Por otra parte, en las clases medias las actividades alrededor del comunitarismo se despliegan con mayor fuerza, lo que se interpreta como un espacio de protección donde Dios está presente y les protege, constituyéndose en un espacio de socialización que les encierra en las casas de otros miembros o en el templo donde se reúnen, retirándose de espacios de socialización públicos donde han sido víctimas de delito. La movilidad que implica la incorporación a estos espacios, que muchas veces son reuniones por la tarde-noche, es posible porque se cuenta con transporte privado que facilita el traslado.

Finalmente, en el caso de los conservadurismos católicos el enfoque en la formación religiosa se despliega como una estrategia muy presente en la clase media, lo que en buena medida responde a que se trata de profesionales que transitan en espacios que consideran “adversos” para sus convicciones religiosas, como es el caso de quienes trabajan en el sector público. Los tránsitos entre diversos campos les demandan “saber defender su fe” ante sí mismos y ante los demás, por lo que la formación de “liderazgos católicos” que no “dejen las convicciones en la puerta de su casa” se convierte en imperativo. Por su parte, en la clase media alta existe la posibilidad económica de “protegerse” de la delincuencia a partir de estrategias que incluyen la colocación de circuitos cerrados de seguridad en sus negocios, la contratación de seguridad privada e incluso mudarse de casa “a un lugar más seguro” y se aprueba la estrategia de la militarización para frenar la inseguridad mientras se lucha por volver a una sociedad de valores, pues no se percibe un riesgo de la criminalización o las desapariciones forzadas, como si se percibe en la clase popular.

Si bien cada grupo comparte universos simbólico religiosos comunes con los que interpretan de manera similar el entorno de violencia y se aprecian estrategias comunes, las estrategias diferenciadas que hemos mostrado en esta última parte nos permiten ver cómo las experiencias son generadas por condiciones de existencia diferenciadas por la posición que se ocupa en el espacio social más allá del campo religioso católico, y que son procesadas de manera cognitiva, afectiva y emocional por el *habitus*, como red de disposiciones, generando juicios y prácticas que por estos mismos procesos y de manera parcial, interactúan con las estructuras sociales.

6.5 Centros de Atención a Víctimas de las Violencias

Dada la aparente centralidad que los CAVV representaban en el proyecto pastoral de la diócesis, realizamos trabajo de campo extensivo en dos centros (Cuernavaca y Cuautla), asistimos a sus reuniones de formación y reuniones diocesanas y visitamos esporádicamente cuatro centros más (Temixco, Jonacatepec, Ocuituco y Puente de Ixtla).

La experiencia etnográfica arrojó que el proyecto de los CAVV en la diócesis de Cuernavaca está basado en el modelo de Centros de Atención a Víctimas de las Violencias de la Arquidiócesis de Acapulco en donde funcionan desde 2011 y cuya experiencia ha sido sistematizada en diversas publicaciones (Dimensión Justicia, Paz y Reconciliación, Fe y Política – Arquidiócesis de Acapulco, 2013; Mendieta Jiménez 2014 y 2015). Es el periodo en que Ramón Castro Castro preside la Dimensión Episcopal de Justicia, Paz y Reconciliación, Fe y Política en la Comisión Episcopal Mexicana a partir de la cuál conoce la experiencia. Proveniente de una diócesis donde la violencia no constituye un problema central, Campeche, el nuevo obispo de Cuernavaca retomó la experiencia de Acapulco como la alternativa para Cuernavaca y laicos de la Arquidiócesis de Acapulco directamente involucrados en el proyecto desarrollaron distintos talleres de capacitación y acompañaron en sus inicios la apertura de los primeros CAVV en Morelos.

El obispo habló por primera vez de su formación en una entrevista con la prensa en 2013 (González H.R., 2013), aunque en ese momento ni el Consejo Presbiteral conocía de la iniciativa, pero no se vuelve a escuchar sobre los mencionados Centros sino hasta dos años después cuando retoma la iniciativa anunciando, nuevamente a la prensa, la apertura de tres centros. Uno de los sacerdotes responsables de una de las parroquias anunciadas nos comentó que no sabía del proyecto hasta que lo vio en redes sociales a partir de una noticia que recogía la declaración del obispo (Comunicación personal, 18 de noviembre de 2015).

De esos primeros tres centros anunciados, el de Axochiapan nunca se abrió y la iniciativa se trasladó al municipio vecino de Jonacatepec, donde tampoco prosperó. Si bien se conjuntó un equipo para la apertura de los CAVV, después de un tiempo abierto y sin ningún caso que atender, el CAVV de Jonacatepec cerró. La estrategia de funcionamiento de los CAVV consiste en destinar un espacio permanente en las parroquias a cargo de un equipo que atienda cuatro ejes: jurídico, psicológico, pastoral y espiritual. Aunque los equipos de formación provenientes de la Arquidiócesis de Acapulco hicieron hincapié en que no tenía que tratarse de profesionales sino de gente que pudiera dar acompañamiento y enlazar con profesionales, la estrategia en Cuernavaca sí partió de buscar profesionales en cada área.

La ubicación de los Centros no partió de la solicitud de la comunidad ni del párroco, sino de la decisión de que cada decanato¹⁷⁹ contara con un CAVV por lo que la ubicación de los mismos fue a solicitud expresa del obispo o del sacerdote asignado como animador del proyecto. En casi todos los casos el párroco se dio a la tarea de localizar dos profesionistas (abogacía y psicología) que pudieran iniciar el proyecto.

Realizamos este recorrido sobre la conformación de los Centros puesto que esto nos permite observar que no se trata de iniciativas de los actores involucrados que desplieguen su actividad en el CAVV como una estrategia producto de sus interpretaciones sobre las experiencias de su vida.

Al realizar las entrevistas esperábamos encontrar disposiciones comunes que nos permitieran comprender por qué las personas se involucraban en este proyecto al que dedicaban, gratuitamente, un promedio de seis a ocho horas a la semana. Sin embargo, lo que encontramos fueron profesionales que mantienen vínculos personales con la institución. En el caso de los municipios más rurales, como Jonacatepec y Ocuituco, personas reconocidas en el pueblo que “no pueden negarse a ayudarle al padre”; en el caso de las zonas más urbanas como Cuernavaca y Cuautla, personas con lazos de amistad personal o familiar con los sacerdotes, o bien, con miembros activos de la comunidad religiosa.

En tres de las cinco entrevistas realizadas se trata de personas que ya estaban involucradas con procesos de víctimas ya sea en términos legales o psicológicos y que vieron en el CAVV otro espacio para desplegar su labor con un universo distinto al que se acerca a los espacios seculares donde regularmente atienden.

Sin embargo, dado que no se trata de personas arraigadas en la parroquia, no cuentan con capital religioso que puedan movilizar para realizar esta labor, por lo que en casi todos los casos termina siendo una labor solitaria en dos sentidos: otros miembros de la comunidad parroquial o los comunitarismos presentes no se involucran y poca gente se acerca a hacer uso de los servicios que se ofrecen.

De las entrevistas realizadas con miembros de los CAVV se desprende que, si bien todos se identifican nominalmente como católicos, no se trata de “católicos de carrera” sino más bien de católicos que viven en tensión con la institución desde diversos ángulos. No se alcanza a perfilar disposiciones comunes, sino un catolicismo estratégico que

¹⁷⁹ Forma de organización parroquial que agrupa a un número de parroquias cercanas geográficamente y que se integran a una vicaría episcopal. En la diócesis de Cuernavaca existen doce decanatos y cuatro vicarías episcopales.

logra administrar –no sin tensión- la necesidad de pertenecer a un linaje creyente, la distancia con la institución y el nuevo rol del individuo, y la emoción. Es una nueva modalidad de *transacción* religiosa que pretende dar respuesta a las necesidades de fieles inmersos en una sociedad cada vez más heterogénea y diversa (Suárez H.J., 2011, pág. 292).

Su incorporación a una obra eclesial se debe al despliegue institucional de las iniciativas alrededor del binomio violencia/paz y a la transformación simbólica generada por el contexto de violencia. Atender las situaciones de violencia desde una perspectiva profesional acredita la pertinencia de la institución para atender situaciones de violencia y representa una estrategia institucional de adaptación a la modernidad que le permite un diálogo con el espacio social más amplio. Para los profesionales, su participación y con ello la inversión de sus capitales en este proyecto representan la oportunidad de “hacer algo” frente a un escenario que les preocupa, lo que es posible porque la paz, al configurarse como una *illusio*, permite movilizar otros capitales sociales no estrictamente religiosos.

Hasta el momento de escribir estas líneas sabemos que la gran mayoría de los CAVV solo funcionan “de nombre” pues las personas que los atendían han abandonado la labor porque “la gente no llegaba”, aunque oficialmente sigan existiendo e intentan reorganizarse como “Ministerios de Consolación” para acompañar pastoral y espiritualmente a las víctimas, abandonando las áreas profesionalizadas, mientras que algunos centros, como el de Cuautla, funcionaba todavía en septiembre de 2017 atendiendo primordialmente casos de violencia familiar.

Jorge, 62 años

Yo como abogado, la gente me dice, con todo el respeto dice “Jorge, ¿por qué estás ahí si eres abogado?” Metete a las cuestiones penales, en las cuestiones penales hay mucho dinero, pero a mí no me interesa el dinero, yo estudié derecho porque me molestan las injusticias, porque yo siento que hay mucha gente desprotegida y que necesita el apoyo, y si cuando yo empiezo a trabajar como abogado, me empieza a llamar la atención el dinero, y luego trabajo por dinero, estamos mal, ya estamos mal, estamos deshumanizando a los seres por cosas materiales, entonces ahí es cuando precisamente surgen todo ese tipo de cosas, ¿por qué surge la violencia?, por el dinero, por el poder, los políticos ¿cuándo han hecho algo realmente algo por la sociedad?, nunca, buscan nada más enriquecerse, buscan sus deseos personales.

No, no, no es posible que si yo vengo a bautizar a mi hijo me cobren, no puede ser que todo es cobrar, cobrar y cobrar; entonces la gente se está yendo, y lo dice la gente, “el vaticano es el país más rico del mundo?”, y lo vemos aquí, digamos yo veo todo el dinero,

como que ya la iglesia ha perdido su cuestión comunitaria, ya lo ve todo económicamente, y yo puedo criticar aquí. Yo me enteré una vez de alguna cuestión, una chica que estaba haciendo su catequesis, la vieron que estaba maltratada, de golpes y todo, y le dijeron al padre [sacerdote] “oiga padre”; “tú no te metas” le dijo a la catequista y al rato la niña se perdió, afortunadamente no se la robaron si no se fue de la casa por el maltrato del que estaba siendo objeto, y el padre [sacerdote] se enteró y no hizo nada por detener eso antes. Yo en lo particular, la verdad, yo no lo estoy sirviendo a él, a lo mejor a Dios, pero para mí ese es el asunto, la iglesia se ha deshumanizado mucho.

Tuve un caso que llegó aquí. El asunto estuvo efectivamente concluido y le habían revocado la sentencia, pero el joven otra vez se apartó y no concluyó el proceso. De repente viene y me reclamó a mí la mamá... espere, espere, yo le notifique porque yo estaba antes que nada como abogado. Fueron a acusarme con el padre, me sentí apoyado por el padre y dije “qué bueno” porque yo no estoy recibiendo un beneficio, ni de reconocimiento, ¿me siento bien de estar aquí? Sí, sí me siento bien, porque te lo dije hace rato, yo estoy, no lo estoy haciendo ni siquiera por el padre, lo estoy haciendo por Dios, pero sobre todo por alguna cuestión social, es algo que la Iglesia debe de hacer, pero más bien que todos debemos hacer y aquí lo puedo hacer.

Luisa, 54 años

Más o menos en el 2002 me invitaron de la parroquia de Santiago Apóstol [otra parroquia de Cuautla] para colaborar en el dispensario médico, entonces ahí entré a colaborar, pero que yo esté así adentrada a la iglesia, que hubiera pertenecido a algún grupo anterior, no. En el mes de marzo [2016] cumplo 3 años que una amiga que ella sí es de aquí de la iglesia, me dijo “oye, se va a abrir el dispensario médico de la parroquia del Carmen, ¿no quieres participar como psicóloga?”, le dije que sí. Es igual de manera voluntaria porque, por ejemplo, aportan un donativo de \$50 \$y \$20 pesos se quedan para la iglesia y \$30 pesos para mí.

Pienso que no estoy haciendo un trabajo, más como de pastoral, por ejemplo, no, no lo veo así yo. Es ayudar a la gente que si no es en la Iglesia no iría a la psicóloga, porque no se anima o porque no puede pagarla.

Mira no me he metido con ningún grupo porque siento que ya estoy saturada. Si yo dispusiera del tiempo a lo mejor sí, pero realmente como que no me llama la atención la verdad.

Yo no veo diferente estar en el dispensario que en el Centro de Atención a Víctimas. Es como el tiempo para mí. En las tardes estoy en mi consultorio particular y tres días a la semana en el dispensario o el centro, las otras dos mañanas me voy a los aquaerobics.

A mi si me llegara algún caso [de víctimas de violencia] por fuera, igual trabajaríamos el mismo proceso; la diferencia es que por ejemplo la gente confía mucho en la iglesia, confía más en la iglesia y con el primero que se acercan es con el sacerdote, todos llegan primero con él y los canaliza.

Marifer, 36 años

Cuando entré a la facultad de psicología a dar clases, una chica la desaparecieron y era mi alumna, entonces como que generó mucho malestar en toda la población de los estudiantes y maestros y todo, y hubo como mucha apatía por parte de las autoridades en esclarecer este fenómeno. Entonces ahí como que yo empecé a ver que no estaba como bien ¿no? o sea algo estaba sucediendo y después hubo varias matanzas ¿no? con Alejandro Chao como muchas cosas que fueron dando y pues igual ¿no? unas explicaciones que te quedabas de “no es cierto”, ¿cómo matan a Alejandro Chao que es un ícono, que es un personaje que muchos queremos?, ¿no?, que nos simboliza muchas cosas y lo matan de esa manera, con piedras. Ahí empiezo como a escarbar entonces en lo que está sucediendo y llegué a los centros de escucha eh, por... ¿cómo fue?... pues por estos hechos yo dije “ah pues hay espacios ¿no?” y empecé en la atención a víctimas en la UAEM... No sabía que existían en la iglesia católica sino cuando andaba viendo lo de mi boda yo pregunté de padres que tuvieran algo como que ver con la teología de la liberación y entonces me recomendaron a José Luis y entonces me dijo que lo encontraba en Cristo Rey y todo. Entonces ya fue que fuimos y me cayó muy bien, entonces me preguntó él que a qué me dedicaba y todo y ya le dije que estaba en la facultad y el doctorado y entonces tenía un cartel grandote donde decía una oración para la inseguridad o algo así y me regaló un folletito y me dijo “oye, vamos a crear un centro de escucha, ¿por qué no te incluyes o vienes?, va a haber una capacitación de unas chicas de Acapulco y a lo mejor te interesa”. Pues yo dije “pues sí, sí me interesa” y ya fue que llegué ahí, y ya me invitaron y ya participé.

Yo quería ver como la parte religiosa abordaba el tema de un centro de escucha, entonces fue un poco por curiosidad ¿no?, pero también porque me interesaba el tema ¿no?, y además se me hacía muy chistoso porque también yo estoy convencida que el espacio de escucha clínico de los psicólogos y terapeutas se trasladó por la escucha que tenían los sacerdotes ¿no?, es decir, cuando alguien comete un delito, un pecado ibas y te confesabas y entonces ya te perdonaba el padre ¿no?, ahora en un espacio de psicología se genera más o menos eso mismo, voy, escucho y me perdono yo ¿no?, entonces es como ver como veían en la religión este tema.

Hubo una reunión y decían es que si hay que cambiar que no sea “atención a víctimas”, sino abrirlo. Yo decía no, es que sí es necesario porque si no vendrían todo mundo y decían: “sí, pues es que está bien que vengan todos”. Pero no, porque si no entonces ya no sería un centro de escucha de atención a víctimas, ya sería escucha a todos y eso es cómo lo mismo que hacia el padre o el psicólogo, ya no es como una problemática de un Estado omiso, sino ya es el confesionario.

He procurado no ir a misas, ni bodas ni fiestas así porque como no creía, bueno no creo, pero entonces sentía como que a qué iba a estar ahí nada más, bueno, pero como no sé la persignación y eso, sentía como que la gente podía pensar que estaba ahí burlándome o algo, entonces por eso trataba de estar como ausente un poco ¿no?, pero yo notaba que luego aunque están muy en la iglesia que se persignan y hacen estos rituales, de todas formas no miran al de a lado, o sea no se sensibilizan por el dolor del otro ¿no?, no quiero decir que todos, habrá gente que sí.

Si le apuesto a que ahí [en los CAVV] sí se puede crear un espacio diferente; pero es que, son 4 rubros ¿no?, uno es el pastoral y ese es el que no me convence mucho porque luego cuando van, se supone que van a sus casas y les leen la biblia o estas cosas, y lo que dicen es que muchas veces están enojados con Dios, no sé, por qué me pasó esto, entonces ahí lo que quieren hacer ellos es que se reconcilien con Dios, entonces yo digo: pues no, porque qué tal que también pueden odiarlo ¿no? y está padre que odies y que lo digas y no tratar de yo decirte: “no lo odies ¿no? ámalo, te paso por algo”; eso es lo que no logro convencerme, es lo único que encuentro... no me convence.



POSICIONES Y DISPOSICIONES EN LAS CAMINATAS POR LA PAZ

En un contexto de violencia acentuada,
con una gran cantidad de ciudadanos víctimas y/o victimizados,
la máscara del Estado oculta muertos,
en fosas ocultas que ensombrecen expresiones de la violencia.
A ello se suma todo aquello que, en términos de la violencia en Morelos,
se siga ocultando y que aunque públicamente se desconozca,
hay motivos para suponer su existencia.
En ese desierto, la memoria, las ideas y la reflexión son un oasis.

Rodrigo Peña y Jorge Ariel Ramírez,
Violencias en Morelos

En abril del 2015 la Diócesis de Cuernavaca y la Dimensión Diocesana de Justicia, Paz y Reconciliación – Fe y Política convocaron a la Caminata por la Paz, que tuvo lugar el 23 de mayo del 2015, seis semanas antes de las elecciones intermedias donde se renovaron presidencias municipales y congreso local.

Sus antecedentes se encuentran, como hemos mencionado anteriormente, en la “Caminata de la Familia” y la “Peregrinación y Misa por la Paz”. La “Caminata de la Familia” se realiza en Cuernavaca desde el 2007 con la participación de movimientos laicales católicos y otras iglesias evangélicas, así como diversos colegios religiosos (católicos y evangélicos), a partir de una iniciativa del DIF Estatal¹⁸⁰ en respuesta a la aprobación de la Ley de Interrupción Legal del Embarazo en la Ciudad de México. En la Tabla 7.1 presentamos un concentrado de las diversas Caminatas a las que nos estamos refiriendo en este capítulo.

En el primer año del obispado de Ramón Castro Castro, la 8va edición (2014) de esta caminata se convirtió en la “Caminata de la Familia y la Paz” y el obispo se unió a la convocatoria. Por primera vez un obispo participó en la Caminata y lo hizo revestido con un roquete tridentino¹⁸¹, símbolo de jurisdicción y jerarquía (DC).

¹⁸⁰ En el periodo 2006-2012 el DIF Estatal fue presidido por Mayela Alemán de Adame, esposa del gobernador Marco Adame (PAN) quién provenía de comunitarismos católicos conservadores. La iniciativa se convocó como conmemoración del “Día de la Familia” que se instituyó en México por decreto del presidente Vicente Fox en 2005 y que tiene lugar el primer domingo del mes de marzo.

¹⁸¹ Vestidura litúrgica propia de la liturgia preconciliar que ha caído en desuso.

Cinco meses después, el 31 de agosto del 2014, tuvo lugar la “Peregrinación y Misa por la Paz” en la ciudad de Cuautla, que hemos abordado en el quinto capítulo y que tuvo un carácter marcadamente religioso. No se trató de una “marcha” con pancartas o consignas, sino una peregrinación religiosa similar a las que se realizan el domingo de Ramos en Semana Santa¹⁸².

En marzo del 2015 el nombre cambió por “9ª Caminata por la Familia, la Vida y la Paz” y el obispo se unió a la convocatoria invitando oficialmente a todas las parroquias, grabando un video que circuló ampliamente en redes sociales. En medio del enfrentamiento abierto con el Gobierno del Estado por la incursión del Mando Único en la casa de los padres del entonces vicario general de la diócesis, los sacerdotes cercanos a la Curia esperaban una amplia asistencia a la marcha y por primera vez marcharon con el obispo quince sacerdotes revestidos con alba blanca¹⁸³. Aunque la participación ligeramente mayor a la de otras Caminatas como esta, con alrededor de 2500 personas, no generó una convocatoria masiva. La Caminata terminó en un costado del zócalo cuernavacense, donde frente a la prensa y con un modesto equipo de sonido, el obispo abrió los discursos de cierre e incorporó el tema de la violencia y la inseguridad; sin embargo, los discursos subsecuentes a cargo de dos jóvenes pro vida y el presidente de la Alianza Ministerial Evangélica del Estado de Morelos devolvieron el debate a la defensa de la vida “por nacer”, así como la oposición al aborto y al matrimonio igualitario (DC).

Un mes después empezó a circular en las parroquias la convocatoria para la llamada Caminata por la Paz, tres meses antes de las elecciones intermedias. A cargo de la Caminata estaban los sacerdotes que ocupaban las posiciones jerárquicas más altas de la diócesis (el vicario general y el vicario de pastoral) junto con el presidente del Consejo Presbiteral y se buscó movilizar contingentes de todas las parroquias en el estado. Fueron ellos tres quien junto con el obispo dieron la conferencia de prensa del 18 de mayo del 2015 para hacer pública la convocatoria a la Caminata.

En la primera Caminata por la Paz participaron alrededor de 25,000 personas, según cifras de la Comisión Estatal de Derechos Humanos (DC), aunque los medios de comunicación refirieron un rango entre 20,000 (Monroy, 2015) y 40,000 personas (El Universal, DPA, 2015); y a partir de entonces la convocatoria para la Caminata por la Paz se ha replicado cada año.

¹⁸² En Morelos es habitual que el Domingo de Ramos las parroquias organicen procesiones en las calles aledañas al templo, con imágenes religiosas y palmas.

¹⁸³ Vestidura litúrgica que utilizan diáconos y sacerdotes. Para la celebración de sacramentos se acompaña de la estola.

En 2016 ni el obispo ni el clero asistieron a la “10ª Caminata por la Familia y la Paz” que tuvo lugar el domingo 6 de marzo de 2016, aunque el logotipo de la diócesis y el escudo episcopal¹⁸⁴ permanecieron en los posters promocionales.

En ese mismo año se llevaron a cabo dos Caminatas en municipios del interior del Estado. La primera el 2 de octubre de 2016 en el Municipio de Puente de Ixtla que fue convocada con el nombre de “Caminata por la Familia y por la Paz” inaugurando al mismo tiempo un CAVV, y que fue similar a la Peregrinación por la Paz celebrada en Cuautla, con la participación de los grupos parroquiales y encabezada por el obispo y el párroco local precedidos por incensarios y una procesión con monaguillos.

Por otro lado, la “Caminata por la Paz” celebrada en el municipio de Jojutla, la tercera ciudad más grande del estado, tuvo lugar tres días después del asesinato de cuatro estudiantes de la Escuela Preparatoria número 4 de Jojutla, adscrita a la UAEM, la cual emitió un comunicado exigiendo el esclarecimiento de los hechos mientras que el rector Alejandro Vera acompañó a las familias a la Fiscalía para reclamar los cuerpos (Miranda, 2016a). El párroco de Jojutla celebró la misa de cuerpo presente en las instalaciones de la preparatoria el 4 de noviembre y el 6 de noviembre el obispo presidió la “Caminata por la Paz” (DC).

Ambas caminatas son convocadas a partir de la solicitud del párroco local como una especie de réplicas de las Caminatas por la Paz realizadas a nivel diocesano en Cuernavaca, sin embargo, en el caso de Jojutla la Caminata convoca a diversos sectores, sensibles por los hechos recientes y que demandaban justicia en el caso de los estudiantes asesinados.

A partir del trabajo etnográfico¹⁸⁵ y anclado en el trabajo presentado a lo largo de esta tesis, en este capítulo final analizamos las tres Caminatas por la Paz (2015, 2016 y 2017) celebradas a nivel diocesano como un evento que ilumina tanto las posiciones en el campo como las disposiciones de quienes del campo participan y que nos permiten apreciar tanto las luchas al interior del campo como el sentido que distintos actores adscriben a su participación.

Las Caminatas, en torno al binomio violencia/paz, también hacen evidente la configuración de la paz como un convocante que moviliza identidades simbólicas y formas de participación social “más prácticas, más limitadas, más especializadas y también más distanciadas” (Dubar, 2002, pág. 169).

¹⁸⁴ Cada obispo tiene un escudo o heráldica eclesiástica que le identifica y que se diseña en relación a ciertas reglas del Vaticano y la simbología que el obispo en cuestión quiera imprimir como sello personal.

¹⁸⁵ Todos los datos de este capítulo, a menos que se indique expresamente lo contrario, provienen del diario de campo a través del trabajo etnográfico realizado para esta investigación.

Fecha	Nombre	Características
2007 1er domingo de marzo	Caminata de la Familia	Convocada por el DIF Morelos, participan movimientos católicos pro familia y otras iglesias
2008 – 2013 1er domingo de marzo	Caminata de la Familia	Convocada por la Coalición por la Vida y la Familia, sin participación del clero
2014 2 de marzo	8ª Caminata de la Familia y la Paz	Se une a la Convocatoria el obispo Ramón Castro y encabeza la caminata
2014 31 de agosto	Peregrinación y Misa por la Paz	Cuautla, Morelos. Participan movimientos laicales y parroquias de la zona oriente, así como 40 sacerdotes. Participan alrededor de 3500 personas.
2015 28 de febrero	9ª Caminata por la Familia, la Vida y la Paz	Participa el obispo y 15 sacerdotes diocesanos, participan alrededor de 2500 personas.
2015 23 de mayo	Caminata por la Paz	Participan más de 70 sacerdotes y alrededor de 25,000 personas, incluyendo candidatos a puestos de elección popular.
2016 6 de marzo	10ª Caminata por la Familia, la Vida y la Paz	Aunque se conservan los logotipos en los carteles, dejan de participar el obispo y los sacerdotes. Aprox. 2000 participantes.
2016 21 de mayo	2ª Caminata por la Paz	Participan alrededor de 35,000 personas, incluyendo un contingente de la UAEM encabezado por el rector y otros líderes sociales del estado. Aparece el debate por el Matrimonio Igualitario.
2016 2 de octubre	Caminata por la Familia y la Paz	Municipio de Puente de Ixtla. Se trató de una peregrinación religiosa.
2016 6 de noviembre	Caminata por la Paz	Municipio de Jojutla, después del asesinato de 4 estudiantes locales.
2017 6 de mayo	3ª Caminata por la Paz	Se mantiene la participación de diversos sectores sociales, pero se aprecia una disminución en la participación de ciertos comunitarismos católicos. Participan alrededor de 10,000 personas.
2018 2 de junio	4ª Caminata por la Paz	Cambia el recorrido y se incluye una misa en la vía pública para concluir la Caminata, participan varios candidatos a gobernador.

Tabla 7.1 Relación de Caminatas (2007-2018)- Elaboración propia

7.1 ¿Caminar, marchar o peregrinar?

Abordamos estas caminatas como espacios en los términos que plantea Michel de Certeau, que se transforman en tales a partir del conjunto de movimientos que se producen en las calles, lugares ordenados y estables (De Certeau, 1999), y a partir de los cuales se resemantiza el territorio siguiendo la geografía de las prácticas religiosas (Suárez H. J., 2017b).

Son espacios cargados de significados que cruzan por las interpretaciones de quienes acuden, pero también por quienes convocan. Como hemos mencionado, la primera convocatoria a una movilización de este tipo fue la llamada “Peregrinación por la Paz” en la ciudad de Cuautla y fue la única que tuvo este nombre. Peregrinar es una práctica religiosa, sitúa el acto en ese campo, pero lo saca al espacio público urbano que es un lugar *performativo* por excelencia (Urry, 2007). La “Peregrinación por la Paz” inició con la estructura de un acto religioso con monaguillos que cargaban ciriales, una cruz alta e incensario que precedían al obispo y los sacerdotes revestidos litúrgicamente, durante el recorrido se escuchaban las campanas de los templos católicos por los que se pasaba, los cuales permanecieron cerrados durante la mañana de ese domingo.

Sin embargo, la iniciativa del 2015 a nivel diocesano fue llamada “Caminata” y no “Peregrinación”, en un esfuerzo por abrir la marcha para convocar a otros sectores sociales, constituyéndose en espacios inéditos de transacción entre la comunidad creyente y la sociedad civil (Abbruzzese, 1999).

Aunque el nombre oficial fue el de “Caminata”, tanto en el trabajo de campo como en las entrevistas, la gente se refiere a las “Marchas por la Paz”. El uso del lenguaje refiere la búsqueda de distinguirse de la idea de las “marchas” de movimientos de protesta social, aunque los laicos asumen el uso porque perciben el mismo tipo de manifestación pública. Los asistentes no “caminan” sino que “marchan” por la paz, como una forma de participación que se moviliza, en algunos casos, desde la identidad religiosa, pero con lógicas diversas, y en otros, desde la identidad política. Se trata más “de activismo que de militancia, más de pluralismo que de unidad o más de transparencia que de organización. [...] Los compromisos son más parciales y más temporales, lo que no significa menos intensos” (Dubar, 2002, pág. 171).

Como hemos mostrado en el quinto capítulo, los enfrentamientos entre el obispo y el gobernador de Morelos habían escalado y para el momento de la primera Caminata por la Paz, las incursiones en el campo político eran abiertas y frecuentes, por lo que este nuevo espacio se configuraba como un escenario de confrontación. Es probable que por eso no hayan logrado acuerdo para que la Caminata terminara en el zócalo de la ciudad, como era

la intención inicial de los organizadores, pues “las relaciones de poder determinan dónde y cuándo, diferentes grupos sociales pueden caminar” (Urry, 2007, pág. 69). El único antecedente eran las misas por la Jornada Mundial por la Paz que el 1 de enero de cada año había celebrado el obispo Florencio Olvera Ochoa, durante la gubernatura de Marco Adame García, entre los años 2007 y 2009, pues las Caminatas por la Familia han terminado siempre en una de las orillas del zócalo, ocupando la calle y no la plancha principal frente al Palacio de Gobierno.

A pesar de que la convocatoria a la Caminata circulaba en las parroquias con varias semanas de anticipación y ya se organizaba la renta de autobuses para viajar a Cuernavaca desde los distintos puntos del estado, el recorrido de la marcha fue anunciado sólo dos semanas antes. Finalmente se organizaron en cuatro contingentes que partieron de distintos puntos de la zona aledaña a la Catedral, a partir de la lógica de organización territorial eclesiástica que agrupa parroquias en decanatos y estos en Vicarías Episcopales para tratar de evitar un congestionamiento que dificultara la logística de la marcha, avanzando todos a la misma hora con rumbo a la Catedral, lugar donde se cerró la Caminata.

La decisión del cierre también revela la lógica de buscar construir un espacio “ciudadano” más que religioso, lo que como veremos en las siguientes Caminatas, sigue siendo un aspecto que refleja las luchas al interior del propio campo católico. En 2015 la Caminata terminó con la animación de un grupo musical de alabanza, un momento de oración, un discurso del obispo que, por única ocasión, se repartió impreso entre todos los asistentes y la colocación de una lámpara perpetua en la nave principal de la Catedral como símbolo del compromiso para orar por la paz. En 2016 el cierre de la Caminata incluyó un mensaje¹⁸⁶ del obispo y la adoración al Santísimo, mientras que en 2017 a esta dinámica se agregó la entrada en procesión del obispo y el clero. Con estos gestos se puede apreciar que el camino de la “ciudadanización” fue abandonado y se volvió a prácticas religiosas que enmarcaran la Caminata en el campo religioso, que en 2018 inició con una Hora Santa frente al Santísimo en el Santuario de Nuestra Señora de los Milagros en la colonia Tlaltenango y terminó con una misa en un templete colocado en la vía pública, autorizado por el gobierno municipal, opositor al gobierno estatal.

¹⁸⁶ La distinción entre discurso y mensaje está dada por el trabajo de campo. Aunque el documento impreso del 2015 dice “Mensaje”, el maestro de ceremonias anunció un discurso; mientras que en los años subsecuentes se anunció un mensaje.

7.2 Las Caminatas por la Paz como espacio performativo

Las Caminatas por la Paz nos muestran una práctica espacial en la que las posiciones del campo religioso católico y las disposiciones de los creyentes se observan en conjunto. Como hemos mencionado antes, posiciones y disposiciones son dos caras de la moneda que, aunque en esta tesis se presentan en momento separados, no ocurren así en la vida cotidiana de los actores. Las Caminatas también nos focalizan en las preguntas que dieron origen a esta investigación en cuanto a las iniciativas en torno al binomio violencia/paz y nos muestran al obispo y a la Iglesia institucional como actores políticos, los intereses que tienen al participar en el campo político, así como los efectos que estos intereses tienen sobre los creyentes que participan en las Caminatas. Además, a partir del análisis de las entrevistas con los creyentes, su participación en las Caminatas se despliega como una estrategia que tiene diversos significados según sus disposiciones y las formas en que gestionan sus tránsitos entre las experiencias religiosas y/o políticas que pueden constituir una Caminata por la Paz.

La decisión de presentar estas observaciones a partir de las Caminatas por la Paz y su relato etnográfico, está inspirada en los diálogos de la geografía humana con el enfoque teórico bourdieuano (Cresswell, 2002; Estévez Villarino, 2012; Holt, 2008; Painter, 2000; Urby, 2007; entre otros); aun cuando, como hemos mostrado a lo largo del trabajo, no son la única iniciativa en torno al binomio violencia/paz.

Identificamos las Caminatas por la Paz como un *espacio performativo* puesto que se trata de la transformación de un lugar –las calles- en un espacio, que se constituye como tal a partir de los movimientos que lo producen (De Certeau, 1999) y que es performativo, pues “el agente no precede el ‘hacer’ del acto o evento performativo. Por el contrario, el actor ‘se vuelve’ a través del evento, mientras que al mismo tiempo recurre y reproduce una consolidación histórica de actos anteriores (Butler, 1993)” (Holt, 2008, pág. 237), es decir, los agentes se despliegan en un espacio que construyen con sus acciones –actos performativos- que son los que lo hacen posible, pero al mismo tiempo dichos actos performativos son posibles porque son producto de estrategias generadas a partir de sus disposiciones.

Las Caminatas, como espacio performativo, son frágiles puesto que se configuran sólo por la yuxtaposición de una multitud de agentes que no son movilizados por el capital religioso o social de la Iglesia o el obispo, como los discursos eclesiales buscan capitalizar, sino por respuestas individuales a un contexto de violencia que sin embargo moviliza identidades simbólicas a las que se acude como un refugio frente a la crudeza de la situación.

En términos generales, en la vida cotidiana los creyentes católicos que se movilizan en las Caminatas por la Paz no dejan de tener tensiones no resueltas “con la doctrina oficial y sus respectivas exigencias”,

el fantasma del catolicismo tradicional –en la figura de “católico – católico”- actúa, estorba e indica un horizonte a la vez generando reacciones de negación o crítica. No se ignora que existen una serie de normas para participar -“como debe ser”- en la vida eclesial, y en ocasiones se las vive con desasosiego, pero las exigencias no son “realistas” para ser asumidas en la vida cotidiana. A la vez, la sanción por no obedecer las reglas no tiene una repercusión mayor para los fieles. Esta tensión no resuelta indica la persistencia, aunque amaestrada, del modelo tradicional con respecto al cual se sitúan los creyentes, marcan su distancia y autonomía. Es un modelo que no termina de morir y uno que se esfuerza por crecer a pesar de los espectros del anterior (Suárez H. J., 2011, pág. 285).

Sin embargo, frente al contexto de violencia, afloran las manifestaciones más puras de sus disposiciones que les permiten tener un asidero a partir del cual interpretar la situación límite y generar estrategias, que les devuelven un mínimo sentido de control a partir de la idea de que “hacen algo” para cambiar la situación y que, al mismo tiempo en los años subsecuentes, hacen patentes estas tensiones.

7.2.1 #CAMINAMOS por la Paz¹⁸⁷

La primera “Caminata por la Paz” convocada un mes después de la “9ª Caminata por la Familia, la Vida y la Paz” fue una iniciativa del clero diocesano para tener una marcha propia, después de que a pesar de sus esfuerzos, su participación en la Caminata que había convocado la Coalición por la Vida y la Familia, fuera marginal. Esa Caminata no les pertenece, es un espacio que se ha construido por otros actores a lo largo de varios años en el que, aun cuando muchos de sus participantes pertenecen al campo católico, la autoridad y el capital religioso del obispo y el clero no les es suficiente para disputar el liderazgo puesto que se articula alrededor de otras luchas en las que además, participan actores del campo religioso más allá del microcampo católico.

La organización es vertical, lo que se aprecia en el uso gráfico de la publicidad y los distintivos que se despliegan en la Caminata¹⁸⁸. El cartel con el que se convocó (Imagen 7.1) siguió el

¹⁸⁷ Los subtítulos corresponden al nombre que tuvo cada Caminata por la Paz de acuerdo a los carteles de convocatoria que circularon a través de las cuentas oficiales en redes sociales de la Diócesis de Cuernavaca.

¹⁸⁸ Esto se apreciará mejor al observar los carteles de las siguientes caminatas que se presentan adelante.

mismo diseño que los cuadernillos publicados para las Directrices Pastorales y la Visita Pastoral, coordinados por el vicario de pastoral y en él sólo aparecen los logotipos de la Diócesis, el escudo episcopal de don Ramón, el logotipo de la Dimensión diocesana de Justicia, Paz y Reconciliación y el de la campaña #Por1MexicoenPaz de la misma Dimensión en la CEM y que hasta entonces todavía era presidida por el obispo de Cuernavaca.



Imagen 7.1 Cartel publicitario para la 1ª Caminata por la Paz

Se diseñó un logotipo que se puso de manera pública en la página web de la diócesis, de manera que todas las parroquias utilizaran distintivos similares. En la marcha se pudieron apreciar mantas, camisetas, banderines y globos impresos con ese logotipo. En términos generales este fue aplicado de manera distinta, lo que permite apreciar que se trató de iniciativas de cada parroquia o movimiento, con excepción de las lonas que identificaban el contingente de cada parroquia en la Vicaría San Mateo de la zona oriente del estado, en donde se encuentra la parroquia de San Pablo Apóstol del municipio de Axochiapan a cargo del sacerdote que entonces era responsable de la Dimensión Diocesana de Justicia, Paz y Reconciliación.

Aunque la Caminata se organizó a partir de la lógica parroquial y los contingentes se identificaron por parroquia, fue al mismo tiempo un despliegue de los distintos tipos de comunitarismos que existen en la diócesis, sobre los que caracterizamos las disposiciones identitarias y estratégicas de los más relevantes para el objeto de este estudio, muchos de los cuáles están agrupados alrededor de determinadas parroquias, como lo señalamos en el quinto capítulo. Estos comunitarismos se identificaban fácilmente a partir de distintivos (playeras, cartulinas, mantas o estandartes) de movimientos laicales específicos. Casi todos los contingentes estaban encabezados por el párroco que en la mayoría de los casos iba revestido con alba, distinguiéndose así del resto de los participantes. Ésta dinámica cambiará en las Caminatas siguientes cuando nuevamente los sacerdotes se agruparán al frente de todos los contingentes y marcharán en grupo.

En términos generales se trató de una movilización católica, a la que acudieron varios¹⁸⁹ de los candidatos a la presidencia municipal de Cuernavaca de los partidos de oposición al gobierno estatal (PRD). La candidata del PRI y PVEM, Marisela Velázquez Sánchez, llegó temprano al punto de reunión del que partió el contingente que encabezaba el obispo y se acercó a saludarlo y tomarse algunas fotografías con él y fue entrevistada por la prensa posteriormente. Durante la Caminata, caminó acompañada de un contingente propio, quienes no portaban distintivos del partido o la campaña, insertándose entre los contingentes parroquiales.

Por su parte, los candidatos a presidente municipal y diputado federal del PAN, Luis Miguel Ramírez y Javier Bolaños Aguilar, caminaron incorporados a los contingentes de las parroquias a las que asisten de manera regular y publicaron fotografías de su participación en sus redes sociales.

Finalmente, el candidato del PSD, Cuauhtémoc Blanco, se incorporó a la Caminata unos minutos antes de que arrancara y lo hizo sin incluirse en ningún contingente, sino caminando en un costado de los mismos; aunque, a lo largo de la Caminata la gente se separaba de su grupo para tomarse fotografías con él.

La movilización de 25,000 personas correspondió primordialmente a la presencia de la diversidad de catolicismos que, como hemos mostrado en la Imagen 1.1 del primer capítulo, no sólo acudieron, sino que también desplegaron marcadores de identidad en este espacio. Se trata de comunitarismos cuya convivencia es prácticamente nula, aún dentro del campo religioso católico, pero que convergen en este espacio alrededor del binomio violencia/paz.

No se trata de una movilización del capital religioso del obispo o de la Iglesia institucional, puesto que ya, dos meses antes, en la 9ª Caminata por la Familia, la Vida y la Paz se trató de movilizar dicho capital sin éxito. Es el tema que convoca, la paz, lo que activa la respuesta de distintos tipos de creyentes que acuden a la Caminata compartiendo un espacio, pero no las significaciones que hacen del mismo, lo que de primera instancia se observa en las mantas y pancartas que acompañan a los diversos contingentes.

Demandas de justicia, denuncias por las reformas gubernamentales “teñidas con tanta sangre” y la responsabilidad del pueblo cristiano y sus pastores para “escuchar el clamor del pueblo marginado y explotado” contrastaban con las denuncias de la violencia del aborto y

¹⁸⁹ El candidato de MORENA, Raúl Iragorri Montoya, no asistió a la Caminata y aunque algunos reportes de prensa consignaron la presencia de Alejandro Villareal, candidato de Movimiento Ciudadano, nosotros no lo vimos ni pudimos ubicar ninguna fotografía en prensa o redes sociales que lo ubicara en la Caminata.

el “total apoyo a las fuerzas armadas para restablecer el orden social y la paz en México”, así como la necesidad de orar por la conversión de los victimarios (Imagen 1.1, capítulo 1).

Tanto el obispo como el conjunto institucional de la Iglesia habían adquirido un capital simbólico potenciado por los medios de comunicación y las respuestas de los actores en el campo político, un estado del campo de fuerzas que le colocaban como una voz autorizada para denunciar la situación de violencia y articular ciertas demandas sociales por la paz, sin embargo, no se trataba de un capital acumulado en la posición sino en torno a lo



Imagen 7.2 Primera Caminata por la Paz, Vicaría San Marcos.
Calle Hidalgo, Cuernavaca, Morelos. 23 de mayo de 2015.
Fotografía de Fernando Castro Delgado.

que se configura como una *illusio*. Aunque todavía no podemos hablar de un nuevo campo, sí se trata de un espacio entre campos (De Certau, 1999 y Bhabha, 2002) que propone un juego social a partir del cual los agentes se afirman como actuantes dotados de una misión social (Bourdieu 2002b).

Esta misión está proyectada en forma de estrategias que dependen de las disposiciones de los agentes, a partir de las cuáles perciben e interpretan –enjuician- la violencia. Acudir a la Caminata adquiere así distintos significados que también están en relación con la posición que se ocupa en el campo. Por ejemplo, los miembros de las Comunidades Eclesiales de Base asumen la participación social y la lucha popular como una estrategia para construir los pilares del reino (Diagramas 6.1 y 6.1.1.2) que entre 1960 y 1980, cuando ocupaban la posición con mayor capital religioso acumulado en el campo, se traducían en la participación y apoyo a los movimientos sindicales, sociales y magisteriales; cuando éstos vivían su época de mayor fuerza en el estado.

Hoy en día los miembros de las CEBs asisten a diversas marchas como forma de protesta social, como nos cuenta Roberto en entrevista; él ha asistido a protestas por la desaparición de Luz y Fuerza del Centro, por la reforma energética y al “grito de los excluidos” que convocan diversas organizaciones sociales cada 15 de septiembre como un grito alterno al grito de independencia organizado por las autoridades; sin embargo, la posición marginal

que ahora las CEBs ocupan en el campo religioso católico provoca un reajuste en las expectativas sobre esa participación social. De pensar que se podían hacer cambios estructurales profundos, ahora se habla de la posibilidad de empezar a cambiar en pequeños grupos comunitarios, donde la gente adquiera conciencia poco a poco, lo que se vive como una estrategia para contrarrestar los espacios de violencia y el individualismo (Diagrama 6.1.1) y la Caminata es una oportunidad para decir algo, despertar esas conciencias, denunciar lo que no permite construir el reino y contribuir a lograrlo a través de la suma de otros en la movilización social.

Roberto nos cuenta en la entrevista que por eso le dio gusto “la marcha por la paz”, porque en las parroquias, los de comunidades invitamos a una marcha, y nada más van los de comunidades, los otros grupos no van. ¿Por qué?, creen que eso no es importante, creen que eso no es de Dios, cuando aprendan que sí es, entonces va a ser otra cosa.

Miriam¹⁹⁰ se enteró de la marcha –así la refiere en entrevista- porque la animadora de su Comunidad Eclesial de Base (CEB) las invitó en el tercer momento de su reunión semanal: actuar. “Nosotros tenemos un método: Ver, juzgar, actuar. Y ese día estuvimos reflexionando la situación de violencia, hablábamos de unos jóvenes que desaparecieron en la colonia, y tratábamos de iluminar esa dura realidad con la palabra. Entonces María Elena –la coordinadora- nos invitó a ir a la marcha, y pues sí fuimos, porque hay que decir algo, una palabra”, mientras que Pitzi comentaba que fue a la primera Caminata por la Paz porque le da esperanza

poder decirle a la gente pues, vámonos juntando otra vez, vámonos juntando, vámonos diciendo algo ante la situación que estamos viviendo y tratemos de que cuando regresemos de las marchas pues empiece a haber organizaciones o las organizaciones que ya están, seguir intencionalizándolas con el tema de la paz, con el tema de volver a hacer comunidad, con el tema de tratar de cambiar, de hablar un mismo lenguaje, de aquellas cosas que parecían que eran de dolor o de muerte, tratar que fueran ahora de encuentro, de esperanza y cosas así.

Sorprende la participación de la Fundación Sergio Méndez Arceo en la Caminata, pues, aunque ha mantenido lazos con la Iglesia desde su fundación, estos han estado vinculados a ciertos sacerdotes, especialmente los que pertenecen al grupo “Amigos de don Sergio”. El mismo día de la Caminata, en El Salvador, se llevaba a cabo la ceremonia de beatificación de

¹⁹⁰ Todas las entrevistas referidas en este capítulo son las entrevistas realizadas para *HabitusAnalysis*, analizadas en el capítulo seis y referidas en el anexo metodológico II.

Mons. Oscar Arnulfo Romero¹⁹¹ y la Fundación Sergio Méndez Arceo acudió a la Caminata por la Paz con una manta con la frase de una de sus homilías: “La **paz** en la que creemos es fruto de la **justicia**: *opus justitiae pax*. Beato Oscar Arnulfo Romero”. La decisión de participar, hacerlo con esa manta y junto con las CEBs se tomó el 21 de mayo, al final de la misa en memoria de Ignacio Suárez Huape¹⁹² y su esposa, Inés Montaña; quienes fallecieron en un accidente automovilístico el 20 de mayo del 2015, a partir de una invitación abierta de Raymundo Plankey, quien con su esposa Gabriela Videla ya promovía la instalación del Cinerario Comunitario en Catedral, que se inauguró cuatro meses después, lo que da cuenta de un acercamiento con el obispado de Ramón Castro que no se había tenido con ningún obispo anterior, desde el obispado de Méndez Arceo.

Aunque es evidente la diversidad de catolicismos que acuden a la Caminata, ninguno de ellos predomina visiblemente, más bien se trata de lo que mencionábamos en el quinto capítulo, parece que “todos caben” en esta convocatoria.

Algunos contingentes iban acompañados por coros en vivo o bocinas con música católica grabada, de corte carismático, que iban animando el recorrido. Destacaba entre ellos el contingente de la Renovación Carismática Juvenil y la Parroquia María Auxilio de los Pobres de la colonia Chipitlán de Cuernavaca. Se trata de un carro alegórico con la palabra PAZ en letras gigantes de color rojo y una paloma que simboliza al Espíritu Santo desde el que un coro animaba a un contingente que cantaba alabanzas. Naty, que participó en ese contingente, nos dice en entrevista que las alabanzas en la marcha son importantes porque “no solo la paz es como exterior ¿no? que ya no haya violencia, que ya no haya robos, sino también la paz en uno [...], o sea también es paz en la paz de la persona y las alabanzas nos hacen sentir a Dios y esa paz”.

La llegada a la Catedral estuvo animada por Maurilio Suárez, un “músico católico y evangelizador de tiempo completo” (Suárez M. , 2017) y el grupo Méssia, un grupo de alabanza católico que “en 2002 tienen la gran oportunidad de llevar su mensaje a más de 30 mil jóvenes al presentarse en el Zócalo de la Ciudad de México durante la última visita de S.S. Juan Pablo II” (Suárez M., 2017, párr. 4) y cuyas oficinas se encuentran ubicadas en el WTC Ciudad de México. Aunque no tenemos elementos que nos permitan afirmar el costo de esta presentación, tanto el origen del grupo como el despliegue de escenarios, pantallas en las que se transmitió la animación y el mensaje del obispo en vivo colocadas en el exterior de la

¹⁹¹ Obispo de San Salvador identificado con la opción preferencial por los pobres y célebre por su compromiso con la denuncia de las violaciones a los derechos humanos en los años de violencia política en El Salvador, que fue asesinado durante la celebración de una misa el 24 de marzo de 1980.

¹⁹² Ignacio Suárez Huape fue antiguo miembro de las CEBs, miembro del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, fundador del PRD estatal y del Movimiento Morelense contra concesiones mineras.

Catedral, así como el equipo de sonido que se utilizó pueden darnos una idea de que se trató de una inversión importante en términos monetarios, que no se desplegó igual en los años subsecuentes.

En la puerta del atrio, mientras llegaban los contingentes, estaba un grupo de jóvenes con unas mantas a favor de la presencia de las fuerzas armadas con el logotipo del Consejo Mexicano de la Juventud A.C., organización que firmaba los spots que en la campaña presidencial de 2006 afirmaba que López Obrador era un peligro para México y le comparaba con Hugo Chávez. Portaban camisetas sobrepuestas del Encuentro de Jóvenes por la Paz, un evento nacional de los conservadurismos católicos cuya sede fue el municipio de Temixco en Morelos en el mes de marzo de 2015¹⁹³. Algunos de ellos eran miembros del comunitarismo católico Testimonio y Esperanza y de la Obra Misional San Felipe de Jesús, y cuando nos acercamos a conversar con ellos y preguntarles por el Consejo Mexicano de la Juventud nos dijeron que se trataba “de una organización que nos apoya, a los jóvenes que queremos la paz en todo el país”. Preguntamos por el significado de las mantas que portaban y uno de ellos comentó: “alguien tiene que poner orden en México y los únicos que pueden hacerlo son las fuerzas armadas. Los que las critican son porque tienen cola que les pisen o por ignorancia, porque se dejan llevar por lo que dicen. El orden es indispensable para que haya paz”.

La afluencia, la asistencia de los candidatos a la presidencia municipal de Cuernavaca y las notas en los medios de comunicación que dieron énfasis a la convocatoria “del obispo”, le permitieron capitalizar simbólicamente la Caminata por la Paz como si se tratara de una respuesta al poder de convocatoria del obispo y la Iglesia (aunque a lo largo de este trabajo mostramos que no es este el caso). Esta capitalización le posibilita permear el campo político y ser reconocido como un interlocutor válido, convirtiéndose en actor político. Desde esta posición entre campos, la cautela que había tenido en los pronunciamientos sobre el tema de la vida y la familia en redes sociales, desapareció dos semanas después de la Caminata y a poco menos de un mes para la celebración de las elecciones intermedias, publicó la relación de candidatos que, invitados por el Consejo Coordinador de Movimientos por la Vida y la Familia, firmaron una “Carta Compromiso por la Vida y la Familia en Morelos”, acompañada del siguiente mensaje: “Candidatos a favor de la vida y la familia. Por favor pasa la lista! RAZONA Y PIENSA TU VOTO!” (@MonsRamonCastro, 06/06/15, 20:44).

La convocatoria lograda en la primera Caminata les permite reafirmar simbólicamente la pertinencia de la Iglesia en el espacio social y legitimar las incursiones en el campo político,

¹⁹³ Aunque el Encuentro de Jóvenes por la Paz se promovió como un evento laico sin vínculos oficiales con ningún comunitarismo religioso, el obispo Ramón Castro impartió una de las conferencias magistrales y el Encuentro incluyó talleres sobre formación de opinión pública, capacitación de “influenciadores”; así como conferencias del presidente y expresidentes de la organización “A favor de lo mejor”.

así como en la resacralización de la vida social. El obispo y la Iglesia institucional¹⁹⁴ se asumen como detentadores legítimos de las preocupaciones sociales y envían la carta a los nuevos diputados, se reúnen con las autoridades electas de oposición y afianzan sus vínculos con actores sociales que meses después conformaran el Frente Amplio Morelense (FAM).

Lo anterior, como hemos mostrado en el quinto capítulo, es posible porque la legitimidad está afianzada en las preocupaciones, acciones y discursos de denuncia en torno al binomio violencia/paz que incluyen esfuerzos parroquiales como Jornadas de Oración, Comités de Vigilancia Vecinal y la presencia permanente del vocablo paz en las actividades diocesanas, tales como la “Jornada Diocesana de Catequistas por la paz”, “Encuentro Diocesano de la Renovación Carismática por la Paz”, “Semana Eucarística por la Paz”, entre otros. Es decir, se trata de actividades anuales que en 2015 se dedican al tema de la paz. El sacerdote Héctor Pérez fue nombrado animador de los tres recién inaugurados CAVV y afirmaba: “estamos haciendo procesos de paz en toda la diócesis, la situación de violencia es insostenible y la Iglesia trata de hacer algo. Es difícil, no te creas. La gente tiene miedo, está muy ocupada, pero ya empezamos, nadie dice nada, así que la Iglesia lo tiene que hacer” (Comunicación Personal, 18 de junio de 2015).

7.2.2 2ª Caminata por la PAZ, Fruto de la misericordia

En el 2016 la organización de la 2ª Caminata por la Paz superó en términos numéricos a la celebrada en 2015, algunos medios la calcularon en 35,000 personas (La Unión de Morelos, Redacción, 2016) mientras que los organizadores hablaron de 40,000 asistentes. La organización se descentralizó, por ejemplo, los posters de convocatoria tanto en 2016 (Imagen 7.2.) como en 2017 (Imagen 7.3) siguen pautas gráficas muy distintas y Radio Crisol, una iniciativa de comunicación diocesana a cargo del sacerdote Eduardo Aguilar¹⁹⁵, ocupa un papel preponderante en la Caminata, encabezando con un carro de sonido el contingente en el que va el obispo (Vicaría San Juan), y la uniformidad visual que se apreciaba en la primera caminata desapareció; en lugar de mantas, playeras y banderines con el logotipo de la

¹⁹⁴ Hacemos la aclaración de la Iglesia institucional porque se trata de la jerarquía que muestra el rostro oficial de la institución eclesíástica, lo que no quiere decir que desaparezcan las luchas internas tanto entre el clero como entre el laicado, ni que todos estén de acuerdo en estos pronunciamientos y actividades, sino que quienes ocupan determinadas posiciones en el campo pueden erigirse como representantes legítimos de la institución o legitimar determinados intereses como oficiales.

¹⁹⁵ Desde 2014 Radio Crisol empezó a hacerse cargo de producir y difundir mensajes en video del obispo, abrir y administrar el canal de YouTube del obispo, así como transmitir en vivo su misa dominical a través de diversas plataformas. Quienes participan en el proyecto, que transmite en línea (www.radiocrisol.com) y a través de su canal de YouTube, se identifican con chalecos de prensa distintivos. Su director es, además, desde 2016, Secretario Técnico de la Tesorería del Consejo de Presidencia de la CEM, cuya titularidad está a cargo de don Ramón Castro Castro para el trienio 2016-2018.

Caminata, aparecieron los logotipos y consignas de cada comunitarismo y parroquia, incluidos múltiples banderines de Radio Crisol que llegaron en cajas y fueron repartidos entre los asistentes, especialmente en la Vicaría San Lucas cuyo contingente fue encabezado por su director.

La 2ª Caminata por la Paz tuvo lugar tres días después de la aprobación de la reforma constitucional que reconoce el matrimonio igualitario¹⁹⁶ y sólo dos días antes de la apertura de las fosas de Tetelcingo, un escándalo que estaba en su apogeo, y en consecuencia, la idea de que se trataba de un enfrentamiento con el gobernador estaba presente en diversos miembros del clero diocesano.

Durante la Semana de Pastoral celebrada del 26 al 28 de abril del 2016 en el Seminario diocesano, el sacerdote José Luis Calvillo, vicario episcopal de San Juan, comenta en una conversación que ese día (28 de abril) tenían una reunión de decanos con el padre Germán Arrieta, presidente del Consejo Presbiteral y encargado de logística para la Caminata, para planear la Caminata por la Paz y en referencia a una carta abierta a Graco Ramírez que publicó Javier Sicilia en Proceso (Sicilia, 2016) dice: “Lo peor que le ha pasado a Morelos es Graco... no quiero decir que Javier firmó su sentencia de muerte, pero... (Silencio)” (Comunicación Personal, Pbro. José Luis Calvillo, 28 de abril de 2016).



Imagen 7.3 Cartel publicitario para la 2ª Caminata por la Paz

A la convocatoria de la Caminata se unieron el Club de Rotarios y la Coordinadora Morelense de Movimientos Ciudadanos que acompañaron la convocatoria con el hashtag #FueraGraco y las redes sociales oficiales de la UAEM invitaron a la Caminata, incluso en la Preparatoria Dos de Cuernavaca se suspendieron labores para que el personal y los estudiantes pudieran ir a la marcha. El día anterior, el Secretario de Gobierno, Matías Quiróz, escribió en un tweet:

¹⁹⁶ Aunque la fecha de la 2ª Caminata fue fijada antes de que la iniciativa fuera presentada en el Congreso local. Se trata de una reforma constitucional que buscó homologar la Constitución Local a la sentencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación que declaró inconstitucional desconocer el matrimonio igualitario.

“El @GobiernoMorelos se mantiene respetuoso de la marcha x la paz que convocó el obispo y no caeremos en provocaciones d los actores políticos” (@Matias_QM, 20/05/16, 3:52 p.m.).

Aunque el logotipo del año anterior se conservó agregándole “fruto de la misericordia” para hacerlo acorde al año jubilar promulgado por el Papa Francisco, los materiales para convocar se multiplican, hay spots en diversas estaciones de radio y en las redes sociales circulan afiches que convocan a una Caminata por la Paz, mientras que otros convocan a una Caminata por la Paz y la Familia. A pregunta expresa de mi parte en Twitter “Una pregunta: ¿la caminata del 21 de mayo es por la paz o por la familia? Gracias” (@CeciDelgadoM, 11/05/16, 7:39 p.m.), el obispo respondió: “Es por la Paz, pero no hay paz sin una verdadera Familia y sin vida! Por las 3!” (@MonsRamonCastro, 11/05/16, 7:47 p.m.).

Por tratarse de una reforma constitucional, a la aprobación del matrimonio igualitario en el Congreso local, siguieron las votaciones de los cabildos municipales. Los conservadurismos católicos y otros grupos religiosos se movilizaron para hacer presión mediática, de cabildeos personales con regidores municipales y en las sesiones de cabildo donde se realizarían las votaciones. Sin embargo, esta no es una lucha que convoque a todo el campo católico y la disputa queda clara en la 2ª Caminata por la Paz.

Poco antes de arrancar la Caminata, en el puente Porfirio Díaz de la ciudad de Cuernavaca, de donde salió la Vicaría San Mateo de la región oriente del estado, llegan unas camionetas que bajan paquetes de carteles que fueron elaborados muy rápidamente si consideramos que la votación había ocurrido tres días atrás¹⁹⁷. Uno, impreso a colores, tiene las fotografías de los veinte diputados y diputadas que aprobaron la reforma, incluyendo el logotipo del partido al que pertenecen y su nombre, así como la leyenda “¡ATACAN A LA FAMILIA! ¡TRAICIONAN A LA SOCIEDAD!”. El otro, en blanco y negro, muestra un ícono de una pareja heterosexual y la leyenda “Yo estoy a favor del matrimonio verdadero”. Seminaristas¹⁹⁸ y jóvenes de la Dimensión de Vida y Familia, presidida por el sacerdote Israel Tapia, empezaron a repartirlos entre la gente.

Los encargados del orden, que llevan una gorra naranja y un distintivo en la manga de la camisa, les piden que dejen de repartirlos, que tienen orden del padre Valente Tapia, vicario de pastoral, de no hacerlo. Pero quienes reparten dicen que el padre Israel les dio permiso. El conflicto sube de tono hasta que un sacerdote interviene y les pide que guarden los posters.

¹⁹⁷ Los carteles se repartieron en los contingentes de las cuatro vicarías, aunque en considerable menor medida en el contingente de la Vicaría San Juan que presidía el obispo y en el que marcharon diversos actores políticos, sobre lo que volveremos adelante. Sin embargo, nosotros documentamos el enfrentamiento al que nos referimos en el contingente de la Vicaría San Mateo.

¹⁹⁸ Mientras repartían los carteles no portaban ningún distintivo, cuando se revistieron con sotana negra y roquete dejaron de repartirlos.

Aunque aparentemente lo hacen, lo que en realidad ocurre es que esperan a que arranque la caminata y vuelven a repartirlos al fondo y en los costados de los contingentes.



Imagen 7.4 Segunda Caminata por la Paz. Cuernavaca, Morelos, 21 de mayo de 2016
Fotografías propias, de Fernando Castro Delgado y José Pablo Castro Delgado.

La gente recibía los posters sin ver qué eran, pero en general los conservaban; no así los sacerdotes. Uno, al ver de lo que se trata mueve la cabeza en señal de desaprobación y comenta: “este Israel, ya ni la amuela” y le regresa el poster al seminarista sin decir nada más. Cuando adelante preguntamos a una señora por qué trae el cartel nos dice: “Pues me lo dieron, creo que los mandó el obispo” y otra al lado nos dice “todos traen, son de la marcha, de la Iglesia”.

También se repartieron lonas que evidentemente se mandaron a hacer todas juntas, las bajaron de otra camioneta y las empezaron a repartir, no parecía que las personas que las reciben las estuvieran esperando, pero no se negaban a recibirlas. En unas aparece el mismo ícono de una pareja heterosexual que está en los carteles, pero en azul y rosa, con la leyenda “Estamos **a favor** del diseño **original**”; y otro que muestra unos novios el día de su boda con la leyenda “La familia es el elemento natural, universal y fundamental de la sociedad, y tiene derecho a la protección de la sociedad y del estado. Declaración Universal de los Derechos Humanos”.

Esta fuerte movilización responde a que la aprobación de la legislación de matrimonio igualitario se interpreta, por los agentes con estas disposiciones, como un signo más de la cultura de la muerte que es, también, la causa de la violencia (Diagrama 6.3). La participación en la Caminata es la oportunidad de mostrarle a la clase política el descontento que genera la legislación aprobada, lo que juzgan inherente al hecho de ser católicos, por lo que no consideran que en la Caminata podría haber gente que no esté de acuerdo en portar estos carteles, sino que interpretan que si no se manifiestan es porque no son conscientes de la importancia de defender las legislaciones, pero ellos, como líderes bien formados, sí lo son y por ello se organizan. En todo caso, si alguien no está de acuerdo con defender la vida y la familia, es que no se trata de un verdadero católico.

Esto es evidente en las entrevistas, pues los miembros de los conservadurismos católicos no distinguen entre la Caminata por la Paz, la Caminata por la Familia y la Paz y las marchas que se convocaron en los siguientes días para oponerse a los resultados de la votación en los cabildos que terminaron por aprobar la reforma. Nos cuenta Paola:

El obispo convocó a una marcha por la paz y después fue la de, es que hubo varias, pero después de la de por la paz, hubo una del Movimiento Morelense por la Familia y después hubo una del Frente Nacional por la Familia, o sea la convocó el Frente, pero fue en todos los estados, o sea el mismo día, a la misma hora, a esa también vine y vino el obispo, pero él no la convocó. Se trata de lo mismo, tenemos que manifestarnos a favor de la vida, la familia y la paz, para que los políticos entiendan.

La presencia de estos carteles y mantas resaltaba en todos los contingentes, aunque en menor medida en el que iba el obispo, lo que puede llevarnos a interpretar que la mayoría de quienes asistieron estaban de acuerdo con esta posición. Sin embargo, se trata, por un lado, del despliegue de una capacidad financiera para imprimir todos esos posters y mantas, y por otro, quienes como católicos participan en la Caminata no se pueden negar a portarlos pues corren el riesgo de ser juzgados por hacerlo, en un espacio visible en el que se afirma la identidad católica. Esto no quiere decir que todos quienes reciben y aceptan un cartel respalden, piensen o voten según ese criterio; ahí es clara la desinstitucionalización e individuación, pero aceptarlo y portarlo en ese espacio forma parte de las reglas del juego no escritas.

Consideramos que no es causal que los carteles y mantas estuvieran menos presentes en el contingente que encabezaba el obispo, se trataba del contingente más cubierto por la prensa y en el que participaban otros actores sociales que no pertenecen al campo católico, por lo que en los altavoces se llamaba frecuentemente a no aceptar ningún elemento que no fuera sobre la paz, no porque el obispo estuviera en desacuerdo con la postura, como se reflejó en su mensaje al finalizar la Caminata; se trata de la gestión de la tensión que genera una movilización que se construye a partir de un discurso que dialoga con diversos sectores sociales alrededor del binomio violencia/paz y la búsqueda de afianzar la Caminata como un espacio que le permite acumular capital religioso para establecer sus principios de visión y división asociados a los conservadurismos católicos.

En ese contingente, que partió del Chapitel del Calvario, participaron el rector de la UAEM, Alejandro Vera, el poeta Javier Sicilia, los líderes transportistas, Gerardo Becerra de la Coordinadora Morelense de Movimientos Ciudadanos y el presidente municipal de Cuernavaca, Cuauhtémoc Blanco. Todos ellos serán quienes, dos meses después, promoverán en una reunión de organizaciones sociales en la Catedral, la fundación del Frente Amplio Morelense que exigirá la renuncia del gobernador Graco Ramírez.

También asistieron a la marcha los líderes del sindicato de académicos y administrativos de la máxima casa de estudios estatal, el líder de la Federación de Universitarios del Estado de Morelos (FEUM), el entonces senador Fidel Demédis¹⁹⁹, la ex candidata a presidenta municipal de Cuernavaca por el PRI Maricela Velázquez Sánchez, el abogado Miguel Ángel Rosete que en esa época representaba a la familia de Alan Cerón, desaparecido en Cuernavaca el 24 de diciembre de 2011 (Aguilar Popoca, 2015) y el Frente Social Morelense que denunciaba el asesinato del abogado penalista Rodolfo García Aragón, con el que se sumaban 15 abogados asesinados durante el sexenio de Graco Ramírez (Brito, 2016c).

¹⁹⁹ Senador por el PRD que se separó del partido y en 2018 compitió por la gubernatura del estado como candidato independiente.

Entre estos grupos se repartieron estampas que decían: “Graco, si no puedes renuncia” y algunas personas, especialmente las que acompañan a los actores sociales y políticos que hemos mencionado, se las pegaron en la espalda. Unos laicos se acercaron a bromear con el sacerdote de su parroquia y le enseñaron, medio a escondidas, una de estas estampas diciéndole: “nosotros si protestamos, ¿verdad padre?”, en referencia a lo que se ha escuchado en algunos altavoces pidiendo que nada externo al tema de la paz aparezca en la marcha. El sacerdote se ríe, cómplice, pero no dice nada.

En esta segunda Caminata ya no participa la Fundación Sergio Méndez Arceo, pero sí las Comunidades Eclesiales de Base, aunque sobre esta Caminata, Miriam afirma en entrevista:

Esta última marcha por la paz [2016] fue una decepción y yo dije “no vuelvo a promover con las CEB ni con las catequistas, los chicos y sus familias, no vuelvo a promover una marcha por la paz”. Porque hubo situaciones, nosotros decíamos por la cuestión de violencia y de la inseguridad es necesario manifestarse, tenemos que decir algo, tenemos que externar nuestra voz, hacer visible a nuestra, nuestra petición y nuestra inconformidad ¿no?, pero lo que yo encontré que me tocó ver, más que nada fue una marcha contra el aborto, fue una marcha para volver a la familia original, matrimonio hombre y mujer, y pues eso no.

La Renovación Carismática tiene una presencia importante en la segunda Caminata, con un carro alegórico y animaciones de alabanzas, sin embargo, esta vez van rociando agua durante el recorrido. Cuando nos acercamos a preguntar, Alicia nos dice “es agua bendita, para expulsar el mal que está en todos lados, porque eso es lo que motiva la violencia. Con las alabanzas llamamos al Espíritu Santo y el agua bendita nos ayuda a que el mal se vaya”.

Es un coro local de la Renovación Carismática quién esta vez anima la llegada de los contingentes al atrio de la Catedral. La Caminata termina con la exposición del Santísimo y un mensaje del obispo en el que queda patente un discurso más cercano a los conservadurismos católicos que se irá fortaleciendo posteriormente.

Durante el mensaje hay tres momentos de aplausos. Los primeros dos cuando hace mención al tema de la familia y a la legislación de los matrimonios igualitarios, iniciados por los jóvenes del grupo de Testimonio y Esperanza; sin embargo, de los quince sacerdotes que acompañan al obispo en el altar, sólo dos aplauden. El tercer momento es cuando el obispo aborda el tema de los obreros, los campesinos y hace una mención a la justicia social, la gente vuelve a aplaudir. Igual, los aplausos inician en algún lado, tímidamente y los siguen los otros; pero esta vez todos los curas que estaban en el templete aplauden.

Si bien en la segunda Caminata se vuelven a hacer visibles la diversidad de catolicismos en el campo y el obispo se consolida como un actor político, también se hacen patentes las luchas en el campo que se visibilizan tanto en los aspectos organizativos como en un discurso episcopal que asocia los llamados “ataques a la vida y la familia” con la situación de violencia que impera en el estado. Aunque esto será señalado por el gobierno estatal como la principal causa de la oposición del obispo, siguen siendo las prácticas discursivas y las iniciativas en torno a la paz las que legitiman la presencia del obispo y la Iglesia institucional como actores políticos, lo que se refleja en la formación del FAM, el apoyo a Cuauhtémoc Blanco durante el juicio político que le abrió el Congreso local y el desayuno al que convocó el obispo en marzo del 2017 con quienes aspiraban a la gubernatura del estado.

El gobierno estatal reaccionó a la Caminata promoviendo en redes sociales una intensa campaña con el hashtag #MorelosAvanza desde todas las cuentas de las dependencias del gobierno, dando a conocer los logros y acciones de gobierno el día de la Caminata (González H. R., 2016).

Como hemos mencionado en el quinto capítulo de esta tesis, adicional al discurso de la vida y la familia, se va construyendo un discurso de “persecución política” de parte del gobierno estatal contra el obispo y la Iglesia católica, que provoca un cierre de filas de parte del presbiterio diocesano, invisibilizando las luchas internas del campo. Gracias a las prácticas discursivas en torno a la paz, el obispo trabaja como manipulador mandatado de símbolos que hace cosas con las palabras (Bourdieu, 2001) y busca desde ahí movilizar un capital social para influir en su agenda sobre temas de biopolítica. Sin embargo, un año después, la tercera caminata por la paz dejará en claro que este capital religioso y social no es acumulado ni por la posición ni por el agente, sino en torno a la paz como *illusio*.

La segunda Caminata por la Paz mostró no sólo el campo de fuerzas, sino las luchas del campo católico; pero fue también una apuesta por consolidar un principio de visión y división en torno a la agenda sobre biopolítica que había iniciado con la convocatoria de la 9ª Caminata por la Familia, la Vida y la Paz en 2015, mas vemos que dicho *nomos* no fue reconocido por todos puesto que, quienes se movilizan por la paz en estas movilizaciones, no comparten las mismas disposiciones y el obispo no tiene el capital religioso para imponerlo.

7.2.3 Unidos, Caminamos por la Paz



Imagen 7.5 Cartel publicitario para la 3ª Caminata por la Paz

La tercera Caminata por la Paz apareció convocada en los carteles promocionales como “Unidos, Caminamos por la Paz” (Imagen 7.5) para el 6 de mayo del 2017²⁰⁰ y la primera apreciación es la clara disminución en la convocatoria. Los medios de comunicación afirman que la Policía Vial del municipio de Cuernavaca calculó una asistencia de 10,000 personas, aunque los organizadores afirmaron que fueron 20,000 (González H.R., 2017a), en cualquier caso, se trata de la Caminata con menor asistencia²⁰¹, aunque esto fue una sorpresa para la institución eclesíastica.

En el entorno de confrontación abierto que existía con el gobierno estatal, quien ya se había reunido con el Nuncio Apostólico Franco Coppola para pedir “que llamara al orden al obispo” y todavía suspendida la celebración de sacramentos en el Santuario del Señor de Tepalcingo como consecuencia del conflicto con los mayordomos, se

hablaba de una represión o negativa del gobierno para la celebración de la Caminata, pero el entonces vicario general de la diócesis²⁰² afirma:

Directamente no ha habido ningún llamado a no hacerlo. En un estado de libertad, creo que eso no cabe. Que se sumen, seguramente habrá más grupos, personas que se asocien, bajo la dirección que la Iglesia o que la Diócesis ha puesto. Es una Caminata por la Paz, no es en contra de personas, sino es en contra de acciones, en contra del mal, de la violencia, de la injusticia, porque necesitamos otra forma de vida. Creo que independientemente de sus

²⁰⁰ Los datos de esta tercera Caminata no están basados en trabajo de campo propio, pues estaba realizando mi estancia de investigación en la Universidad de Bielefeld. Agradezco a Fernando y José Pablo Castro Delgado, quienes me habían acompañado en las dos Caminatas anteriores, que acudieron a tomar fotografías y observaciones de campo basadas en la comparación con las anteriores Caminatas por la Paz; así como al material proporcionado por el reportero Héctor Raúl González. Las observaciones fueron complementadas con las notas de prensa que se referencian cuando es el caso.

²⁰¹ Lo cual responde a dinámicas del campo y la organización de la misma en ese momento, pues en la 4ta Caminata por la Paz de 2018 los cálculos rondan los 40,000 asistentes.

²⁰² A partir del 1 de julio de 2018, el padre Luis Millán Ocampo, vicario general de la diócesis durante doce años, ha sido nombrado Rector del Pontificio Colegio Mexicano en Roma, por lo que dejará la diócesis de Cuernavaca.

preferencias políticas, las personas están convocadas porque muchos de ellos son creyentes, la dirección la pone la diócesis y ese es el tinte: ser constructores de la paz (Pbro. Luis Millán Ocampo, Comunicación personal a Héctor Raúl González, 16 de mayo de 2018, Archivo de Video).

Aunque en la Caminata se aprecia la asistencia de las parroquias, la presencia de los comunitarismos católicos es claramente menor a la de otros años. Las Comunidades Eclesiales de Base no participaron en esta caminata, la Renovación Carismática no llevó carro alegórico y tampoco aparecen contingentes de movimientos como Pandillas de la Amistad, Movimiento Familiar Cristiano o los Apóstoles de la Cruz; que habían estado presentes claramente identificados en las Caminatas anteriores. Sin embargo, hubo una fuerte presencia de sacerdotes, que acudieron con los fieles de sus parroquias, lo que responde a la dinámica de apoyo al obispo que se explicita en una campaña titulada #YOESTOYCONMIOBISPO, como un signo de apoyo pues se le califica de un perseguido político por el gobierno estatal por sus denuncias sobre la situación de violencia.

En ese sentido destacó que el contingente de la Vicaría San Juan, donde camina el obispo, estuvo fuertemente marcado por la presencia de políticos, líderes sociales y otras demandas ciudadanas como la familia de Fabián Tonatiuh Tlalapango Flores, quien desapareció en octubre del 2016, un caso que la familia solicitaba fuera atraído por la PGR por sospechar colusiones y tráfico de influencias en el Tribunal Superior de Justicia y la Fiscalía del estado (Miranda, 2017c); pero con menor presencia de católicos que en años anteriores.

Nuevamente acudieron el rector de la UAEM, Alejandro Vera; el poeta Javier Sicilia, fundador del MPJD; el alcalde de Cuernavaca, Cuauhtémoc Blanco; el vocero de la Coordinadora Morelense de Movimientos Ciudadanos, Gerardo Becerra y el líder de los transportistas, Dagoberto Rivera Jaimes; todos ellos integrantes del FAM que habían convocado a las movilizaciones de agosto del 2016 para exigir la salida del gobernador; así como los diputados federales Matías Nazario (PRI) y Javier Bolaños (PAN).

La Caminata, a quienes los fieles en los propios carteles identifican como “Marcha por la Paz”, estuvo caracterizada por cientos de globos de apoyo al obispo y lució aún más desorganizada que la anterior. Aunque se mantuvieron los puntos de salida de cada una de las Vicarías, hubo pocas pancartas, mantas y banderines; característicos de los años anteriores, y menos coros fueron acompañando los contingentes.



Imagen 7.6 Tercera Caminata por la Paz. Cuernavaca, Morelos, 6 de mayo de 2017
Fotografías de Fernando Castro Delgado y José Pablo Castro Delgado.

Los conflictos de la Iglesia con el gobierno marcaron el ánimo de la Caminata. El sacerdote Jesús Longar, vicario episcopal de San Mateo (Cuautla, Morelos) y encargado diocesano de la Pastoral Social desde ese año, arranca la marcha de su Vicaría con una arenga que después de cada frase es contestada por los feligreses con un grito de ¡Sí!:

No más fosas de Tepalcingo,
no más desaparecidos,
queremos que Tepalcingo regrese a la Iglesia católica.
Tepalcingo es de los católicos,
pero queremos hacerlo en nombre de Cristo,
con la paz,
no la violencia (no!)
queremos un estado de paz,
queremos respeto a nuestra religión,
y por eso decimos: Padre Nuestro... [y todos rezan el Padre Nuestro].
(Archivo de Video grabado por José Pablo Castro Delgado, 6 de mayo de 2017).

En agosto del 2017, cuando volvimos a las comunidades donde habíamos realizado trabajo de campo, varias personas comentaron que no habían ido a la 3ª Caminata. Regina, de la Comunidad de Sión, nos dijo: “Es que el obispo se puso muy político, como que esa marcha ya no era por la paz”; mientras que en una reunión de las CEB en la colonia Plan de Ayala de Cuernavaca las mujeres que habían asistido los dos años anteriores comentaron que la marcha se había hecho contra el aborto, “y pues eso ya es otra cosa. No es que estemos de acuerdo, pero no quiero ir a marchar por eso”, nos dijo una de las asistentes; mientras que Miriam afirmó: “cuando excluimos, nosotros mismos provocamos violencia. Si vamos por ahí diciendo en las calles “no al matrimonio” o “no a los homosexuales”, ¿cómo va a ser eso una marcha por la paz?”.

Para los creyentes no pasan desapercibidas “las luchas simbólicas y políticas sobre el *nomos* [...] [que] tienen por objeto mayor la enunciación y la imposición de los “buenos” principios de visión y división” (Bourdieu, 2000, p. 18); pero las tensiones con la Iglesia no están resueltas y no se acude a las marchas por “obediencia” al obispo o el sacerdote, es decir, porque estos tengan un capital religioso que pueden movilizar para las Caminatas; sino porque el contexto de violencia activa diversas disposiciones que, en referencia a fuerzas trascendentes (divinas), permiten a los creyentes interpretar y desplegar estrategias que les permitan hacer frente a la crudeza de la realidad. Se asiste a las Caminatas por la Paz porque éstas cobran sentido para cada uno, un sentido que depende de las disposiciones; hay quienes lo viven como una oportunidad de “juntarse” y hacer consciencia de la necesidad de justicia

para alcanzar la paz; quienes lo ven como una oportunidad masiva de oración que convoca la presencia del Espíritu Santo para expulsar el mal del entorno y quienes viven la experiencia como una lucha contra el avance de una cultura de la muerte que se manifiesta en los ataques a la familia y la vida, entre otros; puesto que

la relación de los `nosotros´ con los `yo´ está directamente vinculada con la acción, sus ritmos y sus incertidumbres. Es una `puesta rescindible de uno mismo a disposición´, un `compromiso distanciado´ que rechaza el `papel social incorporado´ en beneficio de una implicación de uno mismo, `circunstancial y reversible, arriesgada y constantemente redefinida´” (Dubar, 2002, pág. 171).

Sin embargo, la 3ª Caminata por la Paz sí afianzó la presencia del obispo y la Iglesia institucional como actores políticos, puesto que dicho campo les reconoce como un agente, sea como un aliado, en el caso de los asistentes a la Marcha, o como parte de las luchas del campo.

Prueba de ello es que esa misma tarde Andrés Manuel López Obrador, en un mitin realizado en el zócalo cuernavacense, apoyó públicamente al obispo de Cuernavaca, al presidente municipal de Cuernavaca y al rector de la UAEM, a quienes identificó como perseguidos y acosados (González, H.R., 2017b) y al otro día, el domingo 7 de mayo, el PRD organizó una multitudinaria manifestación en el zócalo para conmemorar el 28 aniversario del Partido en Morelos, encabezado por el entonces presidente del PRD Morelos y candidato a gobernador en el 2018, Rodrigo Gayosso; así como el gobernador Graco Ramírez, el presidente nacional del PRD, legisladores y alcaldes locales, y el gobernador de Michoacán, Silvano Aureoles (García M., 2017), acción que fue calificada por los medios como una respuesta planeada a la Caminata por la Paz (Brito, 2017a).

7.3 Observaciones finales

Las Caminatas por la Paz como espacio performativo nos permiten observar un debate que cruza todas las prácticas discursivas de la Iglesia institucional en torno al binomio violencia/paz: ¿se trata de una Caminata del campo católico que convoca a los creyentes, o se trata de una Marcha ciudadana que busca incidir en el campo político? ¿Las Caminatas son de actores del campo religioso o del campo político?

Se trata de una tensión no resuelta que se refleja en las transformaciones de los mensajes, la composición de los contingentes, los recursos económicos que se despliegan para su

organización y los actos que finalizan la caminata (mensaje, oración, exposición del Santísimo, misa); que son producto de posiciones y disposiciones de los agentes involucrados.

Las posiciones en el campo dan lugar a luchas en el campo para que sean sus estrategias, derivadas de las disposiciones de los agentes, las que organicen y marquen el sentido de la Caminata; pero es por esas mismas disposiciones que se interpreta dicho sentido y a partir de ello se despliegan estrategias. Así, en la primera Caminata por la Paz la organización de la marcha es vertical, desde las posiciones más cercanas a la Curia, lo que deriva en un despliegue de recursos utilizados en la música de animación del cierre, las mantas y marcadores visibles de identidad (playeras, gorras, banderines) que transversalmente cruzan todos los contingentes y se movilizan capitales religiosos asociados a una diversidad de catolicismos. Se trata de un diálogo con la modernidad a partir del cual se busca afirmar la pertinencia de la Iglesia en el espacio social más amplio, como legítima portadora de demandas sociales más allá del campo religioso, así como de la búsqueda de resacralizar el espacio público.

Quienes acuden lo hacen convocados por el tema de la paz, como una estrategia para acabar/enfrentar/sobrevivir a la violencia. Según sus disposiciones la Caminata es estrategia de reunión y denuncia, encuentro y demanda social (CEBs); ocasión de oración y sanación (catolicismos emocionales) o estrategia político-religiosa de defensa y resistencia (conservadurismos religiosos). Si bien no son las únicas identidades simbólicas que se movilizan en la Caminata, pues están presentes otros comunitarismos y creyentes que se movilizan a partir de la organización parroquial, así como quienes asisten de manera personal, aunque estos últimos son los menos; nuestra decisión de trabajar las disposiciones de estos tres tipos de comunitarismos obedece, por un lado, a que son aquellos que en las marchas muestran interpretaciones específicas y diferenciadas de la violencia y la paz; y por otro, a que corresponden a un tipo de *nomos* que prevaleció en la diócesis en distintos estados del campo católico. Por otra parte, resalta que no se aprecian contingentes con expresiones de religiosidad popular, no porque no existan en la diócesis, sino porque no se ven convocados por la jerarquía, puesto que su relación con el clero es más bien de tensión y negociación permanente.

La prevalencia, al menos visual, de expresiones asociadas a los conservadurismos católicos en la segunda Caminata nos permite observar las luchas en el campo, incluyendo las disputas sobre la pertinencia o no de repartir los carteles y mantas. Estas expresiones, así como el mensaje del obispo, claramente marcado por el debate por la legislación del matrimonio igualitario, pone de manifiesto el interés en la participación del campo político a partir de la agenda de la biopolítica.

Otro aspecto que devela el análisis de las Caminatas es la distancia entre las prácticas performativas y discursivas entre lo que podemos articular como dos ejes. Por un lado, la paz y, por el otro, la vida y la familia. En cada uno de ellos se agrupan discursos específicos, iniciativas pastorales y movilizaciones motivadas por distintos principios de visión y división sobre el “buen” o “verdadero” catolicismo, que si bien el obispo busca conjuntar en sus prácticas discursivas, esto no hace sentido para los creyentes.

En el diagrama 7.3 mostramos la posición que tienen los comunitarismos identificados con las disposiciones que hemos presentado en el sexto capítulo alrededor de estos dos ejes de orientación pastoral; sin ubicar otros actores sociales que acuden a las Caminatas por las convergencias alrededor del discurso de la paz.

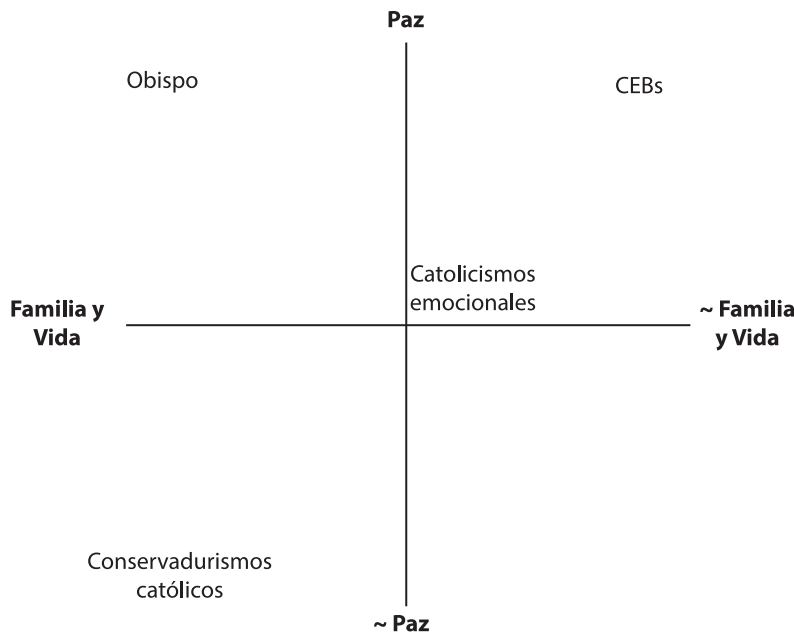


Diagrama 7.3 Ubicación de comunitarismos católicos según orientaciones pastorales - Elaboración propia

La paz es el discurso que legitima y convoca, pues se percibe como vital en el entorno de violencia que se experimenta de manera cotidiana. La paz, funcionando como *illusio*, engendra apuestas que se imponen como una necesidad; pero las inversiones –la movilización de energía afectiva- que genera no son transferibles ni acumulables como capital. Sin embargo, la Iglesia católica capitaliza la movilización como expresión de un capital religioso que se ofrece como un capital social transferible al campo político y a partir de ello se configura como actor político, lo que se observa a partir de la presencia de diversos actores políticos que acuden a la Caminata y con los cuáles se desarrollan estrategias conjuntas más allá de este espacio.

El que no se trata de un capital acumulado ni por el obispo, como individuo biológico ni por su posición, ni de la Iglesia como agente institucional, queda evidente en la tercera Caminata por la Paz a la que mucha gente deja de asistir pues dejan de percibir y juzgar la Caminata como un espacio que les congregate en torno a la paz. Pero al mismo tiempo, la fuerte presencia de sacerdotes, que, revestidos para ser claramente identificados, marchan agrupados en la vanguardia de los contingentes, así como algunas de sus expresiones al inicio de la Caminata, son signos de las luchas por definir y defender los límites del campo religioso que el gobierno estatal está traspasando a través de la visita de los tres poderes al Nuncio Apostólico y el caso de Tepalcingo.

Finalmente, las Caminatas por la Paz son performativas en tanto ejercicios de acción simbólica a partir de los cuáles se busca “manipular las visiones del mundo (y, por allí, transformar las prácticas) manipulando la estructura de la percepción del mundo (natural y social), manipulando las palabras y, a través de ellas, los principios de la construcción de la realidad social” (Bourdieu, 2007, pág. 104).



CONCLUSIONES

Sin duda fue porque me encontré en una posición para entrenar el ojo profesional, tanto comprensivo como objetivizador, sobre el mundo de mi origen, que pude arrancarme de la violencia de una relación ambivalente en la que se mezcló familiaridad y distancia, empatía y horror...

Pierre Bourdieu
Participant Objectivation

La violencia directa transforma las dinámicas en múltiples aspectos de la vida social. En esta investigación abordamos las transformaciones que ocurren en las relaciones entre religión y política a partir del caso del estado de Morelos, en donde de acuerdo a la *Encuesta Nacional de Valores lo que nos Une y nos Divide* de 2010, las iglesias son la institución de mayor confianza y la participación social se concentra mayoritariamente en grupos de iglesia o de carácter religioso (Aguayo, Peña González, & Ramírez Pérez, 2014).

Identificamos iniciativas que como prácticas discursivas y performativas se despliegan desde la iglesia católica alrededor de lo que hemos llamado el binomio violencia/paz, puesto que dichos conceptos aparecen ligados como contrapartes a partir de las cuales se movilizan identidades simbólicas en espacios intermedios entre religión y política; y analizamos qué las hace posibles, cómo operan y qué significados tiene la participación en estas iniciativas tanto en el nivel institucional de la Iglesia católica como en el de los creyentes, para articular las relaciones y conexiones entre lo estructural y lo subjetivo, así como sus dinámicas con lo político más allá del marco normativo o las formas y estructuras de las instituciones estatales; así como las diversas dinámicas que configuran interpretaciones sobre la democracia, la ciudadanía y el espacio público, concentrándonos en las transformaciones y puentes o vasos comunicantes de creencias socio-político-religiosas.

El objeto de estudio –Iglesia institucional y creyentes católicos que participan en iniciativas alrededor del binomio violencia/paz- se construye a partir de los efectos de la violencia sobre las dinámicas entre religión y política, lo que deja fuera otras dinámicas del campo religioso que están ocurriendo simultáneamente, pero que, por el momento histórico en que se “toma la foto” de esta investigación, son desplazadas por el peso que la violencia adquiere en éstas y otras dinámicas sociales.

En términos teóricos y metodológicos el trabajo se sustenta en un andamiaje dialéctico desde la tradición de la sociología comprensiva y la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu, a partir de la cual identificamos posiciones –campo- y disposiciones –*habitus*- a partir de una metodología combinada entre sociología etnográfica y *HabitusAnalysis*, cuyos límites y definiciones han sido plasmados en la primera parte de la tesis, en donde incluimos también un apartado sobre la reflexividad en el trabajo de campo que busca hacer patentes las inflexiones a las que nos enfrentamos en el desarrollo de la investigación y que muchas veces son excluidas de la presentación de los resultados en una investigación.

Con este enfoque *construimos* las relaciones dialécticas entre las estructuras sociales externas, campos de posiciones sociales históricamente contruidos, y las estructuras sociales internalizadas como sistemas de disposiciones incorporadas por los agentes a lo largo de su trayectoria social, para comprender estas prácticas más allá de los protagonismos personales y de la explicación que ve en la Iglesia católica una posición de poder *per se*.

Las prácticas discursivas y performativas alrededor del binomio violencia/paz que se presentan en el momento sincrónico en el que estudiamos el campo católico -jornadas de oración por la paz, Centro de Atención a Víctimas de las Violencias (CAVV), comités vecinales de vigilancia, talleres por la paz y las Caminatas por la Paz, entre otros- y que encuentran su valor en el conjunto de relaciones que determinan su sentido, han posibilitado nuevos tipos de prácticas de la Iglesia institucional y el obispo en turno, Ramón Castro Castro, en el campo político. Estas prácticas son posibles por un estado de las relaciones entre campos, producto de la historia incorporada en los agentes y que al mismo tiempo es constitutiva del propio campo y de las luchas que le han llevado al estado en el que podemos observarlo.

Por ello, presentamos esa historia incorporada, la dimensión diacrónica del campo religioso católico en Morelos y sus relaciones con el campo político. Nuestro enfoque no se fundamenta en una historiografía fundada en la ambición de hacer la historia de la Iglesia en Morelos, sino que *construye* el campo religioso católico en Morelos de 1950 a la fecha cuando inicia el obispado de Sergio Méndez Arceo. La decisión temporal obedece a la diversificación del campo religioso en general, que durante estas seis décadas se transformó de un 97.2 % de católicos en 1950 a un 80.4 % en 2010, y a la creciente institucionalización y complejidad religiosa del campo católico en lo particular a partir de la década de los cincuentas.

Si bien los diversos tipos de catolicismo han sido ampliamente estudiados y tipificados (Ameigeiras, 2008; Blancarte, 1996; De la Torre, 2006; Giménez Béliveau, 2016; Hiernaux & Remy, 1978; Mallimaci, 1996; entre otros), nuestra propuesta teórico-metodológica parte de la teoría de los campos sociales de Bourdieu como un planteamiento metodológico que

asume que hay un presente que la organiza y una intensión teórico-metodológica que determina su producción (De Certau, 2003), a partir de lo que construimos tres *estados* del campo católico en Morelos:

- a) *Opción preferencial por los pobres* (1952-1983)
- b) *Emocional / promocional y la búsqueda de la regulación* (1983- 2000)
- c) *El campo en disputa* (2000-2012)

Mostramos el campo católico como un espacio socialmente diferenciado, especializado, que tiene un capital específico que es disputado entre diversos agentes; pero nos separamos de la clásica propuesta bourdieuana para construir el campo religioso a partir de las luchas entre especialistas religiosos –clero- y desposeídos del capital –laicos-; proponiendo construir el campo a partir de los conceptos bourdieuanos de *nomos y doxa*, como aspectos fundamentales de la organización del mismo tanto en el nivel estructural, las posiciones, como en el nivel subjetivo de los agentes, las disposiciones. La intención es mostrar que estos distintos tipos de catolicismo representan distintos principios de percepción y práctica en lucha dentro del campo y que, en diversos contextos y momentos históricos, pueden obtener una posición de dominación en el campo católico, constituyéndose en el *nomos*, principio de visión y diferenciación.

Hacemos una descripción del “balance de poder”, de la posición relativa de ciertos actores para identificar actores más fuertes o más débiles, en relación al capital religioso, una forma específica de capital social que establece redes durables de relaciones más o menos institucionalizadas tanto en el nivel del clero como en el nivel de los creyentes y que implica vínculos permanentes y útiles con efectos simbólicos de los que el agente obtiene un reconocimiento explícito o práctico que juega como un añadido de prestigio, legitimidad y autoridad, entre otros. Principios de distinción y diferenciación que se ponen en juego frente a los demás agentes del campo y cuyos principales detentadores constituyen las élites del campo, lo que no sólo se resume en clero y laicado.

Ni todo el clero es igual ni todo el laicado tampoco y el trabajo analítico realizado da cuenta de las diferencias al interior de ambos grupos, así como de sus disputas. En el primer caso nos enfocamos en los obispos, el clero y el seminario diocesano, que como espacio de legitimación y consagración, en el sentido bourdieuano del término, en donde se construye el *self* (Goffman, 1993) del futuro clero diocesano, constituye un punto central de las luchas del campo, pues es el espacio donde se formarán las estructuras de percepción y juicio de los seminaristas, donde aprenderán el *verdadero* o *correcto* catolicismo, que pondrán en acción como especialistas religiosos portadores de una investidura que les respalda simbólicamente y les permite acumular el capital de la investidura en el campo.

Por ejemplo, en el periodo que identificamos con la *opción preferencial por los pobres*, se consolida un modelo de formación que desapareció el seminario menor, envió a los futuros sacerdotes a vivir con familias para que tuvieran la experiencia de trasladarse del lugar de estudios a la universidad y que tomaran un año de experiencia laboral fuera del campo religioso para que “supieran lo que era ganarse el pan de cada día” mientras que en 1985, en el periodo que identificamos como un campo *emocional / promocional y de búsqueda de la regulación*, se reabre el seminario menor para recibir a jóvenes entre 14 y 15 años de edad que pasaban a vivir de tiempo completo en la institución, clericalizando rápidamente a los aspirantes con la “imposición de la sotana” en el segundo año del seminario menor, como signo de legitimación y formación de su futura pertenencia a una clase que detenta la legítima manipulación de lo sagrado.

En el caso del laicado, mostramos las posiciones relativas que diversos grupos de laicos tienen en ese campo de fuerzas y luchas a partir de la presencia, disputas e invisibilizaciones de los movimientos laicales que, a través de mecanismos de consagración de la pertenencia en los comunitarismos, generan interconocimiento e interreconocimiento: quienes juegan este juego reconocen a los otros que lo juegan y a quienes solo “entran” al campo sin pertenecer a él; por ejemplo, quien asiste a una ceremonia religiosa esporádicamente en una ocasión social y que no participa en una situación de competencia; lo que permite comprender las dinámicas en que se dan diferenciaciones en la forma en que determinados tipos de catolicismo son más apreciados en un momento que en otro, tanto al interior del campo como en su relación con otros campos.

Así, durante el periodo de *opción preferencial por los pobres*, el movimiento bíblico primero y las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) después, tienen una posición protagónica en el campo religioso católico, pero también fuera de él, involucrándose en luchas obreras, magisteriales y estudiantiles. En el trabajo mostramos cómo otros movimientos laicales son invisibilizados o buscan evidenciar su distancia con este tipo de catolicismo a partir de publicaciones en periódicos nacionales; así como los mecanismos de exclusión al clero que no comparte esta *doxa*.

En el periodo de catolicismo *emocional / promocional y la búsqueda de la regulación*, se impulsa el crecimiento de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo a partir de la asignación de sacerdotes asesores, la celebración de eventos masivos de corte diocesano y acciones que debilitan a las CEBs, tales como la retirada de espacios de reunión, la reubicación de los sacerdotes afines a parroquias donde las CEBs no tuvieran presencia y su exclusión en eventos diocesanos.

Caracterizamos el tercer estado como un *campo en disputa* pues, después de un tiempo con “sede vacante” que favoreció las disputas en el campo, ninguno de los siguientes dos obispos logra imponer una visión del catolicismo o llevar a cabo un proyecto sociorreligioso. Aunque ningún tipo de catolicismo específico domina en el campo religioso, las luchas del campo permiten que los comunitarismos conservadores asociados a la defensa de la vida y la familia mejoren su posición relativa en el campo; lo que se ve influenciado por lo que sucede en el campo político. En el 2006 llegó Marco Adame como gobernador del estado, con vínculos y orígenes en el campo católico, que se reflejan, entre otras cosas, en las Caminatas de la Familia que a partir del 2007 fueron impulsadas por el DIF estatal y organizaciones pro-familia como respuesta a la aprobación de la interrupción legal del embarazo (ILE) en la Ciudad de México y la aprobación de una legislación conocida como de “blindaje a la familia” que endureció las causales de aborto legal en la entidad.

Finalmente, mostramos estos tres estados del campo católico en Morelos a partir del análisis de la música litúrgica que acompaña la misa del obispo en turno en la Catedral de Cuernavaca, así como en la edición de los libros diocesanos de música litúrgica o la conformación de la escuela diocesana de música litúrgica.

La dimensión sincrónica de la investigación se ubica en el periodo de recrudescimiento de la violencia en el estado, asociado al tráfico de drogas ilegales y la delincuencia organizada. Las primeras muestras de preocupación y hartazgo social se manifestaron en 2011 con la formación y movilizaciones convocadas por el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad encabezado por el poeta Javier Sicilia, cuyo hijo había sido asesinado en marzo del 2011.

La violencia se impone como una realidad social y responder a esta emergencia es para la Iglesia una oportunidad para reafirmar su pertinencia en el espacio social más amplio. La praxis religiosa en torno al discurso de la paz legitima su presencia y aglutina posturas pre y ocupadas por la paz y la justicia social y ofrece alternativas para hacer frente al fuerte entorno de violencia que marca la vida social de la entidad. Esta capacidad legitimadora y aglutinadora permite que el discurso de la paz se convierta en un mecanismo para acumular capital, primero religioso, como un tipo de capital social que convoca a quienes forman parte del campo; pero con el tiempo, en capital social que se piensa transferible a otros campos de la praxis, particularmente al campo político.

En este periodo (2012-2017), las relaciones entre el campo político y religioso se intensifican, a partir de la participación institucional de la Iglesia católica en las iniciativas alrededor del binomio violencia/paz, convirtiéndose en una voz que recurrentemente llamaba la atención sobre la situación de violencia que imperaba en el estado, mientras que la batalla por no permitir que las legislaciones de matrimonio igualitario e interrupción legal del embarazo

avanzaran, según había prometido en campaña el nuevo gobernador Graco Ramírez (2012-2018, PRD) y contra las que el nuevo obispo se había pronunciado apenas llegó al estado (2013), dejaron de tener un papel central.

Los campos político y religioso tienen interacciones regulares en el espacio social. Nuestra propuesta es que a partir de ellas se establecen relaciones de compromiso y connivencia (Bourdieu, 1994, 1996a, 2000) que se traducen, en algunos casos, en intersecciones y convergencias entre campos. Identificamos las intersecciones como momentos o espacios en los que se encuentran o intersectan intereses o luchas de ambos campos, lo que en algunos casos puede llevar a una convergencia en la que las trayectorias o intereses de los campos se encuentran para formar una trayectoria común, aunque también se dan luchas por la definición de los límites entre los campos.

En el periodo estudiado distintos tipos de relaciones se articulan alrededor del binomio violencia/paz pues, por un lado, diversos sectores de la oposición se articularon en torno al tema de la inseguridad y la violencia, legitimando discursos particulares a su posición en el campo político. Esto no quiere decir que la situación de violencia no sea una auténtica preocupación social, sino que, porque lo es, es capaz de articular diversos sectores de la oposición cuyos frentes contra el gobierno estatal son diversos; mientras que para la iglesia el discurso por la paz demostró una utilidad movilizadora, incluso más allá del campo religioso, que generó un interés, una apuesta de otros agentes del campo para invertir recursos, generando beneficios/ganancias, en tanto acumulación de un tipo específico de capital. No se trata de un interés economicista o un cálculo racional, sino de un *interés del desinterés*, pues es sólo a condición de creer su compromiso con la paz como compromiso *evangélico* o religioso que esta operación es posible, lo que ocurre en un nivel prerreflexivo, pues de lo contrario se pone en peligro la creencia que sustenta todo el campo y a los mismos agentes en sus posiciones.

Mostramos estos distintos tipos de relaciones a partir de diversas incursiones del obispo y la iglesia institucional en el campo político, tales como sus enfrentamientos públicos en redes sociales con el gobernador del estado, las Caminatas por la Paz y las alianzas con actores políticos de oposición al gobierno estatal tales como el entonces rector de la UAEM, líderes transportistas, la Coordinadora Morelense de Movimientos Ciudadanos y el entonces presidente municipal de la capital morelense, que con el tiempo darían lugar a la conformación del Frente Amplio Morelense (FAM); así como con los casos del exsacerdote diocesano Antonio Sandoval quien buscó ser candidato independiente a la gubernatura del estado y las disputas para la definición de las fronteras entre campos en el caso del Señor de Tepalcingo.

El obispo interviene en las luchas por el poder político fortalecido por el capital religioso acumulado alrededor de las iniciativas eclesiales en torno al binomio violencia/paz que articulan demandas que exceden al campo religioso y legitimado por las masivas movilizaciones que se despliegan en las Caminatas por la Paz, mientras busca influir en una segunda agenda alrededor de los temas de biopolítica (Foucault, 2009).

Que el obispo pueda desplegar estas prácticas es posible, en primer lugar, por la dimensión diacrónica del campo, por la historia de las interacciones entre los campos religioso y político en Morelos; pero, por otro lado, por una dimensión sincrónica que hace plausible una praxis que va más allá del campo religioso y que moviliza diversas fuerzas, algunas de otros campos, abriendo nuevas luchas en el espacio social que se encuentran en una intersección con el campo político, como fue el caso del rector de la Universidad del Estado (UAEM).

Nuestro argumento es que no es ni la posición de obispo en el campo religioso ni él como individuo biológico ni la institución católica quien convoca ni acumula ese capital, sino que se trata de un capital asociado al binomio violencia/paz, por lo que caracterizamos el cuarto estado del campo afirmando que se trata de la *paz como illusio*.

Si bien la paz no estructura un nuevo campo, sí genera el reconocimiento de algo que se percibe y anhela como pertinente e incluso vital, lo que implica que determinados agentes, no todos, están dispuestos a movilizar e invertir sus capitales, los cuáles son de diversa naturaleza pues no se trata de un campo. Ese capital religioso y social que aparentemente movilizan el obispo y la Iglesia, es en realidad movilizado por la idea de la paz, no definida ni significada uniformemente, sino actuando como *illusio*, que genera una relación entre el juego y el sentido del juego.

No se trata de una movilización del capital religioso del obispo o de la Iglesia institucional, puesto que hay intentos de movilizar dicho capital en torno a manifestaciones por la vida y la familia sin éxito. Es el tema que convoca, la paz, lo que activa la respuesta de distintos tipos de creyentes que acuden a las Caminatas por la Paz compartiendo un espacio, pero no las significaciones que hacen sobre su participación en ese espacio.

Tanto el obispo como el conjunto institucional de la Iglesia habían adquirido un capital simbólico potenciado por los medios de comunicación y las respuestas de los actores en el campo político, un estado del campo de fuerzas que le colocaban como una voz autorizada para denunciar la situación de violencia y articular ciertas demandas sociales por la paz. Si bien no podemos hablar de un nuevo campo, sí se trata de un espacio entre campos (De Certau, 1999 y Bhabha, 2002) que propone un juego social a partir del cual los agentes se afirman como actuantes dotados de una misión social (Bourdieu 2002a), un espacio de

especialización que sigue sus propias lógicas, pero es afectado por los resultados de las luchas en otros campos (Lahire, 2015).

En este estado sincrónico del campo, es posible observar las posiciones del campo religioso católico y las disposiciones de los creyentes en conjunto a partir de las Caminatas por la Paz. Posiciones y disposiciones son solo dos caras de la misma moneda que, aunque en esta tesis se presentan en momento separados, no ocurren así en la vida cotidiana de los actores. Las Caminatas además nos focalizan en las preguntas que dieron origen a esta investigación en torno a las iniciativas respecto al binomio violencia/paz y nos muestran al obispo y a la Iglesia institucional como actores políticos, los intereses que tienen al participar en el campo político, así como los efectos que estos intereses tienen sobre los creyentes. Además, la participación en las Caminatas se despliega como una estrategia que tiene diversos significados según sus disposiciones y la forma en que gestionan sus tránsitos entre la experiencia religiosa y/o política.

En el cuerpo de la tesis esto se presenta en tres momentos diferenciados: primero la construcción del campo religioso católico y sus relaciones con el campo político en el periodo de investigación (2012-2017); seguido por la presentación del análisis de las entrevistas realizadas a creyentes de comunitarismos católicos de la *opción preferencial por los pobres*, *catolicismos emocionales* y *conservadurismos católicos*; y, finalmente, todos estos elementos se articulan en el análisis de las Caminatas por la Paz de los años 2015, 2016 y 2017.

Si bien no son las únicas identidades que se movilizan en la Caminata, pues están presentes otros comunitarismos y creyentes que se movilizan a partir de la organización parroquial, así como quienes asisten de manera personal (aunque estos últimos son los menos), para las entrevistas tomamos la decisión metodológica de trabajar a partir de la autoadscripción religiosa, no sólo como católicos, sino a aquellos comunitarismos que podíamos identificar con las tipificaciones ya existentes sobre tipos de catolicismo que resultaban plausibles en el campo católico morelense y que nos permitían trabajar estos tres tipos de disposiciones pues, por un lado, son aquellos que en las marchas muestran interpretaciones específicas y diferenciadas de la violencia y la paz; y por otro, corresponden a un tipo de *nomos* que prevaleció en la diócesis en distintos estados del campo católico, estableciendo en determinados momentos un “catolicismo verdadero” o “deseado”, que estructura la *illusio* y la *doxa* de quienes están tomados por el campo.

Los tipos de catolicismo con los que hemos trabajado están identificados en las luchas del campo y, en algunos momentos, han ocupado las posiciones de mayor poder, dictando pautas de socialización que se estructuran como disposiciones a ciertas praxis, articulados a partir de diversos universos simbólicos o diversidad de *promesas de salvación*. Estas disposiciones,

que en conjunto son lo que llamamos *habitus*, son visibles parcialmente y en función de los momentos de acción específicos, a partir de los operadores lingüísticos de la lógica práctica con los que trabaja el *HabitusAnalysis*, lo que permite hacer inferencias sobre el *habitus* y distinguir la *doxa*, como elemento subjetivo, de los distintos tipos de catolicismo en lucha dentro del campo.

No trabajamos con experiencias de religiosidad popular, no porque no existan en la diócesis, sino que no se movilizaban como tales en las Caminatas por la Paz, en las que se despliega el catolicismo orgánico y al estar pensando en las intersecciones entre religión y política, nos interesaba identificar procesos de movilización de identidades simbólicas que se visibilizan en el espacio público alrededor del binomio violencia/paz. Por su parte, la religiosidad popular no muestra un rostro de movilización política probablemente porque no se ven convocados por la jerarquía, puesto que su relación con el clero es más bien de tensión y negociación permanente.

En la disertación presentamos tres modelos de grupos de disposiciones o *habitus*, uno por cada grupo a partir de tres cuadrados praxeológicos, herramienta central de la metodología, mostrando primero cómo los actores de cada grupo adscriben sentido, una operación que realizan todos los actores sociales pero que en el caso de los actores religiosos se distingue porque para interpretar sus experiencias recurren a contenidos semánticos con referencia a una entidad trascendente, en términos de una “promesa de salvación” con efectos sociales diversos; así como las transformaciones identitarias y estratégicas que realizan los actores que comparten dichas disposiciones, a partir de la interpretación de las experiencias de violencia.

Observamos cómo los actores interpretan positivamente estas experiencias negativas, lo que tiene un carácter programático en tanto se trata de cómo la fe debe ser vivida. Esta percepción y evaluación de la experiencia moldea la acción de los actores, desplegando estrategias que están más allá de las oportunidades y limitaciones del propio campo.

En el caso del grupo de disposiciones asociadas a la *opción preferencial por los pobres* encontramos que las experiencias de violencia se viven como una consecuencia más de las condiciones de desigualdad, pobreza y corrupción de las autoridades, que puede ser contrarrestada a partir de la participación y organización social que permite una vida digna y con justicia, “pilares del reino” como promesa de salvación que se identifica con la liberación que da Jesús para lograr una vida que integra todos los aspectos, sin separar la vida espiritual y religiosa de la vida cotidiana y los compromisos de lucha social. Dada la posición marginal que estos comunitarismos ocupan actualmente en el campo católico local, con poco capital religioso acumulado y un acceso restringido a espacios de acción, se ha dado paso a una valoración de los cambios en pequeñas comunidades de pertenencia y significación.

Por su parte, en los *catolicismos emocionales* las experiencias negativas son interpretadas como una presencia del mal, posesión de demonios y la ausencia de Dios en una sociedad de consumo, así como por el alejamiento de la comunidad de pertenencia, a partir de la cual las personas se fortalecen para permanecer *en* Dios a pesar de la sociedad de consumo. La promesa de salvación, centrada en la idea de un Padre amoroso y un Espíritu Santo consolador que resuelve tus problemas, se experimenta físicamente a través de estados emocionales en el contexto de rituales de oración y sanación, con los que el mal puede ser expulsado tanto de las personas como de los lugares, lo que permite continuar con la vida a pesar del contexto de violencia, pues el miedo –un arma del mal- es sustituido por la firme convicción de que, aunque todo se destruya, socialmente hablando, Dios permanece.

Finalmente, en el tercer grupo que presentamos, los *conservadurismos católicos*, se equiparan las experiencias de violencia a los avances en las legislaciones de matrimonio igualitario y aborto, pues se considera que en el origen de toda violencia están familias débiles que generan sociedades e instituciones débiles, consecuencia de los “ataques” a la vida y la familia que se generan por una “cultura de la muerte” que aleja a la sociedad del Plan de Dios expresado en la familia cristiana, monógama y heterosexual como expresión salvífica de ese plan. Su identidad de católicos que nunca abandonan sus convicciones se asume como una responsabilidad para defender y proteger a la familia en todo tipo de espacios, de lo que identifican como un enemigo concreto a través de lo que llaman “ideología de género”

Este es el primer trabajo en México que utiliza la metodología de *HabitusAnalysis*, desarrollada en la Universidad de Bielefeld, Alemania. En nuestra opinión, se trata de una propuesta teórico-metodológica y no de una técnica avanzada de análisis de textos, que obliga a construir todo el andamiaje teórico para pensar la praxis desde el enfoque bourdieuano de las disposiciones, a partir del cual se desarrolla una propuesta de praxis religiosa, de la que es inseparable. Esto puede constituir una ventaja o una desventaja en el proceso de investigación, pues está claramente afianzada en una propuesta teórica que al ser tan específica restringe su utilidad a este tipo de enfoque y con ello a problemas de investigación que partan de dicha articulación. Para nosotros que trabajábamos con un enfoque sólidamente bourdieuano resultó una metodología que nos obligó a profundizar la comprensión teórica y significó importantes aportaciones para profundizar en la comprensión de nuestro problema de investigación.

Observar cómo las valoraciones –juicios- de la percepción se transforman en estrategias de acción, nos permitió comprender las diferencias en una práctica espacial que se presenta de la misma manera –las Caminatas por la Paz- y al diferenciar las experiencias nos permitió apreciar el papel de la clase social en la participación de esta y otras iniciativas alrededor del binomio violencia/paz.

La clase social no se consideró como una variable en la agenda de investigación, pero en el análisis de las entrevistas resultaron relevantes las diferencias que se narraban en las experiencias de violencia y la clase emergió como un factor de diferenciación. Las entrevistas no nos permiten observar transformaciones identitarias diferenciadas en relación a la clase, por el contrario, encontramos similitudes en la forma en que se interpretan las experiencias negativas y se transforman en experiencias positivas; lo cual no quiere decir que no se podrían identificar, sino que con las entrevistas disponibles no es posible hacerlo.

Realizamos también entrevistas con miembros de los Centros de Atención a Víctimas de las Violencias (CAVV), una iniciativa ampliamente difundida por el obispo Ramón Castro en medios de comunicación como una iniciativa de la iglesia católica que da respuesta concreta a la situación de violencia. De nuestro trabajo de campo se desprende que los centros no se insertan en la dinámica pastoral ni en la diócesis en su conjunto, atienden a muy pocas personas y parecen procesos forzados en las comunidades parroquiales, que regularmente forman un CAVV por petición expresa del obispo o del animador diocesano y no por iniciativa de la comunidad parroquial.

Es por ello que no logramos identificar disposiciones comunes entre los miembros de los CAVV, pues es una iniciativa que busca articular profesionales de psicología y leyes en un esquema que atiende las áreas psicológica, jurídica, pastoral y espiritual; esta última a cargo del sacerdote de cada parroquia. Se trata de profesionales que, con lazos más o menos sólidos con la institución, invierten su capital cultural incorporado y objetivado de otros campos – académico o jurídico-, lo que no resulta valioso en el campo católico y no cuentan con el capital religioso que les permita integrarse en la vida parroquial o movilizar recursos para el CAVV, ni están tomados por el campo.

Consideramos que la apuesta por una metodología combinada con una sociología etnográfica potencializó la capacidad comprensiva del *HabitusAnalysis* pues nos permitió aprehender aspectos que de otra manera quedarían fuera, especialmente en lo que refiere a la construcción de los estados del campo y las marchas como espacios performativos que resemantizan el territorio a partir de la geografía de las prácticas religiosas (Suárez H.J., 2017a).

Identificamos las Caminatas por la Paz como un *espacio performativo* puesto que se trata de la transformación de un lugar –las calles- en un espacio, que se constituye como tal a partir de los movimientos que lo producen (De Certeau, 1999) y que es performativo (Holt, 2008), pues los agentes se despliegan en un espacio que construyen con sus acciones, que son las que lo hacen posible y que le dan un carácter de fragilidad puesto que se configura sólo por la yuxtaposición de una multitud de agentes cuyos actos son producto de estrategias generadas

a partir de sus disposiciones, y por la movilización del capital religioso o social de la Iglesia o el obispo, como los discursos eclesiales buscan capitalizar.

Es decir, en la vida cotidiana, los creyentes católicos que se movilizan en las Caminatas por la Paz no dejan de tener tensiones no resueltas con las exigencias de la doctrina oficial, sin embargo, frente al contexto de violencia, aflora el rostro más puro de sus disposiciones que les permiten tener un asidero a partir del cual interpretar la situación límite y generar estrategias que les devuelven un mínimo sentido de control a partir de la idea de que “hacen algo” para cambiar la situación y que al mismo tiempo hacen patentes estas tensiones.

En las Caminatas por la Paz observamos la tensión no resuelta de una convergencia entre el campo religioso católico y el campo político; en las transformaciones de los mensajes, la composición de los contingentes, los recursos económicos que se despliegan para su organización y los actos que finalizan la caminata se aprecian al mismo tiempo luchas por definir los límites del campo e intersecciones provocadas por las relaciones de compromiso y convivencia entre campos.

La paz congrega, pero significa diferentes cosas para quienes asisten a la caminata. La capacidad de negociación interna de la Iglesia le permite adaptar su discurso para mostrar su “ala” más *ad hoc* y los laicos toman protagonismo, pero también aparecen en las marchas personajes que no son del campo religioso, sino del espacio social más amplio que se congregan en torno a las preocupaciones por la violencia y la oposición al gobierno estatal, pues la convocatoria lograda en la primera Caminata, que mostró el campo de fuerzas del catolicismo, les permite reafirmar simbólicamente la pertinencia de la Iglesia en el espacio social y legitimar las incursiones en el campo político, así como en la resacralización de la vida social, asumiéndose como detentadores legítimos de las preocupaciones sociales.

Sin embargo, la segunda caminata mostró no sólo el campo de fuerzas, sino las luchas del campo católico y fue una apuesta por consolidar un principio de visión y división en torno a la agenda sobre biopolítica que había iniciado con la convocatoria de la 9ª Caminata por la Familia, la Vida y la Paz en 2015, pero dicho *nomos* no fue reconocido por todos puesto que, quienes se movilizan por la paz en dichas Caminatas, no comparten las mismas disposiciones y el obispo no tiene el capital religioso para imponerlo.

Para los creyentes no pasan desapercibidas las luchas simbólicas y políticas en torno al *nomos*, (Bourdieu, 2000), por lo que la tercera Caminata por la Paz dejó en claro que este capital religioso y social no es acumulado ni por la posición ni por el agente, sino en torno a la paz como *illusio*.

No se acude a las marchas únicamente por “obediencia” al obispo o el sacerdote, es decir, porque estos tengan un capital religioso que pueden movilizar para las Caminatas; sino porque el contexto de violencia activa diversas disposiciones que, en referencia a fuerzas trascendentes (divinas), permiten a los creyentes interpretar y desplegar estrategias que les permitan hacer frente a la crudeza de la realidad. Se asiste a las Caminatas por la Paz porque estas cobran sentido para cada uno, un sentido que depende de las disposiciones.

En el grupo cuyas disposiciones identificamos como *opción preferencial por los pobres*, su participación en las Caminatas es una oportunidad para despertar conciencias y denunciar aquello que no permite la construcción del Reino, contribuyendo a lograrlo a través de la suma de otros en la movilización social. Acuden a las primeras dos Caminatas con mantas que demandan justicia, denuncias por las reformas gubernamentales “teñidas con tanta sangre” y la responsabilidad del pueblo cristiano y sus pastores para “escuchar el clamor del pueblo marginado y explotado” y dejan de hacerlo en la tercera, cuando consideran que el objetivo se ha desvirtuado a los temas de defensa por la vida y la familia.

Por su parte, los *catolicismos emocionales* acuden a las Caminatas acompañados de grupos de animación musical que cantan “alabanzas” pues la paz no se piensa, en primera instancia, como un producto social, sino como una necesidad interior que está dada por la cercanía con Dios y las alabanzas son una “manifestación de la Gracia”. En la segunda caminata, además de las animaciones musicales para llamar al Espíritu Santo van rociando agua bendita durante el recorrido, cuyo propósito es expulsar al mal que motiva la violencia y su participación disminuye en la tercera caminata pues consideran que el obispo está participando “demasiado” en política y la asistencia de diversos actores políticos a la Caminata es una expresión de ello.

Finalmente, quienes pertenecen a los *conservadurismos católicos*, participan de las Caminatas por la Paz y otras movilizaciones militantes más allá del campo religioso como una expresión del compromiso de defender la vida como don y una oportunidad de mostrarle a la clase política el descontento que generan la aprobación de la legislación del matrimonio igualitario, por lo que en la segunda Caminata –ocurrida tres días después de aprobada dicha legislación– despliegan con fuerza recursos que se visibilizan en múltiples mantas y posters impresos de manera masiva. Consideran que dicha oposición es inherente al hecho de ser católicos, interpretando que quienes no lo hacen es por falta de consciencia, por lo que asumen dicha responsabilidad pues se ven a sí mismos como líderes bien formados. Desde sus disposiciones, si alguien no está de acuerdo con defender la vida y la familia, es que no se trata de verdaderos católicos.

Comentarios finales

La violencia impone condiciones que transforman la vida social, en esta investigación hemos mostrado sus efectos sobre las relaciones entre religión y política en Morelos. Sin embargo, estas relaciones son productos sociales e históricos que deben ser comprendidos en la lógica de una historia acumulada, tanto en términos de posiciones como de disposiciones, para lo que abordamos la construcción de estados del campo religioso católico en Morelos y sus relaciones con el campo político como una propuesta metodológica que nos permita aprehender esta historia incorporada.

A partir de un andamiaje teórico metodológico que articula las condiciones objetivas y subjetivas de la vida social, analizamos también el estado del campo católico actual en el que, a partir del espacio entre medio (Bhabha, 2002) con el campo político, la paz se configura como una *illusio*. Mostramos que la violencia activa disposiciones y moviliza identidades colectivas que desplazan, en su expresión socio-político-religiosa, las tensiones en las formas individualizadas y desinstitucionalizadas del creer que se expresan en prácticas diversas y que son visibles de manera conjunta en espacios performativos que recrean estas identidades a partir de movilizaciones de la energía afectiva acotadas, puntuales, pero al mismo tiempo intensas; así como la manera en que estas movilizaciones son capitalizadas por la Iglesia católica logrando ser reconocida como un actor político a partir de lo que se presenta como demandas sociales legítimas y amplias.

Esto tiene consecuencias teóricas para el análisis de las reconfiguraciones del creer y pertenecer en contextos de incertidumbre y crisis, así como para el análisis de las relaciones entre religión y política más allá de los aspectos normativos, complejizando los debates sobre laicidad, lo que constituye un desafío para las ciencias sociales y la construcción de sociedades democráticas que respeten los derechos de todas y todos.

En términos históricos, el sismo del 19 de septiembre de 2017 transformó las prioridades inmediatas en el estado de Morelos y rápidamente se abrió la temporada electoral. Para muchos de los actores del campo político mencionados en esta investigación, el capital acumulado alrededor de las luchas en torno a la paz como *illusio*, se capitalizó en candidaturas para puestos de elección popular, aunque no podemos decir que eso sea capitalizable en votos.

Tampoco podemos aventurar los efectos que la penetración del obispo y la Iglesia como agente institucional en el campo político tendrá para la vida social y política del estado. En ese sentido esta investigación es rebasada por el tiempo. Sin embargo, cabe recordar que las luchas en los campos son también una lucha por la definición de los límites del campo y en

nuestro país estos límites han sido jurídica e históricamente definidos. Para el campo político, como campo, establecer sus límites es también una lucha por la supervivencia; sin embargo, muchos de los actores que se disputan puestos de elección popular en el 2018 han desarrollado a lo largo de estos años relaciones de connivencia y compromiso con el obispo y el campo católico en lo general, lo que tendrá consecuencias en el futuro inmediato. Aunque no hay que perder de vista que dichas relaciones están construidas alrededor del binomio violencia/paz, lo que no genera capitales transferibles o intercambiables entre campos.

Las elecciones teórico metodológicas realizadas para esta investigación permitieron iluminar estos aspectos, pero al mismo tiempo ensombrecieron otros, especialmente los relativos a las gestiones de las tensiones individuales en la construcción del sentido en aspectos como las pertenencias y tránsitos entre los campos político y religioso, así como las reconfiguraciones del creer en el marco de la desinstitucionalización e individuación de las creencias.

Finalmente quisiéramos llamar la atención sobre la necesidad de profundizar en el uso y significaciones del discurso de paz, pues a partir de “la paz” se movilizan e invierten capitales que en México van conformando lo que empieza a perfilarse como una esfera de especialización. El binomio violencia/paz se presenta en los discursos sociales, políticos y religiosos con diferentes significados, buscando movilizar identidades y pertenencias, y a partir de los cuales se desarrollan estrategias, políticas públicas y movilizaciones cuyas motivaciones, significaciones y consecuencias debemos comprender mejor.



Referencias

A

- Abbruzzese, S. (1999). Catholicisme et territoire: pour une entrée en matière. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 107(1), 5-19.
- Accardo, A., y Corcuff, P. (1986). *La Sociología de Bourdieu. Textos seleccionados y comentados*. Burdeos: Le Mascaret.
- Abu-Nimer, M. (2001). Conflict Resolution, Culture and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding. *Journal of Peace Research*(38), 685-704.
- Adam, S. (21 de marzo de 2016). Busca hija de Abascal ir a Constituyente. *Reforma*, pág. <https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/articulo/default.aspx?id=799238&md5=8b257c491e626b4c1003bd26a701d5d8&ta=0dfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe>.
- Adame, M. (29 de Abril de 2014). *La política, clave para construir una nación que sea fiel reflejo de su identidad cristiana*. Recuperado el 4 de Septiembre de 2014, de Unión Nacional de Padres de Familia: <http://unpf.mx/pdf/politica.pdf>
- Aguayo, S., Peña González, R., & Ramírez Pérez, J. A. (2014). *Atlas de la Seguridad y Violencia en Morelos*. México: UAEM - CASEDE.
- Aguayo Quezada, S. (2010). *La transición en México. Una historia documental. 1910-2010*. México: FCE.
- Aguilar Ascencio, O. (2000). La iglesia católica y la democratización en México. En J. d. Legorreta Zepeda, *La iglesia católica y la política en el México de hoy* (págs. 145-174). México: Universidad Iberoamericana.
- Aguilar Popoca, R. (7 de septiembre de 2015). Alan Cerón, el caso que pudo prevenir la desaparición de 43 normalistas. *SDP Noticias*, págs. <https://www.sdpnoticias.com/nacional/2015/09/07/alan-ceron-el-caso-que-pudo-prevenir-la-desaparicion-de-43-normalistas>.
- Agustín, J. (2013). *Tragicomedia Mexicana. La vida en México de 1970 a 1982*. México: Penguin Random House.
- Alvarado, J. A. (agosto, 1991). Don Juan Jesús Posadas Ocampo, nuevo cardenal de la Arquidiócesis de Guadalajara. *Centenario*, 34-38.
- Ameigeiras, A. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. En I. Vasilachis (Coord.), *Estrategias de investigación cualitativa* (págs. 107-174). Barcelona: Gedisa.
- Ameigeiras, A. (2008). Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos. En F. Mallimaci (Coord.), *Modernidad, Religión y Memoria* (págs. 59-74). Buenos Aires: Colihue.
- Ángel, A. (5 de enero de 2016). Las 10 claves del homicidio de la alcaldesa de Temixco, quien duró un día en el cargo. *Animal Político*, págs. <https://www.animalpolitico.com/2016/01/las-10-claves-del-homicidio-de-la-alcaldesa-de-temixco-que-duro-un-dia-en-el-cargo/>.
- Anta Félez, J. L. (1998). La carrera hacia el sacerdocio. Los seminarios como institución total. *Gazeta de Antropología*, Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10481/7545>.

- Appleby, R. (2000). *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*. Lanham MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Aranguren, J. L. (1994). La religión hoy. En R. Díaz Salazar y S. Giner (Eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Universidad.
- Armada Blanca de la Virgen. (1 de enero de 2018). *Espiritualidad de Armada Blanca*. Obtenido de Armada Blanca de la Virgen, movimiento eclesial.: <http://www.armatabianca.org/es/que-es-armada-blanca/92-espiritualidad-de-armada-blanca>
- Arriaga Carrasco, P., y Roldán Álvarez, M. L. (2014). Homicidios de mujeres en Morelos en el contexto de violencia generalizada: tendencias, coincidencias y especificidades. En S. Aguayo, R. Peña González, & J. A. Ramírez Pérez (Coords.), *Atlas de la Seguridad y Violencia en Morelos* (págs. 251-273). México: UAEM - CACEDE.
- Ashwell, A. (2012). Un monje que predicó el psicoanálisis. *Elementos*(88), 3-13.
- Aviles, C. (6 de agosto de 2009). CIDH revisará denuncia contra ley antiaborto avalada en Morelos. *El Universal*, pág. <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/170422.html>.
- Azaola, E. (septiembre-diciembre de 2012). El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad. *Desacatos*(40), 159-170.
- Azpuruá, F. (2005). La Escuela de Chicago. Sus aportes para la investigación en ciencias sociales. *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, 2(5), 25-35.

B

- Bajoit, G. (2008). *El cambio social: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Madrid: Siglo XXI.
- Bárcenas Barajas, K. (2018). Etnografía digital: un método para analizar el fenómeno religioso en internet. En H.J. Suárez, K. Bárcenas Barajas, y C. Delgado Molina (Coords.), *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos* (págs. 267-296 [En edición]). México: IIS UNAM.
- Bartra, R. (agosto, 2010). La restauración frenada. *Letras Libres*, 34-36.
- Bastian, J.-P. (1996). Violencia, etnicidad y religión entre los mayas del estado de Chiapas en México. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 12(2), 301-314.
- Baubérot, J. (2007). *Historie de la laïcité en France*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Baruch, R. (21 de junio de 2016). Morelos y la batalla por el matrimonio igualitario. *Animal Político*, págs. <https://www.animalpolitico.com/blogueros-blog-invitado/2016/06/21/morelos-y-la-batalla-por-el-matrimonio-igualitario/>.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bellah, R. (1967). Civil religion in America. *Daedalus*(96), 1-21.
- Beckford, J. (2012). Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(1), 1-19. doi: 10.1111/j.1468-5906.2011.01625.x

- Benabib, R. (1 de diciembre de 2013). Semblanzas de Morelos: El padre Toño Sandoval. *Diario de Morelos*, págs. <http://www.diariodemorelos.com/blog/semblanzas-de-morelos-el-padre-to%C3%B1o-sandoval>.
- Berger, P. (1971). *El dosel sagrado: Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Blancarte, R. (1996). *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México: FCE.
- Blancarte, R. (2001). Laicidad y secularización en México. (COLMEX, Ed.) *Estudios Sociológicos XIX* No. 57, 843-855.
- Blancarte, R. (2005). Las fuentes del conservadurismo mexicano. En R. de la Torre, M. García Ugarte, y J. Ramírez Sáiz (Coords.), *Los rostros del conservadurismo mexicano* (págs. 197-206). México: CIESAS - Ediciones de la Casa Chata.
- Blancarte, R. (2006). Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal. En N. Da Costa (Org.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (págs. 43-48). Montevideo: ClaeH.
- Blancarte, R. (25 de abril de 2017). ¿Deben estar las Iglesias en la esfera pública? *Milenio*, págs. Columna "Perdón, pero...".
- Bourdieu, P. (1971). Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe. *Scolies*, 1, 7-26.
- Bourdieu, P. (1983). The field of cultural production, or: The economic world reversed. *Poetics*(12), 311-356.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1987). Los Tres Estados del Capital Cultural. *Sociológica*, 2(5), 11-17.
- Bourdieu, P. (1990). Algunas propiedades de los campos. En P. Bourdieu, *Sociología y cultura* (págs. 135-141). México: Conaculta.
- Bourdieu, P. (1994). L'emprise du journalisme. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 101-102, 3-9. doi: 10.3406/arss.1994.3078
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. . Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1996a). *On Television*. New York: The New Press.
- Bourdieu, P. (1996b). On the Family as a Realized Category. *Theory Culture Society*, 13, 19-26.
- Bourdieu, P. (1996c). Vilhelm Aubert memorial lecture: Physical Space, Social Space and Habitus. *Rapport 10. Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi*. (págs. 1-20). Oslo: Universitetet i Oslo.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *El campo político*. La Paz: Plural.
- Bourdieu, P. (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Seuil-Fayard.
- Bourdieu, P. (2002a). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2002b). *Lección sobre la lección*. Madrid: Anagrama.

- Bourdieu, P. (2003). Participant Objectivation *Journal of the Royal Anthropological Institute*(9), 281-294. doi: 10.1111/1467-9655.00150
- Bourdieu, P. (2004). *El baile de los solteros: la crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2006a). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones*, XXVII(108), 29-83.
- Bourdieu, P. (2006b). *Argelia 60, estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2007). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2008a). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (2008b). *Homo Academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (2009). *El sentido práctico*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2011a). *Cuestiones de Sociología*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (2011b). *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2013). *La nobleza de Estado: Educación de elite y espíritu de cuerpo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (2015). *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France (1981-1983)*. París: Raison d'agir / Seuil.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., y Passeron, J.-C. (2008). *El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P., y Delsault, Y. (2012). El costurero y su firma: contribución a una teoría de la magia. En I. Jiménez (Coord.), *Pierre Bourdieu: capital simbólico y magia social* (págs. 17 - 85). México: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P., y Eagleton, T. (1992). Doxa and common life. *New Left Review*, 199, 111-121.
- Bourdieu, P., y Saint-Martin, M. d. (2009). La Sagrada Familia. El episcopado francés en el campo del poder. En P. Bourdieu, *La eficacia simbólica: religión y política* (págs. 93-196). Buenos Aires: Biblos.
- Bourdieu, P., y Wacquant, L. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P., y Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Brenneman, R. (2012). *Hommies and Hermanos. God and Gangs in Central America*. New York: Oxford University Press.
- Briggs, X. (2002). Social Capital and Segregation: Race, Connections and Inequality in America. *Working Paper RWP02-011*. Harvard University: Kennedy School of Government. doi: 10.2139/ssrn.320243
- Brito, J. L. (7 de Febrero de 2016a). Respalda obispo de Cuernavaca Plantón de la Dignidad de la UAEM. *Proceso*, <https://www.proceso.com.mx/429262/respalda-obispo-de-cuernavaca-planton-de-la-dignidad-de-la-uaem>.

- Brito, J. L. (4 de septiembre de 2016b). Frente Amplio Morelense va por la revocación de mandato legal. *Proceso*, págs. <https://www.proceso.com.mx/453638/frente-amplio-morelense-va-la-revocacion-mandato-legal>.
- Brito, J. L. (11 de mayo de 2016c). Hallan abogado muerto en Morelos; suman 15 litigantes asesinados en gobierno de Graco. *Proceso*, págs. <https://www.proceso.com.mx/440334/hallan-abogado-muerto-en-morelos-suman-15-litigantes-asesinados-en-gobierno-de-graco>.
- Brito, J. L. (6 de mayo de 2017a). Morelos está herido, necesita paz: claman en marcha encabezada por Blanco y Sicilia en Cuernavaca. *Proceso*, págs. <https://www.proceso.com.mx/485398/morelos-esta-herido-necesita-paz-claman-en-marcha-encabezada-blanco-sicilia-en-cuernavaca>.
- Brito, J. L. (8 de junio de 2017b). Obispo oficia misa en las fosas de Jojutla y advierte: “Esto es un valle de huesos”. *Proceso*, <https://www.proceso.com.mx/490280/obispo-oficia-misa-en-las-fosas-jojutla-advierte-valle-huesos>.
- Brito, J. L. (1 de diciembre de 2017c). Alejandro Vera renuncia a la rectoría de la UAEM; “me voy con dignidad intacta”, dice. *Proceso*, págs. <https://www.proceso.com.mx/513478/alejandrov-vera-renuncia-a-la-rectoria-la-uaem-me-voy-dignidad-intacta-dice>.
- Bruce, S. (2004). *Politics & Religion*. London: Wiley.
- Bruno-Jofré, R., e Igelmo Zaldívar, J. (2014). The Center for Intercultural Formation, Cuernavaca, Mexico, It’s reports (1962-1967) and Illich’s critical understanding of Mission in Latin America. *Hispania-Sacra*, LXVI, 457-487.
- Burke, P. (2007). *Historia y teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.

C

- Camino Vallhonrat, X. (2012). *Estudio Cultural del Skateboarding en Barcelona (1975-2010)* (Disertación Doctoral). Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, España. Recuperada de: <https://www.tesisenred.net/handle/10803/81714>
- Carbonelli, M., y Giménez Béliveau, V. (2016). Misioneros de Francisco en Caacupé: el viaje y los objetos de culto a través de la etnografía de una peregrinación político-religiosa. *Debates DoNER, Porto Alegre*, 17(29), 329-359. doi: 10.22456/1982-8136.62852
- Carles, P. (Dirección). (1999). *La sociologie est un sport de combat. Avec Pierre Bourdieu* [Película].
- Casanova, J. (2007). Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*(7), www.relacionesinternacionales.info.
- Castro, R. (1996). En busca del significado: supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo. En I. Szasz, & S. Lerner (Coords.), *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*. (págs. 57-88). México: El Colegio de México.
- CEM. (21 de mayo de 2015). *Iglesia de México atenta a la caminata por la paz convocada por la Diócesis de Cuernavaca*. Recuperado de Sitio Oficial de la Conferencia del Episcopado Mexicano: <http://www.cem.org.mx/prensa/636-caminata-por-la-paz-convocada-por-la-diocesis-de-cuernavaca.html>
- Chevallier, S., y Chauviré, C. (2011). *Diccionario Bourdieu*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Cleary, E. (2011). *The Rise of Charismatic Catholicism in Latin America*. Gainesville: University Press of Florida.
- Cochran, C. (1990). *Religion in public and private life*. New York: Routledge.
- Comisión Diocesana de Música y Liturgia. Diócesis de Cuernavaca. (1982). *Cantemos en Comunidad. Hacia la justicia por el evangelio*. Cuernavaca: Diócesis de Cuernavaca.
- Consejo Ciudadano Morelos. (14 de diciembre de 2014). *Antonio Sandoval Tajonar*. Recuperado de Consejo Ciudadano Morelos: www.consejociudadanomorelos.org
- Congar, I. (1964). *Sacerdocio y Laicado*. Madrid: Estela.
- Corcuff, P. (2008). Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. *Cultura y representaciones sociales*, 2(4), 9-41.
- Corcuff, P. (2009). Pierre Bourdieu (1930-2002) leído de otra manera: Crítica social post-marxista y el problema de la singularidad individual. *Cultura y Representaciones Sociales*, 4(7), 9-26.
- Cresswell, T. (2002). Bourdieu's geographies: in memorium. *Environment and Planning D: Society and Space*, 20, 379-382. doi: 10.1068/d2004t
- Cruz Zamora, G. (2012). La música religiosa en las parroquias antes y después del concilio Vaticano II. *Revista Murciana de Antropología*(19), 117-128.
- Csordas, T. (2007). Global religion and the re-enchantment of the world. The case of the Catholic Charismatic Renewal. *Anthropological Theory*, 295-314. doi: 10.1177/1463499607080192
- Cuellar, A., y Chávez, A. (2006). *La ley y los conflictos sociales*. México: UNAM - FCPyS.
- Curia Romana, Vaticano. (1 de enero de 2002). *Lista de Alumnos, Pontificia Academia Eclesiástica*. Obtenido de Sitio Oficial de la Santa Sede: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdeccles/documents/elenco-alunni_sp.htm

D

- Da Costa, N. (2006). *Laicidad en América Latina y europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Montevideo: CLAEH.
- De Certau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Certau, M. (2003). *Historia y psicoanálisis: entre ciencia y ficción*. México: Universidad Iberoamericana & ITESO.
- De la Torre, R. (2002). El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical. *Revista Universidad de Guadalajara*, 24, Web.
- De la Torre, R. (2006). *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*. México: FCE - CIESAS.
- De la Torre, R. (2012). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: Publicaciones de la Casa Chata.

- De la Torre, R. (2013). Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina. Relación entre modernidad y religión. En V. G. Béliveau, y E. Giumbeli (Coords.), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI* (págs. 109-136). Buenos Aires: Biblos.
- De la Torre, R., García Ugarte, M., & Ramírez Sáiz, J. (2005). *Los rostros del conservadurismo mexicano*. México: CIESAS - Ediciones de la Casa Chata.
- De la Torre, R., & Martín, E. (2016). Religious Studies in Latin America *The Annual Review of Sociology*(42), 473-492. doi: 10.1146/annurev-soc-081715-074427.
- De Remes, A. (2001). La nueva geografía electoral mexicana y el voto dividido en los estados después de la elección presidencial del 2 de julio de 2000. *Sociológica*, 15(45-46), 171-199.
- Deer, C. (2008). Doxa. En M. Grenfell (Ed.), *Pierre Bourdieu. Key Concepts* (págs. 119-130). Durham: Acumen.
- Delgado Molina, C. (2013). *Entre lo público y lo privado: mujeres católicas argentinas frente a las legislaciones de los derechos sexuales y reproductivos* (Tesis de maestría inédita). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Della Cava, R. (1993). Financing the Faith: The case of Roman Catholicism. *Journal of Church and State*, 35(1), 37-59.
- Denzin, N., y Lincoln, Y. (2009). Introducción general: La investigación cualitativa como disciplina y como práctica. En N. Denzin, & Y. Lincoln (Coords.), *Manual de investigación cualitativa. Vol. I* (págs. 43-101). Barcelona: Gedisa.
- Dianteill, E., y Löwy, M. (2009). *Sociologías y religión: aproximaciones disidentes*. Buenos Aires: Manantial.
- Dimensión Justicia, Paz y Reconciliación, Fe y Política - Arquidiócesis de Acapulco. (2013). *Proceso de construcción de la paz en la Arquidiócesis de Acapulco*. Acapulco: Dimensión Justicia, Paz y Reconciliación, Fe y Política, Cáritas Mexicana.
- Diócesis de Cuernavaca. (marzo – abril, 1989). Comunidad de Xoxocotla. A la opinión pública morelense. *Gaceta Oficial Diocesana*, 16.
- Diócesis de Cuernavaca. (1991a). *Folleto de trabajo para los días 25 y 26 de octubre de 1991, Centenario de la Diócesis de Cuernavaca*. Cuernavaca: Diócesis de Cuernavaca.
- Diócesis de Cuernavaca. (agosto, 1991b). Contraportada: sacerdotes que vuelven de Roma. *Centenario*.
- Diócesis de Cuernavaca. (2014). *Directrices Pastorales: Con la frescura del Espíritu*. Cuernavaca: Diócesis de Cuernavaca.
- Dobbelaere, K. (1981). *Secularisation: a Multi-Dimensional Concept*. Londres: SAGE Publications.
- Dobbelaere, K., & Lauwers, J. (1973). Definition of Religion. A sociological critique. *Social Compass*, XX(4), 535-551. doi: 10.1177/003776867302000403
- Dubar, C. (2002). *La crisis de las identidades: la interpretación de una mutación*. Madrid: Bellaterra.
- Durkheim, É. ([1912] 2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.

E

- Editorial Revista Centenario. (1991). Editorial. *Centenario. Revista de la Diócesis de Cuernavaca*, 1.
- El Sol de Cuautla. (20 de marzo de 2017). El obispo debe respetar los acuerdos de Tepalcingo. *El Sol de Cuautla*, pág. <https://www.elsoldecuautla.com.mx/>.
- El Universal, DPA. (23 de mayo de 2015). 'Cuauh' participa en marcha por la paz en Cuernavaca. *El Universal*, págs. <http://archivo.eluniversal.com.mx/deportes/2015/cuauhtemoc-blanco-participa-marcha-paz-1102251.html>.
- Escontrilla-Valdez, H. A. (2009). El catolicismo social en la Iglesia Mexicana. *Política y cultura [revista digital]*(31), 139-159.
- Espino Armendáriz, S. (2015). Vandalismo embellecedor: el reacondicionamiento de la Catedral de Cuernavaca. *Quiroga*(7), 10-21.
- Esquivel, J. (2009). Cultura política y poder eclesiástico: Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina. *Archives des sciences sociales des religions*(146), 41-59.
- Estalella, A., y Ardévol, E. (2011). e-research: desafíos y oportunidades para las ciencias sociales. *Convergencia*, 18(55), 87-111.
- Estévez Villarino, B. (2012). La idea de espacio público en geografía humana. Hacia una conceptualización (crítica) contemporánea. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 58(1), 137/163.

F

- Ferro, J. (1985). Algunas precisiones sobre la problemática de los estudios socio-religiosos. *Cuadernos NAO*, I (3), 50-68.
- Ferrándiz, F. (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos.
- Fierro, R. (1 de Febrero de 2004). Convoca la Iglesia a distender el conflicto. *Reforma*, pág. <http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Libre/Imprimir.aspx?id=1387791|InfodexTextos&md5=de2f50910a5a1e21118d41355ea71cda>.
- Figueroa Díaz, M., y López Levi, L. (2013). Estrategias de sentido en torno a la violencia en México. En H. J. Suárez, G. Bajoit, & V. Zubillaga (Coords.), *La sociedad de la incertidumbre* (págs. 241-262). México: UNAM IIS CEIICH.
- Fontana Calvo, M. C. (2010). *Las pinturas murales del antiguo convento franciscano de Cuernavaca*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Fortuny, P. (1999). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: CIESAS-CONACULTA-INAH
- Foucault, M. (2002). *The archeology of Knowledge*. London: Routledge.
- Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal.
- Frigeiro, A. (1998). Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: Una interpretación desde la oferta. *GT "Religião e Sociedade no Fim do Milenio"* (pág. 98GT1614). Caxambu, MG: XXII Encontro Anual da ANPOCS.

G

- Galaviz Armenta, T. (2014). La complejidad de la violencia en Morelos. En S. Aguayo, R. Peña González, & J. A. Ramírez Pérez (Coords.), *Atlas de la Seguridad y Violencia en Morelos* (págs. 287-297). México: UAEM - CESADE.
- Galí Boadella, M. (2002). Música para la teología de la liberación. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 177-188.
- García, J. (1984). La Iglesia desde el Concilio Vaticano II y Medellín. En E. Dussel, & A. Alcalá (Eds.), *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo V México* (págs. 361-465). México: CEHILA.
- García, M. (23 de febrero de 2015). Busca la Diócesis de Morelos colaborar con la paz en México. *Diario de Morelos*.
- García, M. (8 de mayo de 2017). Celebra PRD ante miles aniversario 28. *El Diario de Morelos*, págs. <https://www.diariodemorelos.com/noticias/celebra-prd-ante-miles-aniversario-28>.
- García Ruíz, L. J. (2015). La Teología de la Liberación en México (1968-1993). Una revisión histórica. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, II(4), 68-89.
- Garma Navarro, C. (2000). Del himno a la industria de la alabanza. Un estudio sobre la transformación de la música religiosa. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre*, 2(2), 63-85.
- Gaytán, F., y Andrade, L. (2018). Palimpsesto de lo Religioso. Un observatorio para medir la laicidad en México. En H.J. Suárez, K. Bárcenas Barajas, y C. Delgado Molina (Coords.), *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos* (págs. 57-87 [En edición]). México: IIS UNAM.
- Geertz, C. (1983). "Desde el punto de vista del nativo": sobre la naturaleza del conocimiento antropológico. En C. Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas* (págs. 73-90). Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. (2006). *Sociology*. New York: Polity Press.
- Gill, A. (1995). The Institutional Limitations of Catholic Progressivism: An Economic Approach. *International Journal of Social Economics*, 22(9/10/11), 135-148.
- Gilly, A. (2013). *La revolución interrumpida*. México: Ediciones Era.
- Giménez, G. (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Giménez, G. (1996). El debate actual sobre modernidad y religión. En G. Giménez (Coord.), *Identidades religiosas y sociales en México* (págs. 23-46). México: IFAL/IIS UNAM.
- Giménez Béliveau, V. (2006). Desafíos a la laicidad: comunitarismos católicos y su presencia en el espacio público. En N. Da Costa (Org.), *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (págs. 81-92). Montevideo: Claeh.
- Giménez Béliveau, V. (2016). *Catolicos militantes: sujeto, comunidad e institución en Argentina*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gleason González, P. (Dirección). (2008). *El Casino de la Selva: la defensa del Patrimonio* [Película].

- Goffman, E. (1993). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Barcelona: Amorrortu.
- Gómez Terán, X. (2009). Morelos 2006. En D. Cienfuegos Salgado (Coord.), *Las elecciones de gobernador en México 2002 - 2007* (págs. 341-351). México: UNAM - IIJ.
- González, F. (1992). Estado y clero en México en los inicios del sexenio de la modernidad. En J. Alonso, A. A. Nassif, & J. Tamayo (Coords.), *El nuevo Estado mexicano*. México: Imagen: Universidad de Guadalajara: CIESAS.
- González, F. (2007). De las relaciones "oficiosas" al no desconocimiento de la Iglesia. La quinta etapa del modus operandi. En F. González, & F. Reveles (Coords.), *Sistema político mexicano. Antología de Lecturas*. (págs. 375-388). México: UNAM - FCPyS.
- González, F. (2011). *Crisis de fe: Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección 1961 - 1968*. México: Tusquets.
- González, H. R. (24 de Marzo de 2009a). Difunde Obispo 'pecados electorales'. *Reforma*, pág. http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Libre/Imprimir.aspx...5786|ArticulosGC_Reforma&md5=bef94eaf07e02b75bb178565386b8eeb.
- González, H. R. (27 de Marzo de 2009b). Acusan que Obispo llama a votar por PAN. *Reforma*, pág. http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Libre/Imprimir.aspx...6768|ArticulosGC_Reforma&md5=9d4119e9e992bcd30f62e06153f2b75e.
- González, H. R. (24 de Septiembre de 2010). Toman pobladores en Cuautla templo. *Reforma*, pág. http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Libre/Imprimir.aspx?...8470|ArticulosGC_Reforma&md5=857ea5d1ce25f5615e9e5ff1408d7a48.
- González, H. R. (11 de julio de 2013). Atiende Iglesia a víctimas de violencia. *Reforma*, pág. Estados.
- González, H. R. (3 de junio de 2014). Anuncian jornada de oración en Morelos. *Reforma*, pág. Estados.
- González, H. R. (17 de mayo de 2015). Denuncian a Rector de UAEM y a Sicilia. *Reforma*, pág. <https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/articulo/default.aspx?id=846120&md5=4412655658f172fce0d036b4fa6f5d13&ta=0dfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe>.
- González, H. R. (21 de mayo de 2016). Marchan por la paz en Morelos. *Reforma*, pág. <https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/articulo/default.aspx?id=849631&md5=ea248220fd3944a1720564ac41fd920b&ta=0dfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe>.
- González, H. R. (6 de mayo de 2017a). Obispo convoca a marcha por la paz en Morelos. *La Silla Rota*, págs. <https://lasillarota.com/estados/obispo-convoca-a-marcha-por-la-paz-en-morelos/148770>.
- González, H. R. (7 de mayo de 2017b). Se solidariza AMLO con Obispo, Rector y Cuauhtémoc. *La Silla Rota*, págs. <https://lasillarota.com/estados/se-solidariza-amlo-con-obispo-rector-y-cuahutemoc-graco-ramirez-morena-obispo-rector/148840>.
- González, H. R. (1 de junio de 2017c). Cierran fosas de Jojutla, aún tenían cuerpos dentro. *La Silla Rota*, págs. <https://lasillarota.com/estados/cierran-fosas-de-jojutla-aun-tenian-cuerpos-dentro/154341>.
- Granados Chapa, M. Á. (28 de Abril de 2006). Plaza Pública / Pecados electorales. *Reforma*, pág. <http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Libre/Imprimir.aspx?id=2185788|InfodexTextos&md5=393e7a8f49cceb94f3e89cb87fdcf>.

- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gupta, A., y Ferguson, J. (1997). *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- Gutiérrez, A. B. (2012). *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*. Villa María: Eduvim.
- Gutiérrez Quintanilla, L. (2007). *Los volcanes de Cuernavaca*. Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich. . Cuernavaca: La Jornada Morelos.
- Gutiérrez Quintanilla, L. (8 de enero de 2013). La Misa Tepozteca: un aporte de Cidoc a Morelos. *El Diario de Morelos*, págs. <http://www.diariodemorelos.com/articulo/la-misa-tepozteca-un-aporte-de-cidoc-morelos>.
- Gutiérrez Quintanilla, L. (12 de Febrero de 2014). Morelos desconocido. *Diario de Morelos*, págs. <http://www.diariodemorelos.com/articulo/morelos-desconocido-un-mo...ense-en-michoacán-•cuatro-años-de-trabajar-la-identidad-•césar-c>.

H

- Habermas, J. (2008). Notes on Post-Secular Societ. *New Perspectives Quarterly*, 25(4), 17-29.
- Hammersley, M., y Atkinson, P. (2007). *Ethnography: Pinciples in Practice*. New York: Routledge / Taylor & Francis e-Library.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Madrid: Herder.
- Hesles Bernal, J. C. (2008). ¿Le gusta este jardín?": el conflicto por el Casino de la Selva. *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*(71), 81-101.
- Hilgers, M., y Mangez, E. (2015). Introduction to Pierre Bourdieu's theory of social fields. En M. Hilgers, y E. Mangez (Eds.), *Bourdieu's Theory of Social Fields* (págs. 1-36). Oxford: Routledge.
- Hiernaux, J. P. (2006). Repensar la religión en un mundo en transformación. *Relaciones*, XXVII(108), 85-104.
- Hiernaux, J. P., & Remy, J. (1978). Sociopolitical and charismatic symbolics: Cultural Change and Transaction of Meaning. *Social Compass*, XXV/1.
- Hine, C. (2004). *Etnografía Virtual*. Barcelona: UOC.
- Hine, C. (2015). *Ethnography for the Internet. Embedded, Embodied and Everyday*. London: Bloomsbury Academic.
- Hobsbawm, E. (2016). Pierre Bourdieu. Sociología crítica e historia social. *New Left Review*, 41-52.
- Holt, L. (2008). Embodied social capital and geographic perspectives: performing the habitus. . *Progress in Human Geography*, 32(2), 227-246. doi: 10.1177/0309132507087648
- Houtart, F. (1961). Les effets du changement social sur la religion catholique en Amérique Latine. *Archives de Sociologie des Religions*, 63-73.

I

IMPEPAC. (1 de junio de 2016). *Resultados Electorales 2015*. Obtenido de Instituto Morelense de Procesos Electorales y Participación Ciudadana: <http://impepac.mx/resultados-electorales-2015/>

Indy México. (15 de Enero de 2004). *Tlalnepantla Morelos. La lucha por la desaparición de poderes*. Recuperado el 6 de Octubre de 2015, de Médios Autónomos Indy Media México: <http://print.indymedia.org/uploads/tlalnepantla.pdf>

Interdiario. (7 de junio de 2017). Detienen a padre Mocho que ofició misas en Santuario de Tepalcingo. *Interdiario*, págs. <https://interdiario.com.mx/detienen-a-padre-mocho-oficio-misas-en-santuario-tepalcingo/>.

J

Jacinto, L. (2011). Javier Sicilia: El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad 2011. *iMex: Violencias (s) en México*, 1, 58-73.

Jaramillo Frikas, J. (25 de Enero de 2011a). *Aquello del Obituario*. Recuperado el 16 de Octubre de 2015, de La Unión de Morelos. Hemeroteca: <http://www.launion.com.mx/component/k2/noticias/16877-aquello-del-obituario.html>

Jaramillo Frikas, J. (12 de Octubre de 2011b). *Amado Orihuela pasó bien su primera prueba*. Recuperado el 24 de Septiembre de 2015, de La Unión de Morelos. Hemeroteca: <http://www.launion.com.mx/component/k2/noticias/27163-javier-jaramillo-frikas.html>

Jiménez, S., y Miranda, J. (21 de Diciembre de 2000). Fallece Obispo de Cuernavaca. *El Universal*, pág. <http://archivo.eluniversal.com.mx/nacion/43932.html>.

Jiménez, B., Paniagua, F., y Nava, J. R. (27 de Mayo de 2003). Denuncian a Obispos por delitos electorales. *Reforma*, pág. <http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Libre/Imprimir.aspx?id=1139227|InfodexTextos&md5=1c95631ddd5f03969fa07745bbb649f5>.

Juergensmeyer, M. (2001). *Terrorismo religioso: el auge global de la violencia religiosa*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

K

Klaiber, J. (1996). *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú.

Kuhar, R., y Paternotte, D. (2017). *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*. London: Rowman & Littlefield.

L

- La Espada del Espíritu. (1 de Enero de 2018). *¿Quiénes somos?* Recuperado de Sitio Web en Español de The Sword of the Spirit: <http://www.swordofthespirit.net/es/about-sword-of-the-spirit/>
- La Jornada Morelos. (1 de Febrero de 2004). Obispos llaman al diálogo y a la reconciliación en Tlalnepantla. *La Jornada*, pág. <http://www.jornada.unam.mx/2004/02/01/031n1est.php?printver=1&fly=2>.
- La Unión de Morelos. (19 de Enero de 2012a). El PAN: del cambio al estancamiento. *La Unión de Morelos*, págs. <http://www.launion.com.mx/morelos/politica/noticias/31698-el-pan-del-cambio-al-estancamiento.html>.
- La Unión de Morelos, Redacción. (9 de mayo de 2012b). Invita el gobernador Marco Adame a sembrar la semilla de una nueva civilización: La Cultura de la Paz. *La Unión de Morelos*, págs. <https://launion.com.mx/morelos/politica/noticias/36729-invita-el-gobernador-marco-adame-a-sembrar-la-semilla-de-una-nueva-civilizaci%C3%B3n-la-cultura-de-la-paz.html>.
- La Unión de Morelos, Redacción. (21 de mayo de 2016). Más de 35 mil personas en la marcha por la paz. *La Unión de Morelos*, págs. <https://www.launion.com.mx/morelos/avances/noticias/89753-mas-de-35-mil-personas-en-la-marcha-por-la-paz.html>.
- Lahire, B. (1998). *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris: Nathan.
- Lahire, B. (2006). *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*. Paris: La Découverte.
- Lahire, B. (2015). The limits of the field: Elements for a theory of the social differentiation of activities. En M. Hilgers, y E. Mangez (Eds.), *Bourdieu's Theory of Social Fields* (págs. 62-101). Oxford: Routledge.
- Loaeza, S. (1985). Notas para el estudio de la Iglesia en el México Contemporáneo. En M. d. Rosa, & C. Reilly, *Religión y política en México* (págs. 42-58). México: Siglo XXI Editores.
- López Beltrán, L. (1978). *Diócesis y Obispos de Cuernavaca 1875-1978*. México: Diócesis de Cuernavaca.
- López Bucio, B., & Torres Coqui, B. (1991). Algunas huellas permanentes de los primeros cien años de la Diócesis de Cuernavaca. *Centenario. Publicación con ocasión de los 100 años de la Diócesis de Cuernavaca*, 3-7.
- Löwy, M. (1999). *Guerra de dioses: religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Sígueme.

M

- Maldonado, D. (1998). *Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos (Época prehispánica, colonial y etnografía actual)*. (Disertación Doctoral Inédita). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Mallimaci, F. (1996). Catolicismo y militarismo en argentina (1930-1983). *Revista de Ciencias Sociales*.(4), 181-218.

- Mallimaci, F. (2007a). Catolicismos sin iglesia. Mirada histórica y sociológica en Argentina. Continuidades de largo plazo de una modernidad católica en un estado y una sociedad impregnados de laicidad católica. *Religion e Societá*, XXII(57), 53-61.
- Mallimaci, F. (2007b). Prólogo. En A. T. Martínez, *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva* (págs. 15-20). Buenos Aires: Manantial.
- Mallimaci, F. (2008). Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política. En F. Mallimaci (Ed.), *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa* (págs. 117-137). Buenos Aires: Biblos.
- Mallimaci, F. (2013). Prólogo. El desafío de consolidar desde América Latina nuevos paradigmas en el estudio de nuestras sociedades y religiones. En V. G. Béliveau, y E. Giumbelli (Coords.), *Religión, cultura y política en la sociedades del siglo XXI* (págs. 17-23). Buenos Aires: Biblos.
- Maduro, O. (2002). On the Theoretical Politics of Defining "Religion" *Social Compass*, 49(4), 601-605. doi: 10.1177/0037768602049004009.
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the World System: The emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Mardones, J. (1996). *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.
- Martin, D. (1978). *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Martin, D. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Martín, E. (2007). Aportes al concepto de "religiosidad popular": una revisión de la bibliografía argentina. En: M.J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (Coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina* (págs. 61-86). Buenos Aires: Biblos.
- Martin, J. (2005). *Tepoztlan and the Transformation of the Mexican State: The Politics of Loose Connections*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Manantial.
- Martínez, A. T. (2009). Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. En P. Bourdieu, *La eficacia simbólica: religión y política* (págs. 9-42). Buenos Aires: Biblos.
- Martínez, A. T. (2013). En torno a la noción de campo religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina. En V. Giménez Béliveau, y E. Giumbelli (Coords.), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI* (págs. 87-107). Buenos Aires: Biblos.
- Martínez, F. (13 de octubre de 2017). Casi 16 mil viviendas con daños en Morelos, por sismos. *La Jornada*, págs. <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2017/10/13/casi-16-mil-viviendas-con-danos-en-morelos-por-sismos-7363.html>.
- Martínez, M. E. (24 de mayo de 2015). Carlos Navarrete confía en una jornada electoral sin incidentes el 7 de junio. *La Unión de Morelos*, págs. <https://www.launion.com.mx/morelos/politica/noticias/71981-carlos-navarrete-conf%C3%ADa-en-una-jornada-electoral-sin-incidentes-el-7-de-junio.html>.

- Martínez Assad, C. (2001). La iglesia católica entre el pasado y el presente. En P. Galeana, *Relaciones Estado - Iglesia. Encuentro y desencuentros*. (págs. 259- 268). México: Secretaría de Gobernación.
- Martínez Galván, F. J., y Zepeda Bustos, C. S. (2012). El triunfo de la izquierda en Morelos. *El Cotidiano*(175), 101 - 114.
- Martuccelli, D. (2013). *Sociologías de la modernidad. Itinerarios del siglo XX*. Santiago de Chile: LOM.
- Masferrer Kan, E. (2000). La Iglesia Católica mexicana. Disyuntivas y deslindes Una visión cultural. *Diario de Campo. Suplemento 7: Democracia y diversidad cultural*, 22-23.
- Mata, A. L. (20 de septiembre de 2017). 47 casas de la colonia Alta Vista resultaron afectadas tras el temblor. *La Unión de Morelos*, págs. <https://www.launion.com.mx/morelos/avances/noticias/113412-47-viviendas-de-la-colonia-alta-vista-resultaron-afectadas-tras-el-temblor.html>.
- Méndez Arceo, S., y López Bucio, B. (1968). *Dossier CIDOC 31: Cuernavaca : fuentes para el estudio de una diócesis; documentos y reacciones de prensa, 1959-'68*. Cuernavaca: CIDOC.
- Mendieta Jiménez, J. (2014). *Ruta para iniciar un acompañamiento a víctimas de las violencias: la experiencia de la Arquidiócesis de Acapulco*. Acapulco: Comisión Episcopal de Pastoral Social, Universidad Loyola del Pacífico.
- Mendieta Jiménez, J. (2015). *Mente, manos y corzón al servicio de las víctimas y la paz*. Acapulco: Comisión Episcopal de Pastoral Social, Universidad Loyola del Pacífico.
- Merton, R. (1979). *Teoría y estructuras sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Meyer, J. (1999). *Historia de los cristianos en América Latina: Siglos XIX y XX*. México: Jus.
- Mier Merelo, A. (2003). *Sujetos, luchas, procesos y movimientos sociales en el Morelos contemporáneo. Una interpretación*. Cuernavaca: UAEM.
- Milenio, Redacción. (20 de abril de 2017). El nuncio Coppola "media" en el conflicto de Morelos. *Milenio*, págs. http://www.milenio.com/estados/nuncio_apostolico-franco_coppola-conflicto-morelos-derecho_libre_expresion-milenio_0_941905834.html.
- Miranda, J. (2 de enero de 2016a). Asesinos de alcaldesa darán cuenta a Dios: Obispo. *El Universal*, págs. <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2016/01/3/asesinos-de-alcaldesa-daran-cuenta-dios-obispo>.
- Miranda, J. (3 de noviembre de 2016b). Asesinan a 4 estudiantes de la UAEM. *El Universal*, págs. <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2016/11/3/asesinan-4-estudiantes-de-la-uaem>.
- Miranda, J. (17 de marzo de 2017a). Conforman bloque contra Graco Ramírez en Morelos. *El Universal*, págs. <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2017/03/16/conforman-bloque-contra-graco-ramirez-en-morelos>.
- Miranda, J. (21 de Marzo de 2017b). Escala conflicto entre gobierno de Morelos y obispo. *El Universal*, págs. <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2017/03/21/escala-conflicto-entre-gobierno-de-morelos-y-obispo>.

- Miranda, J. (4 de mayo de 2017c). Seis meses sin rastro de Tona, joven de Morelos plagiado . *El Universal*, págs. <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2017/05/4/seis-meses-sin-rastro-de-tona-joven-de-morelos-plagiado>.
- Miranda, J., Arreola, J., y Álvarez, X. (9 de Mayo de 2008). La ultraderecha, poder y discordia en el PAN. *El Universal*, pág. <http://www.eluniversal.com.mx/estados/68407.html>.
- Mixcoac, R. (3 de Marzo de 2008). Marco Adame encabezó la marcha del "Día de la Familia". *El Sol de Cuernavaca*, pág. <http://www.oem.com.mx/esto/notas/n614822.htm>.
- Moctezuma Navarro, D. (2004). Tendencias del cambio político en Morelos. En M. Tapia, M. Quero, & D. Moctezuma (Coords.), *Los rituales del cambio. Transformaciones del régimen y cultura política en Morelos* (págs. 59-98). Cuernavaca: CRIM UNAM.
- Moctezuma Yano, P. (2016). Fe y consumo cultural en la región devocional en torno al santuario de Tepalcingo, Morelos. En L. J. Martínez Gómez, & G. Zalpa Ramírez (Coords.), *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana* (págs. 461-486). México: Colegio de la Frontera Norte - RIFREM.
- Monje, A. (24 de julio de 2012). Reunión cordial. *El Diario de Morelos*, págs. <https://www.diariodemorelos.com/article/reuni%C3%B3n-cordial>.
- Monroy, D. (23 de mayo de 2015). Marchan en Morelos contra la violencia . *Milenio*, págs. <http://www.milenio.com/estados/marchan-en-morelos-contra-la-violencia>.
- Monroy, D. (20 de marzo de 2017). Piden intervenir para meter al orden al Obispo Ramón Castro. *Milenio*, págs. http://www.milenio.com/estados/piden-morelos-intervenir-por_obispo-morelos-milenio-noticias_0_923308017.html.
- Monroy Caracas, E. (diciembre, 1991). En Nombre sea de Dios. *Campo de Batalla*, 1-17.
- Monsiváis, C. (2013). *Misógino feminista*. México: Debate feminista & Océano.
- Morelos Cruz, R. (30 de julio de 2016). Cien ONG definen acciones a seguir para exigir destitución de Graco. *La Jornada*, pág. 22.
- Moreno Castilla, G. (octubre, 1991a). El padre Humberto Limón Lascurain XXV años de fecundo sacerdocio, entrevista. *Centenario. Revista del año jubilar de la Diócesis de Cuernavaca* (6), 13-17.
- Moreno Castilla, G. (octubre, 1991b). Carta al Padre Juan Alvarado. *Centenario. Revista del año jubilar de la Diócesis de Cuernavaca*(6), 29-30.
- Morfín, E. (enero- febrero, 1990). Carta al obispo diocesano Luis Reynoso Cervantes con motivo de su 2º aniversario como pastor diocesano,. *Gaceta Oficial Diocesana*, 36 - 38.
- Munguía, J. (12 de Mayo de 2002). Las claves de la negociación. *Reforma*, pág. <http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Libre/Imprimir.aspx?id=722479|InfodexTextos&md5=b95e6b210b7b2f590245068e9f765425>.
- Muro González, V. (1991). La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica. En V. M. González, & M. C. (Coords.), *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método* (págs. 155-174). México: El Colegio de Mochoacán - UAM-X.

N

Nava, A. (21 de septiembre de 2017). Jojutla en silencio, la colonia Emiliano Zapata la más afectada. *Excélsior*, pág. <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/09/21/1189787>.

O

Ocampo Velasco, E. (2007). Entrevista a Eloy Ocampo Velasco. En L. Gutiérrez Quintanilla, *Los volcanes de Cuernavaca. Sergio Mendez Arceo, Gregorio Lemerrier, Ivan Illich* (págs. 192-204). Cuernavaca, Morelos, Mexico: La Jornada Morelos, La Jornada.

Ochoa Gavaldón, R. X. (2015). Prólogo a la primera actualización del Atlas de la seguridad y violencia en Morelos. En R. Peña González, & J. A. Ramírez Pérez (Coords.), *Violencias en Morelos. Atlas de la seguridad y violencia en Morelos Versión 2015* (págs. 9-12). México: UAEM - CASEDE.

Olwig, K. F. (2003). "Transnational" Socio-Cultural Systems and Ethnographic Research: Views from an Extended Field Site. *International Migration Review*, 37(3), 787-811.

Ortega de la Cruz, R. (2008). *Cantemos en Comunidad. Hacia la justicia por el evangelio. Diócesis de Cuernavaca*. México: Dabar.

P

Peace, E., & Guolo, R. (2006). *Los fundamentalismos*. México: Siglo XXI.

Pacheco, E. (28 de julio de 2017). Serpientes y escaleras - El Obispo, el rector y los ciudadanos. *El Regional*, pág. <http://elregional.com.mx/Noticias/?id=91541>.

Pactemos Paz. (1 de enero de 2013). *Orígenes de la Fundación Don Bosco*. Obtenido de Pactemos Paz, Construyamos Convivencia: <http://pactemospaz.utsem-morelos.edu.mx/index.php/es/noticias-2/106-origenes-de-la-fundacion-don-bosco>

Painter, J. (2000). Pierre Bourdieu. En M. Crang, & N. Thrift, *Thinking Space* (págs. 239-260). London: Routledge.

Padilla, T. (19 de Mayo de 2007). Rubén Jaramillo: el muerto incómodo. *La Jornada*, pág. <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/19/index.php?section=opinion&article=016a2pol>.

Panotto, N., & Córdova Quero, H. (2013). (Con)textos, (pre)textos y (sub)textos. *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación del GEMRIP*.(1), 1-6.

Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Parker, C. (1994). La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 56(4), 229-254. doi: 10.2307/3541090

Parker, C. (2008). Interculturality, Conflicts and Religion: Theoretical Perspectives. *Social Compass*, 55(3), 317-330. doi: 10.1177/0037768608093694

- Parroquia María Madre de la Misericordia. (1 de Septiembre de 2017). *Grupos Parroquiales: Pastoral Familiar*. Obtenido de Sitio de la Parroquia María Madre de la Misericordia, Col. Vista Hermosa: <https://www.parroquiavistahermosa.com/pastoral-familiar>
- Parsons, T. (1984). *El sistema social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Peña González, R. (2014). Del corredor seguro al corredor de la violencia. Análisis de una franja violenta en Morelos. En S. Aguayo, R. Peña González, y J. A. Ramírez Pérez (Coords.), *Atlas de la Seguridad y Violencia en Morelos* (págs. 224-235). México: UAEM - CASEDE.
- Peña González, R., y Ramírez Pérez, J. A. (2015). *Violencias en Morelos. Atlas de la seguridad y violencia en Morelos Versión 2015*. México: UAEM - CASEDE.
- Pérez, O. (2012). *Los bautizados en un proceso de conversión para la Misión Continental en la diócesis de Cuernavaca*. (Tesis de maestría inédita). Pontificia Universidad Lateranense, Roma, Italia.
- Pérez Arce Ibarra, F. (2014). La correspondencia de don Sergio. *Expediente*, 51-54.
- Pérez Durán, J. M. (28 de Abril de 2013). Atril dominical: - De `charros` a gerentes sindicales. *Diario de Morelos*, págs. <https://www.diariodemorelos.com/blog/atril-dominical--de-`charros`-gerentes-sindicales...>
- Pérez-Rayón Elizundia, N. (2006). Iglesia católica, Estado y narcotráfico. Un desafío hacia el siglo XXI. *Sociológica*, 21(62), 139-173.
- Picone, I. (2013). Situating liquid media use: challenges for media ethnography. *Westminster Paper in Communication and Culture*, 9(3), 47-70.
- Pinto, L. (2000). *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*. París: Éditions du Seuil.
- Poder Ejecutivo del Estado de Morelos. (2 de Mayo de 2013a). Estrategia Estatal para la Prevención Social de la Violencia. *Documento de Trabajo*. Cuernavaca, Morelos, México: Nueva Visión.
- Poder Ejecutivo del Estado de Morelos. (10 de julio de 2013b). *Coinciden Graco Ramírez y el nuevo Obispo de Cuernavaca Ramón Castro en trabajar a favor de la paz y la seguridad*. Recuperado de Sitio Oficial del Poder Ejecutivo Morelos: <http://morelos.gob.mx/?q=coinciden-graco-ram%C3%ADrez-y-el-nuevo-obispo-de-cuernavaca-ram%C3%B3n-castro-en-trabajar-favor-de-la-paz-y>
- Poder Ejecutivo del Estado de Morelos. (17 de Abril de 2017). *Encuentro de los tres poderes de Morelos con nuncio Franco Coppola*. Recuperado de Sitio Oficial del Poder Ejecutivo del Estado de Morelos: <http://morelos.gob.mx/?q=prensa/nota/encuentro-de-los-tres-poderes-de-morelos-con-nuncio-franco-coppola>
- Poulat, É. (1994). *L'ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*. Paris: Flammarion.
- Poulat, É. (1997). *La solution laïque et ses problèmes*. Paris: Berg International.
- Poulat, É. (2003). *Notre laïcité publique. "La France est une République laïque"*. Paris: Berg International Edit.
- Proceso, Redacción. (1 de Octubre de 1994). Próxima celebración en Cuernavaca; Reynoso, a la cabeza; el nuncio, triunfal: "no me voy, y no me voy". *Proceso*, <http://www.proceso.com.mx/166514/proxima-celebracion-en-cuernavaca-reynoso-a-la-cabeza-el-nuncio-triunfal-no-me-voy-y-no-me-voy>.

- Proceso, Redacción. (30 de junio de 2013). Con Marcha del Silencio, exigen miles alto a la violencia en Morelos. *Proceso*, págs. <https://www.proceso.com.mx/346306/con-marcha-del-silencio-exigen-miles-alto-a-la-violencia-en-morelos>.
- Proceso, Redacción. (8 de febrero de 2016). Conflicto religioso en Tepalcingo deja 20 lesionados . *Proceso*, pág. <https://www.proceso.com.mx/429340/429340>.
- Puente Lutteroth, M. A. (2007). *Inventario del archivo parroquial de Nuestra Señora de Guadalupe, El Sagrario, Morelos*. México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas en México.
- Puente Lutteroth, M. A., y García Mendoza, J. (2008). *Inventario del Archivo Parroquial del Santuario de Jesús Nazareno*. México: ADABI.
- Puertas, P. (18 de diciembre de 2011). *Correos del Sur*. Recuperado el 19 de Septiembre de 2015, de Archivo Histórico de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos: http://www.uaem.mx/archivo_historico/correos.html

Q

- Quero, M., y González, T. (2004). Fin del régimen en Morelos: crisis de gobierno y salida de Jorge Carrillo Olea. En T. Medardo, M. Quero, & D. Moctezuma, *Los rituales del cambio. Transformaciones del régimen y cultura política en Morelos* (págs. 99 - 144). Cuernavaca: CRIM UNAM.

R

- Rea, C. (14 de Enero de 2009). Con Calderón, Iglesia Católica inaugura Encuentro Mundial de las Familias. *Notiese*, pág. http://www.notiese.org/notiese.php?ctn_id=2543.
- Reforma. (24 de Marzo de 1994). Conversan Obispos con Jorge Carpizo. *Reforma*, pág. <http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Libre/Imprimir.aspx?id=1908758|InfodexTextos&md5=21dc2f3e025eeecbf5734a283decf50b>.
- Reforma. (24 de Junio de 2003). Presenta Olvera su declaración ante la Fepade. *Reforma*, pág. <http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Libre/Imprimir.aspx?id=1167877|InfodexTextos&md5=23cf5fbd34097dc9904bfbb4df52c66f>.
- Rettberg, A. (2014). La construcción de paz bajo la lupa: una revisión de la actividad y de la literatura académica internacional. *Estudios Políticos*(42), 13-36.
- Reyes Valerio, C. (1960). *Tepalcingo*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Reynoso Cervantes, L. (marzo – abril, 1989). Carta del obispo Luis Reynoso Cervantes a los hermanos y hermanas muy amados de la comunidad de Xoxocotla. *Gaceta Oficial Diocesana*, 5.
- Riesebrodt, M. (1999). Charisma in Max Weber's Sociology of Religion. *Religion*(29), 1-14.
- Rivera Galicia, A. (1994). *Elecciones Locales en Morelos 1988*. México: UAM Iztapalapa.
- Rivera Sánchez, L., Odgers Ortiz, O., & Hernández Hernández, A. (2017). *Mudar de credo en contextos de movilidad. Las interconexiones entre la migración y el cambio religioso*. México: El Colegio de México & El Colegio de la Frontera Norte.

- Robert, J. (2007). Entrevista a Jean Robert. En L. Gutiérrez Quintanilla, *Los Volcanes de Cuernavaca. Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich*. (págs. 140-161). Cuernavaca: La Jornada Morelos.
- Rodríguez Luna, A. (2014). Violencia y crimen organizado en Morelos. La influencia del cártel de los Beltrán Leyva. En S. Aguayo, R. Peña González, y J. A. Ramírez Pérez (Coords.), *Atlas de la Seguridad y Violencia en Morelos* (págs. 236-250). México: UAEM - CASEDE.
- Roldán, V. (1999). Formas de religiosidad de fin de milenio: el movimiento carismático católico en Buenos Aires y Roma. *Sociedad y Religión*(18/19), 73-98.
- Rosales Ortega, R. (2007). Género. Su indisciplina, múltiples significados y problemas. En G. Zabludovsky, *Sociología y Cambio Conceptual* (págs. 171-207). México: Siglo XXI - FCPyS UNAM - UAM Azcapotzalco.
- Ruderer, S. (2010). Religión y violencia en Argentina y Chile. Una cuestión de legitimación. *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina*, 2, 83-120.

S

- Salgado Viveros, C. (2000). *Identidades religiosas católicas en el oriente de Morelos*. México: UAM.
- Sánchez Campos, Á. (2007). Entrevista a Ángel Sánchez Campos. En L. Gutiérrez Quintanilla, *Los Volcanes de Cuernavaca. Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich* (págs. 178-191). Cuernavaca: La Jornada Morelos.
- Sánchez Campos, Á. (2009). Entre el don y el pecado de la Iglesia se abre camino. Las Comunidades Eclesiales de Base de Cuernavaca. *Christus*, 73(775), 20-27.
- Sánchez Campos, Á. (2013). *Cuernavaca en el Concilio: 10 cartas y 7 intervenciones de Don Sergio Méndez Arceo VII Obispo de Cuernavaca*. Cuernavaca: Fundación Don Sergio Méndez Arceo.
- Sarmiento Silva, S. (1997). *Biblioteca de las Entidades Federativas: Morelos*. México: CEIICH - UNAM.
- Saussure, F. (2008). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.
- Schäfer, H. (1992). *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: DEI.
- Schäfer, H. (2009). Habitus Analysis: a method to analyze cognitive operators of practical logic. *Contribution to the Congress Beyond Bourdieu – Habitus, Capital & Social Stratification* Copenhagen: University of Copenhagen. Recuperado de: https://www.uni-bielefeld.de/theologie/schaefer_publicationen/Schaefer_2009_Habitus-analysis_Copenh_09-11-23_CIRRuS-CC.pdf
- Schäfer, H. (27-29 de octubre de 2010). Meaningful strategies: religion in conditions of conflict. *Religion in Disputes. Max Planck Institute for Social Anthropology*, 1-22.
- Schäfer, H. (2015). *HabitusAnalysis 1: Epistemology and Language*. Berlin: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Schäfer, H. (2017). *Habitus Analysis 2: Praxeology and Meaning*. Bielefeld: Mimeo.
- Schäfer, H., Seibert, L., Hahne, P., Tovar, A., y Stockmeier, A. (2008). *Bourdieu's categories for "field"-construction*. Bielefeld: CIRRuS Universität Bielefeld.

- Schäfer, H., Seibert, L., Tovar Simoncic, A., y Köhrsen, J. (2016). Towards a Praxeology of Religious Life: Modes of Observation. En F. Wijsen, y K. von Stuckrad, *Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion* (págs. 147-174). Leiden: Brill.
- Schäfer, H., Seibert, L., Tovar Simoncic, A., y Köhrsen, J. (2018). En pos de una praxeología de la vida religiosa. En R. Castro, y H. J. Suárez (Coords.), *Pierre Bourdieu en la sociología latinoamericana: el uso de campo y habitus en la investigación* (págs. 373-404). Cuernavaca: UNAM CRIM.
- Schäfer, H., Tovar, A., y Reu, T. (2013). Cambios en el campo religioso de Guatemala y Nicaragua: de 1985 a 2013. *Revista Sendas*, 1, 11-32.
- Schutz, A. (1995). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Secretaria de Industria y Comercio. (1963). *VIII Censo General de Población - 1960. Estado de Morelos*. México: Dirección General de Estadística.
- Secretaria de Innovación, Ciencia y Tecnología Morelos. (28 de marzo de 2017). *Centros, Facultades, Institutos y Entidades de Posgrado e Investigación*. Obtenido de Página Oficial de la Secretaria de Innovación, Ciencia y Tecnología, Gobierno del Estado de Morelos: <http://sicyt.morelos.gob.mx/centros-estudio-morelos>
- Séguy, J. (1989). *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de E. Troeltsch*. Paris: Cerf.
- Seibert, L. H. (2013). *Religious credibility under fire. A praxeological analysis of the determinants of religious legitimacy in postwar Bosnia and Herzegovina*. (Disertación doctoral inédita). Universität Bielefeld, Alemania.
- Semán, P. (2007). La secularización entre los científicos sociales de la religión del Mercosur. En M.J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (Coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. (pp. 41-60). Buenos aires: Biblos.
- Serbin, A. (2007). *Paz, conflicto y sociedad civil en América Latina y el Caribe*. Barcelona: Icaria.
- Sicilia, J. (28 de abril de 2016). Carta abierta a Graco Ramírez. *Proceso*, págs. <https://www.proceso.com.mx/438783/carta-abierta-a-graco-ramirez>.
- Soneira, A. (1996). *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Docencia.
- Soneira, A. (2000). La renovación carismática católica en la Argentina: ¿Religiosidad popular, comunidad emocional o nuevo movimiento religioso? *Scripta Ethnologica*(XXII).
- Stolle-McAllister, J. (2000). Golf, Zapata and the Rey Tepozteco: Reformulating Public Space. *Latin American Studies Association 2000* (pág. <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2000/Stolle.PDF>). Miami: Latin American Studies Association.
- Suárez, L. (1970). *Cuernavaca ante el Vaticano*. México: Grijalbo.
- Suárez, M. (1 de enero de 2017). *Maurilio Suárez. Comunicación con fe, católica y contemporánea*. Obtenido de Maurilio Suárez. Comunicación con fe, católica y contemporánea: <https://www.mauriliosuarez.com/>
- Suárez, H. J. (2001). *¿Ser Cristiano es ser de izquierda? Sociología de las transformaciones simbólicas de los cristianos de los años 60 en Bolivia* (Disertación doctoral inédita).Universidad Católica de Lovaina, Louvain-la-Neuve, Bélgica.

- Suárez, H. J. (2006). Pierre Bordieu y la religión: una introducción necesaria. *Relaciones*, XXVII(108), 19-27.
- Suárez, H. J. (2008a). *La fotografía como fuente de sentidos*. San José: FLACSO.
- Suárez, H. J. (2008b). Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales. *Archives des Sciences Sociales des Religions*(142), 87-111.
- Suárez, H. J. (Marzo de 2010). Movimientos sociales y prácticas religiosas. Reflexión a propósito de las Comunidades Eclesiales de Base en la Colonia El Ajusco . *Conceptor y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, 2-23.
- Suárez, H. J. (2011). Un catolicismo estratégico. En A. Higuera, *Religión y culturas contemporáneas* (págs. 273-291). México: Universidad Autónoma de Aguascalientes & RIFREM.
- Suárez, H. J. (2012). Habitus clivé. Time in the theory of habitus in Pierre Bourdieu. *Revista Latina de Sociología* (2), 56-68.
- Suárez, H. J. (2014). *Las formas de pertenecer*. México: IIS UNAM.
- Suárez, H. J. (2015). *Creyentes Urbanos: Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*. México: UNAM - IIS.
- Suárez, H. J. (2017a). Por una sociología etnográfica. En Payá, & Rivera, *Sociología etnográfica. Sobre el uso crítico de la teoría y los métodos de investigación* (págs. 55-82). México: FES-Acatlán-UNAM y Juan Pablo Editor.
- Suárez, H. J. (2017b). La geografía de la práctica religiosa en una colonia popular en la Ciudad de México. *Sociedad y Religión*, XXVII(47), 7-11.
- Suárez de Garay, M. E. (2005). Armados, enrejados, desconfiados... Tres breves lecturas sobre la cultura policial mexicana. *Política y Sociedad*, 42(3), 87-102.
- Suárez Rojas, A., y Rodríguez López, F. (1998). Iglesias y política en la historia reciente de América Latina: nota sobre el fondo bibliográfico de la Biblioteca de Documentación Internacional Contemporánea (BDIC, Nanterre). *REDIAL - Revista Europea de Información y Documentación sobre América Latina*, 8, 97-115.
- Suárez Zozaya, M. H. (2003). *Memoria de un pueblo. Proceso de restauración comunitaria en San Antón, Cuernavaca*. México: CRIM UNAM - Porrúa.
- Subsecretaría de Educación Media Superior y Superior Morelos. (1 de julio de 2017). *RVOE Superior*. Recuperado de Sitio Oficial del Sistema de Información de RVOE'S del Estado de Morelos: <http://rvoes.morelos.gob.mx/vistasUsuarios/superior/superior.php>

T

- Tahar Chaouch, M. (2007). Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina. *Estudios Sociológicos*, XXV(73), 69-103.
- Tapia, M. (2004). Los herederos del patrimonio político en Morelos: su clase política. En M. Tapia, M. Quero, & D. Moctezuma, *Los rituales dle cambio. Transformaciones de régimen y cultura política en Morelos* (págs. 27-58). México: UNAM - CRIM.

- Tavares, J. (1981). Le Centre catholique des intellectuels français [Le dialogue comme négociation symbolique]. *Actes de la recherche en sciences sociales: La représentation politique-2*, 38, 49-62. doi: 10.3406/arss.1981.2118.
- Testimonio y Esperanza. (1 de Enero de 2010). *Origen del Movimiento*. Recuperado el 26 de Octubre de 2015, de Testimonio y Esperanza: <http://testimonioyesperanza.galeon.com>
- Thomson, P. (2008). Field. En M. Grenfell (Ed.), *Pierre Bourdieu. Key Concepts*. (págs. 67-84). Durham: Acumen.
- Toledano Vergara, M. C. (1999). *Compilación histórica del Santuario de Jesús Nazareno*. México: Instituto Estatal de Documentación de Morelos.
- Tonatzin, P. (20 de enero de 2015). Allanan policías casa del Vicario General de Cuernavaca. *Excelsior*, pág. <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2015/01/20/1003773>.
- Touraine, A. (1969). *Sociología de la acción*. Barcelona: Ariel.
- Tovar Simoncic, A. (2018). Habitus, creencia e individuo. Análisis de habitus y lógicas prácticas religiosas. En H.J. Suárez, K. Bárcenas Barajas, y C. Delgado Molina (Coords.), *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos* (págs. 141-177 [en edición]). México: IIS UNAM.
- Tovillas, P. (2010). *Bourdieu: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- Trejo Delarbe, R. (1990). *Crónica del sindicalismo en México (1976-1988)*. México: FCE - IIS UNAM.
- Tschannen, O. (December de 1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion* , 30(4), 395-415 .
- Turner, B. S. (2011). Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion. En S. Susen y B. S. Turner. (Eds.), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays* (págs. 223-245). London: Anthem Press.

U

- Uckerman, T. (23 de diciembre de 2012). *El nuevo arzobispo de León: Alfonso Cortés Contreras*. Obtenido de Blog Santa & Pecadora: <https://santaiepcadora.blogspot.mx/2012/12/el-nuevo-arzobispo-de-leon-alfonso.html>
- UAEM. (14 de abril de 2016a). *Boletín No. 1147. Programa de Atención a Víctimas presenta en el Senado iniciativa de reforma a la Ley General de Víctimas*. Obtenido de Sitio Oficial de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos: <https://www.uaem.mx/comunicacion-y-medios/comunicacion-universitaria/boletines/programa-de-atencion-victimas-presenta-en-el-senado-iniciativa-de-reforma-la-ley-general-de-victimas>
- UAEM. (22 de junio de 2016b). *Informe de las fosas de Tetelcingo*. Obtenido de Sitio Oficial de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos: <https://www.uaem.mx/difusion-y-medios/actividades/informe-sobre-las-fosas-de-tetelcingo>
- Urry, J. (2007). *Mobilities*. Cambridge: Polity Press.

V

- Valadés, D. (2004). *Cuatro visiones sobre la laicidad*. México: IJ - UNAM.
- Vaggione, J. M. (2010). *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- Valencia Carmona, S. (2010). Constitución y Laicismo. En P. Galeana, *Secularización del Estado y la sociedad* (págs. 303 - 332). México: Siglo XXI.
- Valenzuela, E., y Odgers, O. (2014). Usos sociales de la religión como recurso ante la violencia: católicos, evangélicos y testigos de Jehová en Tijuana, México. *Culturales*, II(2), 9-40.
- Varisco, D. M. (2002). September 11: Participant Webservation of the "War on Terrorism". *American Anthropologist*, 104(3), 934-938.
- Vaggione, J. M. (2010). *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- Velázquez García, M. A. (2008). La construcción de un movimiento ambiental en México. El club de golf en Tepoztlán, Morelos. *Región y Sociedad*, XX(43), 61-96.
- Velasco, D. (2006). La construcción histórico-ideológica de la laicidad. En N. Da Costa (Org.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (págs. 21-42). Montevideo: CLAEDH.
- Velazco Yañez, D. (1998). La fórmula generadora del sentido práctico. Una aproximación a la filosofía de la práctica de Pierre Bourdieu. *Espiral*, IV(12), 33-80.
- Vences Camacho, J. (2000). *¡Fuera, Fuera! Cómo y por qué cayó Jorge Carrillo Olea*. México: Berbera Editores.
- Venkatesh, S. (2002a). *American Project*. Harvard: Harvard University Press.
- Venkatesh, S. (2002b). 'Doin' the Hustle': Constructing the Ethnographer in the American Ghetto *Ethnography*, 3(1), 91-111. doi: 10.1177/1466138102003001004.
- Vera, R. (13 de Diciembre de 2013). Sustituya a Prigione, clamaba Corripio a Juan Pablo II. *Proceso*, <http://www.proceso.com.mx/?p=360312>. Recuperado de Blog de Bernardo Barranco: <https://bernardobarranco.wordpress.com/tag/luis-reynoso-cervantes/>
- Videla, G. (2010). *Sergio Mendez Arceo, un Señor Obispo*. México: Juan Pablos Editor.
- Villa, J. D. (2007). "Si no fuera por Dios, nosotros ya nos hubiéramos muerto." Víctimas, reconciliación y religión. *Theologica Xaveriana*, 57(164), 565-590.
- Villanueva, A. (2012). *Seminario Conciliar, San José. Su historia y caminar en la diócesis de Cuernavaca* (Tesis de licenciatura inédita). Instituto Sapiencia, Seminario Conciliar San José Diócesis de Cuernavaca, Morelos, México.

W

- Weaver, M., y Appleby, S. (1995). *Being Right: Conservative Catholics in America*. Bloomington: Indiana University Press.
- Weber, M. (1974). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Weber, M. (1987). *Ensayos de Sociología de la Religión*. Madrid: Taurus.
- Weber, M. (2009). *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y en la política social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weinberg, B. (2000). *Homage to Chiapas: The New Indigenous Struggles in Mexico*. London: Verso.
- Wieviorka, M. (2005). *La violence*. Paris: Itachette Littératures.
- Willis, P., y Trondman, M. (2000). Manifesto for Ethnography. *Ethnography*, 1, 5-16.
- Wilson, B. (1969). *La Religión en la Sociedad*. Barcelona: Labor.
- Wouters, P., y Beaulieu, A. (2006). Imagining e-science beyond computation. En C. Hine, *New Infrastructures for Knowledge Production: Understanding E-Science*. Hershey, PA: Information Science Publishing.

Z

- Zaragoza, J. M., y Hernández Zamora, J. M. (2004). Cómo participamos en política las ONG de Morelos. En M. Tapia, M. Quero, & D. Moctezuma (Coords.), *Los rituales del cambio. Transformaciones del régimen y cultura política en Morelos* (págs. 235-263). México: UNAM - CRIM.
- Zona Centro Noticias. (22 de abril de 2013). El gobernador Graco Ramírez instala la comisión para la Prevención Social de la Violencia y la Delincuencia. *Zona Centro Noticias*, págs. <http://www.zonacentronoticias.com/2013/04/el-gobernador-graco-ramirez-instala-la-comision-para-la-prevencion-social-de-la-violencia-y-la-delincuencia/>.
- Zona Centro Noticias. (26 de enero de 2015). Presenta denuncia Vicario de la Diócesis de Cuernavaca por cateo a la casa de sus padres. *Zona Centro Noticias*, págs. <http://www.zonacentronoticias.com/2015/01/presenta-denuncia-vicario-de-la-diocesis-de-cuernavaca-por-cateo-a-la-casa-de-sus-padres/>.

ANEXOS METODOLÓGICOS


Anexo Metodológico I. Sociología Etnográfica

1. Relación de comunidades por municipio donde se realizó trabajo de campo, así como el grupo o actividad en la que se participó y las técnicas de recolección de datos.
2. Señalización de municipios donde se realizó trabajo de campo
3. Listado de actividades públicas en las que se practicó observación distante
4. Relación de Fuentes para Etnografía Digital
5. Relación de entrevistas semiestructuradas para trabajo etnográfico

**Relación de Comunidades por Municipio donde se realizó Trabajo de Campo
Actividades o grupos de participación y técnicas de recolección de datos (1/2)**

Figura	Localidad y Municipio	Actividades o Grupos	Técnicas de Recolección de Datos
	Centro, Cuernavaca	Caminatas por la Vida y la Familia	Observación distante en espacios públicos
		Caminatas por la Paz	
		Fundación Sergio Méndez Arceo	Observación participante, Entrevistas con HabitusAnalysis
	Catedral de Cuernavaca	Misas por Ayotzinapa, Jornadas Mundiales por la Paz, Eventos Diocesanos	Observación distante en espacios públicos
	Colonia Carolina, Cuernavaca	Fundación Don Bosco	Observación participante
	Colonia Vista Hermosa, Cuernavaca	Conservadurismos y Espada del Espíritu	Observación participante, Entrevistas con HabitusAnalysis
	Colonia Ampliación Alta Vista y San Antón, Cuernavaca	CEB's	Observación participante, Entrevistas con HabitusAnalysis
	Colonia El Empleado, Cuernavaca	CAVV	Observación participante, Entrevistas con HabitusAnalysis
	Diversas colonias, Cuernavaca	Laicos/as participantes en los años 60,70, 80 y 90	Entrevistas semiestructuradas para construcción de capítulo IV
		Sacerdotes diocesanos	
	Colonia Lomas de Atzingo, Cuernavaca	Conservadurimos Religiosos	Observación participante, Entrevistas con HabitusAnalysis
	Colonia Buenavista y Colonia Chipitlán, Cuernavaca	Renovación Carismática Católica	Observación participante, Entrevistas con HabitusAnalysis
Colonia Chapultepec, Cuernavaca	Testimonio y Esperanza	Observación participante, Entrevistas con HabitusAnalysis	
	Centro, Temixco	CAVV	Observación participante

**Relación de Comunidades por Municipio donde se realizó Trabajo de Campo
Actividades o grupos de participación y técnicas de recolección de datos (2/2)**

Figura	Localidad y Municipio	Actividades o Grupos	Técnicas de Recolección de Datos
	Otilio Montaña, Jiutepec	Consejo Parroquial y Consejos Pastorales	Observación participante y entrevista semiestructurada (etnografía)
	Tejalpa, Jiutepec	Adoración Nocturna y Renovación Carismática	Observación participante
	Centro, Emiliano Zapata	Apóstoles de la Cruz	Observación participante
	Colonia Tres de Mayo, Emiliano Zapata	Armada Blanca	Observación participante
	Centro y Asoleadero, Cuautla	Peregrinación por la Paz	Observación distante en espacios públicos
	Centro, Cuautla	Misa por las Víctimas de la Violencia; Renovación Carismática	Observación participante, Entrevistas con HabitusAnalysis
	Colonia Francisco I. Madero, Cuautla	CAVV	Observación participante, Entrevistas con HabitusAnalysis
	Cabecera Municipal Ocuituco	CAVV	Observación participante
	Cabecera Municipal Joncatepec	CAVV	Observación participante
	Cabecera Municipal Tepalcingo	Fiesta del Señor de Tepalcingo	Observación distante en espacios públicos
	Centro, Jojutla	Misa por las Víctimas de la Violencia	Observación distante en espacios públicos
	Col. Zapata, Jojutla	CEB's	Observación participante
	Cabecera Municipal Puente de Ixtla	Marcha por la Paz y CAVV	Observación participante

Actividades Públicas en las que se realizó Observación Distante (1/2)

FECHA	EVENTO	LUGAR	NOTAS
31/08/14	Peregrinación por la paz	Cuautla, Morelos	Organiza Vicaría San Mateo
26/11/14	Marcha Acción Global por Ayotzinapa	Del Calvario a la Catedral de Cuernavaca	Convoca CEB's y Hermanas Marianitas
26/11/14	Misa por los desaparecidos de Ayotzinapa	Catedral de Cuernavaca	Organiza Diócesis de Cuernavaca, asiste Fam. José Luis Luna (estudiante desaparecido - no católicos)
27/11/14	Misa de Acción de Gracias XXIV Aniv Sacerdotal de Antonio Sandoval	Fundación Don Bosco	Despedida del ministerio sacerdotal
01/01/15	Jornada Mundial por la Paz	Catedral de Cuernavaca	Organiza Diócesis de Cuernavaca
08/01/15	Foro "La iglesia frente a la corrupción, la injusticia y la violencia"	Universidad Pontificia de México	Participa Obispo de Cuernavaca como presidente de la DEJPR de la CEM y Javier Sicilia del MPJD
28/02/15	9a Caminata por la vida, la familia y la paz	Del Calvario al Zócalo de Cuernavaca	Convoca el Colectivo "Familia y Vida", participan diversos grupos e iglesias, incluyendo el Obispo y 14 sacerdotes católicos
01/03/15	Feria del Rehilete	Col. Carolina	Organiza ? Participa la comunidad parroquial de La Carolina
20/04/15	Misa por las víctimas de la violencia	Iglesia del Señor del Pueblo, Cuautla, Mor	Organiza Vicaría San Mateo
23/05/15	Caminata por la Paz	4 puntos de la ciudad hacia Catedral de Cuernavaca	Convoca Diócesis de Cuernavaca
01/06/15	Inauguración CAVV	Ocuituco, Morelos	CAVV Cuautla, Jonacatepec y Ocuituco
05/06/15	Procesión de Corpus Christi	Catedral de Cuernavaca	Preside obispo de Cuernavaca
02/09/15	Inauguración Cinerario Comunitario	Catedral de Cuernavaca	Preside obispo de Cuernavaca
03/10/15	#VidaFest	Seminario Conciliar de Cuernavaca	Festival por la vida - conservadurismos católicos

Actividades Públicas en las que se realizó Observación Distante (2/2)

FECHA	EVENTO	LUGAR	NOTAS
10/12/15	Conferencia de Prensa Padre Alejandro Solalinde, Javier Sicilia, Fam. De Oliver Wenceslao	Catedral de Cuernavaca	En la conferencia participa el Vicario General, no el obispo; pero hay fotos en redes del obispo de reunión previa
01/01/16	Jornada Mundial por la Paz	Catedral de Cuernavaca	Organiza Diócesis de Cuernavaca
04/02/16	Marcha por la Dignidad	De la UAEM al Zócalo de Cuernavaca	Convoca UAEM
07/02/16	Plantón por la Dignidad	Zócalo de Cuernavaca	Convoca UAEM
06/03/16	10a Caminata de la Familia	De Glorieta de Tlaltenango al Zócalo	Convoca Coalición por la Familia y la Vida
26 - 28/04/16	1a Semana de Pastoral	Seminario Conciliar de Cuernavaca	Convoca Vicaría de Pastoral
21/05/16	2a Caminata por la Paz	4 puntos de la ciudad hacia Catedral de Cuernavaca	Convoca Diócesis de Cuernavaca
26/05/16	Misa en Fosas de Tetelcingo	Tetelcingo, Morelos	Preside padre Héctor Pérez
29/06/16	Toma del Congreso Local	Congreso del Estado	En el marco de la aprobación del Matrimonio igualitario
02/07/16	Marcha por la Familia	De la Funeraria Hispano Mexicana al Zócalo	En el marco de la aprobación del Matrimonio igualitario
16/08/16	Marcha del Frente Amplio Morelense	De la Glorieta de la Paz al Zócalo	Marchas en tres ciudades del estado (Cuernavaca, Cuautla y Jojutla)
18/11/16	Presentación del libro de Ángel Sánchez Campos	Catedral de Cuernavaca	Presenta el obispo de Cuernavaca
21/01/17	Visita a Tepalcingo, después del traslado de la sede parroquial	Santuario del Señor de Tepalcingo	Asamblea comunitaria

Relación de fuentes para etnografía digital (1/2)

A las siguientes cuentas / perfiles se les dio seguimiento cotidiano entre
enero de 2015 y mayo de 2018

TWITTER

NOMBRE	POSICIÓN	USUARIO
Mons. Ramón Castro Castro	Obispo de la Diócesis de Cuernavaca 2012 – a la fecha	@MonsRamonCastro
Graco Ramírez Abreu	Gobernador Constitucional del Estado de Morelos 2012 - 2018	@gracoramirez
Gobierno de Morelos	Cuenta oficial del Gobierno del Estado de Morelos	@GobiernoMorelos
Diócesis de Cuernavaca	Cuenta oficial de la Diócesis de Cuernavaca	@iglesiamorelos
Cáritas-Paz Cuerna	Comisión Diocesana de Pastoral Social / Dimensión de Justicia, Paz, Reconciliación, Fe y Política	@psocialcuerna
Fundación Don Sergio	Cuenta oficial de la Fundación Don Sergio	@FundDonSergio
Testimonio y Esperanza Morelos	Movimiento Católico "Testimonio y Esperanza" en Morelos	@TyeMorelos
Vicaría de Pastoral	Vicaría de Pastoral de la Diócesis de Cuernavaca	@de_pastoral
Toño Sandoval	Exsacerdote, presidente de la Fundación Don Bosco, Precandidato independiente a la Gubernatura	@tonosandovalt

FACEBOOK

NOMBRE DEL PERFIL	ORGANIZACIÓN	Perfil
Consejo Coordinador de Movimientos por la Vida y la Familia	ONG que agrupa a los comunitarismos y A.C. Pro Vida en Morelos (Fan Page)	
Sergio Méndez	Fundación Sergio Méndez Arceo	
Catedral de Cuernavaca	Perfil Oficial de la Catedral de Cuernavaca (Fan Page)	@CatedralCVA
Obra Misional San Felipe de Jesús	Movimiento católico de misiones con sede en la Catedral de Cuernavaca (Fan Page)	
Diócesis de Cuernavaca	Diócesis de Cuernavaca (Fan Page)	@DiocesisCuernavaca
Movida	Movida. Red Morelos por la Vida	@redmorelosporlavid
Renovación Carismática Católica Diócesis de Cuernavaca	Movimiento católico de la Renovación Carismática en Morelos	@renovacióncuernavaca

Relación de fuentes para etnografía digital (2/2)

Las siguientes son cuentas en Twitter de periodistas, laicos o agrupaciones que participan en movimientos/ comunitarismos católicos a las que se les dio seguimiento durante temas de coyuntura, tales como las Caminatas por la Paz, el conflicto en Tepalcingo, entre otros. No se documentó la generalidad de sus publicaciones, sino aquellas relacionadas con nuestro objeto de estudio.

TWITTER

NOMBRE	POSICIÓN	USUARIO
Eolo Pacheco	Corresponsal del periódico local “El Regional”	@eolopacheco
Jorge Luis Brito	Director Editorial de La Jornada Morelos hasta 2016, Corresponsal de semanario “Proceso”	@Patrio74
Héctor Raúl González	Corresponsal del periódico nacional “Reforma” hasta 2016, Corresponsal Aristegui Noticias a partir de 2017	@hectorrgonzalez
Liliana Maret	Reportera/Conductora Televisa Morelos	@LilianaMaret
Jonathan Irving	Laico que se identifica en redes sociales como “Católico Joven, PROVIDA, ISC”	@jomimx
Fundación Don Bosco	Cuenta oficial de la Fundación Don Bosco, presidida por Antonio Sandoval Tajonar (exsacerdote católico)	@fdonbosco
Pbro. Valente Tapia Sandoval	Sacerdote católico, vicario de pastoral de la Diócesis de Cuernavaca	@valentesandoval
Matías Quiroz	Secretario de Gobierno de Morelos (2014-2017)	@Matias_QM

Cuando aparecen temas de coyuntura en las redes sociales se documentó también todo aquello que se considera relevante de participantes de redes sociales que regularmente no se siguen. Los criterios para localizar estas publicaciones son si alguno de los usuarios que se siguen regularmente es “etiquetado” o la aparición de #hashtag con los temas de coyuntura o relacionados.

En todos los casos de seguimiento de Twitter y Facebook se guardaron capturas de pantalla.

Relación de entrevistas semiestructuradas para trabajo etnográfico

No.	NOMBRE	¿QUIÉN ES?	LUGAR	FECHA DE LA ENTREVISTA	TEMAS QUE MOTIVAN LA ENTREVISTA
1	José	Laico, activo participante entre los 50's y 80's del MFC y las CEB's. Fue sacristán de las parroquias de San José en el Calvario y San Antón;	Altavista, Cuernavaca, Morelos	Entrevistas realizadas durante el 2010, en el marco de una investigación sobre los efectos del Concilio Vaticano II en la Diócesis de Cuernavaca en el Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM) realizadas por la autora	Los cambios en la iglesia de Cuernavaca con Don Sergio Méndez Arceo
2	Doña Mago	Laica, activa participante en los años 50 a 70's, miembro y	Altavista, Cuernavaca, Morelos	Entrevistas realizadas durante el 2010, en el marco de una investigación sobre los efectos del Concilio Vaticano II en la Diócesis de Cuernavaca en el Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM) realizadas por la autora	Las Comunidades Eclesiales de Base en Morelos
3	Carmen	Parte del Equipo fundador del CIDOC	San Antón, Cuernavaca, Morelos		El CIDOC y sus relaciones con la iglesia de Cuernavaca
4	Ramón	Laico, activo participante en los años 50 a 70's, miembro de CEB.	Acapatzingo, Cuernavaca, Morelos		Las Comunidades Eclesiales de Base en Morelos y sus relaciones con el
5	Elena	Miembro del Consejo de Pastoral de la Capilla en Col. Milpillas. Parroquia de	Col. Otilio Montaña, Jiutepec, Morelos		22 de febrero del 2015
6	Pbro. Ángel Sánchez Campos	Sacerdote Diocesano, Consejero Presbiteral. Ex Rector del Seminario, Ex Vicario General y Ex Vicario de Pastoral durante el obispado de Sergio Méndez Arceo	Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, Col. Acapatzingo, Cuernavaca, Morelos	1 de marzo de 2015	Sobre los datos históricos para la construcción de los estados del campo católico. El P. Ángel es historiador, miembro del CEHILA
7	Javier*	Miembro de la Campaña en Morelos del Frente Democrático Nacional (FDN) en 1988. Asesor de ex diputado federal entre	Yautepec, Morelos	13 de septiembre de 2015	La participación de la iglesia católica en las elecciones de 1988
8	Alejandra*	Miembro del Consejo Diocesano de Laicos entre 2003 y 2007	Col. Delicias. Cuernavaca, Morelos	de octubre de 2015	El obispado de don Florencio Olvera Ochoa

* Los nombres fueron cambiados

Anexo Metodológico II. *HabitusAnalysis*

El anexo presenta los materiales utilizados para las entrevistas de *HabitusAnalysis*, así como la relación de entrevistas realizadas:

1. Consentimiento de participación informada
2. Hoja de datos generales
3. Guía de Entrevista
4. Relación de entrevistas

Consentimiento de Participación Informada

Sólo lo firmaron las personas entrevistadas para *HabitusAnalysis*

_____ a _____ de _____ de 201__

MARCO CONTEXTUAL DE LA INVESTIGACIÓN

Estamos invitándote a participar en un estudio realizado por la Mtra. Cecilia Ardisia Delgado Molina, del Programa de Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y del Centro Interdisciplinario de Investigación en Religión y Sociedad (CIRRuS) de la Universidad de Bielefeld en Alemania; para el proyecto de investigación doctoral en Sociología “Religión y Sociedad en Morelos: Convergencias en un contexto de violencia y construcción de paz”.

Este estudio está buscando comprender las lógicas y prácticas religiosas de las personas católicas que participan en actividades relacionadas a la construcción de paz. Los participantes pueden ser personas mayores de 18 años de edad que participen directa o indirectamente en actividades de diverso tipo asociadas directa o indirectamente con la construcción de paz. El estudio consta de una a dos entrevistas a profundidad, con una duración aproximada de 90 minutos cada una.

PROCEDIMIENTOS DE ESTUDIO

Si decides participar, la investigadora realizará una entrevista en la que se incluyen preguntas asociadas a tus actividades religiosas, tus creencias, tus prácticas y tus convicciones. Te pedimos que escojas un seudónimo para futuras referencias. Con tu permiso grabaremos la entrevista para asegurarnos que tendremos una buena interpretación de lo que nos respondas. También te pedimos permiso para incluir algunas de tus respuestas en las publicaciones de nuestro estudio. Estas referencias no tendrán ninguna identificación personal. Las respuestas de las entrevistas serán identificadas solamente por seudónimo y un código numérico. Los datos que se recaben durante la entrevista no se le comunicarán a ninguna persona fuera del equipo de investigación.

CONFIDENCIALIDAD

Lo que nos cuentes será confidencial, excepto en casos en los que romper la confidencialidad sea mandado por la ley. La ley en México requiere que reportemos cualquier sospecha o hechos de abuso, descuido o explotación de un/a menor de edad, un/a adulto/a de 65 años o más, o un/a adulto/a que tenga un impedimento mental o físico que afecta la capacidad de la persona para proveerse o protegerse a sí mismo/a.

PERSONA DE CONTACTO

Si estás dispuest@ a participar en este estudio, por favor firma este consentimiento. Si tienes alguna pregunta, queja o preocupación sobre el mismo, puedes llamar a Cecilia Delgado al (777) 5238801 o escribir al correo ceciliaadm@comunidad.unam.mx

PARTICIPACION VOLUNTARIA

Tu participación en el estudio no afectará tu participación en la comunidad parroquial ni ningún servicio social que estés recibiendo. En cualquier momento durante el estudio, puedes retirarte o decidir no participar en el estudio, y eso no implicará ninguna pena, o pérdida de beneficios a los que tienes derecho ni afectará tu relación con la investigadora.

COSTOS Y COMPENSACIONES

No hay costo ni compensación por participar en el estudio.

CONSENTIMIENTO

Al firmar este consentimiento de participación informada, confirmo que he leído la información que presenta. He tenido la oportunidad de hacer preguntas. Entiendo que mi participación en el estudio “Religión y Sociedad en Morelos: Convergencias en un contexto de violencia y construcción de paz” es voluntaria y tengo la libertad de rehusarme a contestar cualquier pregunta o a retirar mi participación totalmente del estudio en cualquier momento. Entiendo que recibiré una copia de este formato de participación informada y voluntariamente estoy de acuerdo en participar en este estudio.

Nombre de Participante & Fecha

Nombre de la entrevistadora & Fecha

Firma de Participante

Firma de la entrevistadora

Adicionalmente, quiero usar _____ como seudónimo y otorgo permiso para que mi entrevista sea grabada, pero puedo suspender la grabación en cualquier momento del proceso.

Hoja de Datos Generales

Se llenó para cada participante en las entrevistas de *HabitusAnalysis*

Hoja de Datos

ID. _____

1. Datos Generales de Entrevistado/a

Nombre, Apellidos							
Fecha Nacimiento				Edo. Civil			
Hijos	SI	NO	¿Cuántos? Y Edades				
Fecha Entrevista			Lugar Entrevista				
¿Jefe de Hogar?	SI	NO	Actividad Primordial				
Actividad P Madre			Actividad P Padre				
Lugar y Barrio de Residencia							

Grupo religioso:		Tiempo de pertenencia:	
Parroquia:			
Ministerio:			
Anteriores grupos religiosos:			
Membresia Asoc. Civiles			
Membresia Partido Político			

2. Observaciones – Contexto de entrevista, formas de conocer al entrevistado, posibles expectativas derivadas

Guía de Entrevista para *HabitusAnalysis*

Elaborada con Dr. Hienrich Schäfer, Universidad de Bielefeld / UNAM

1 Apertura: impulso narrativo

Cuénteme desde cuándo participa en cosas de la iglesia / en la iglesia

Continuar la conversación hacia temas de su trayectoria como católico/a

- Tomar en cuenta la **trayectoria social**: ocupación de padre / madre, propia trayectoria del entrevistado.
- Tomar en cuenta contactos anteriores a la conversación con personas o redes sociales **religiosas**.
- Para generar operadores en posiciones relacionadas del cuadro de habitus:
 - **Deixis opuesta**: ¿Qué sería lo opuesto / lo contrario?
 - **Interpretación – Experiencia**: ¿Por ejemplo?
 - **Experiencia – Interpretación**: ¿De dónde viene eso? / ¿A qué cree usted que se deba? / ¿Por qué se da / ocurre? / ¿Cuál es la causa?

2 Guía de habitus

2.1 General

En paréntesis (...) están preguntas que sólo se hacen si los entrevistados no abordan el tema.

Los números indican **dos órdenes de seguimiento** recomendados para las **preguntas** – aplicables según el criterio de la entrevistadora según el curso de las enunciaciones de los entrevistados. Un orden está indicado por números en **rojo**, otro por números en **negro**.

<p>IP 3 (4) Hemos hablado bastante de cosas negativas. Hablemos de su fe. ¿Para usted, qué es lo más importante / más significativo de su fe?</p> <p>Convicciones:</p> <p>8 (8) ¿Cuál es su principal esperanza para el futuro? ¿Qué cambios en la sociedad esperaría ver?</p>	<p>IN 2 (2) ¿Por qué ocurren esos problemas y cosas malas? [intencionalmente abierto] (... y su fe, ¿qué le dice al respecto?)</p> <p>Causas:</p> <p>7 (7) ¿Dónde encuentra/ ve usted los mayores riesgos o peligros para el futuro?</p> <p>Riesgos:</p>
<p>RE 6 (3) ¿Cómo enfrenta la iglesia los problemas y las cosas malas?</p> <p>por ejemplo</p> <p>¿Qué podrían hacer los católicos por la sociedad? ¿Cuál podría ser la aportación de los católicos a la sociedad?</p>	
<p>Experiencia religiosa: 4 (5) ¿Qué es lo más importante para usted en la vivencia de la fe? (Abierto para hablar del grupo).</p> <p>Experiencia social: 5 (6) ¿Qué percibe actualmente como positivo en la sociedad?</p> <p>EP: ¿En qué medida esto se refleja en su vida personal?</p>	<p>Experiencia negativa general: 1 (1) ¿Qué percibe usted como particularmente negativo en la sociedad?</p> <p>¿Eso le afecta personalmente? ¿Cuánto? ¿Cómo?</p> <p>EN 1</p>

2.2 Habitus – profundización temática

[Dar tiempo a los entrevistados para contar y desarrollar sus pensamientos]

2.2.1 Campo Religioso

2.2.1.1 Participación – organizaciones religiosas

¿Qué piensa de la participación de la gente en la iglesia? ¿Cree que la gente participa lo suficiente?

¿En qué grupos / movimientos participa usted? [si no lo abordo en la primera parte]

¿Cómo es la participación de los **laicos** en su parroquia /grupo/movimiento?

¿Y la relación con el **sacerdote**?

¿Con el **Obispo**?

¿Usted **participa** en algún / algunos **otros grupos religiosos**? ¿O **actividades espirituales** (yoga, meditación, etc)?

2.2.1.2 Relaciones campo religioso

¿Cree que todos los grupos / movimientos de la iglesia católica son iguales? [¿en que se diferencian?]

¿En cuáles **nunca participaría**?

¿Qué grupos o parroquias hacen un trabajo especialmente bueno? ¿Por qué?

¿Qué piensa de las **otras iglesias (no católicas)**?

¿Cómo ve usted la **situación de la iglesia católica** en el país?

2.2.2 Campo Político

¿Cómo ve usted de la **situación del estado de Morelos** actualmente?

¿Qué piensa del **gobierno actual**? (estatal y/o municipal)

¿Cuáles cree que son los **principales problemas del estado**?

¿Qué **políticos** considera que están haciendo una **buena labor**?

¿**Participa** o ha participado en un **partido u organización política**?

2.2.3 Iniciativas de construcción de paz – actividades sociales

Para usted, ¿Qué quiere decir **construir la paz**?, ¿Cómo se puede construir la paz?

¿Por qué participa / ha participado en **actividades de construcción de paz**? [Mencionar las que se conozca que participa]

¿Participa usted en **grupos u organizaciones sociales de otro tipo**? Como por ejemplo mejoras de la colonia, asociaciones de padres, asistencia a los necesitados, cuidado del medio ambiente, etc.

¿Piensa que **la iglesia debe participar** en estos temas? ¿Por qué?

[En caso afirmativo] ¿Cómo debería participar?

¿Hay temas en los que **la iglesia no debería participar**?

¿Qué piensa de las actividades que hacen _____ (grupos contrarios)?

Grupos Provida (Red Movida o la Coalición de Movimientos por la Vida)

Comunidades Eclesiales de Base (Fundación Don Sergio)

Relación de entrevistas por grupo (1/2)

Catolicismo de Opción preferencial por los pobres											
#	ID	Seudónimo	Grupo Religioso	Tiempo Pertenencia	Edad	Estado Civil	Hijos	Actividad Primordial	Residencia	Anteriores grupos religiosos	Otras pertenencias
1	1011	Emiliano	Fund. Sergio Méndez Arceo	22 años	65	Casado	2	Profesor universitario	Cuernavaca, Morelos	Ninguno	Caminando Unidos A.C.
2	1012	Pitzi	Justicia y Paz	16 años	41	Soltero	No	Profesor universitario	Cuautla, Morelos	CEB's, Amigos de Don Sergio	Pastoral Social
3	1019	Miriam	CEB	40 años	59	Divorciada	3	Costurera	Plan de Ayala, Alta Vista, Cuernavaca, Morelos	Ninguno	Catequesis
4	1025	Roberto	CEB	30 años	63	Casado	4	Electricista	Ocotepc, Morelos	Ninguno	CDH Sergio Méndez Arceo
5	1026	Juan	CEB	37 años	70	Casado	4	Pintor (de casas)	Chulavista (1a Sección) Cuernavaca, Morelos	Ninguno	ANUE
Catolicismo Emocional											
#	ID	Seudónimo	Grupo Religioso	Tiempo Pertenencia	Edad	Estado Civil	Hijos	Actividad Primordial	Residencia	Anteriores grupos religiosos	Otras pertenencias
6	1017	Alicia	Grupo de Matrimonios	2 años	42	Casada	2	Química, industria	Cuernavaca, Morelos	Encuentro de Novios	Liga de la Leche / Padres Amorosos
7	1018	Naty	Renovación Carismática Juvenil	2 años	20	Soltera	No	Estudiante universitaria	Polvorín, Chiptlán, Cuernavaca	Catequesis	Tuna Universitaria
8	1022	Regina	La Espada del Espíritu	8 años	46	Casada	2	Psicóloga, orientadora vocacional	Jiutepec, Morelos	Renovación Carismática / Coro Parroquial	-----
9	1023	Stella	Renovación Carismática	5 años	36	Soltera	1	Ama de casa	Cuautla, Morelos	Renovación Carismática	-----
10	1024	Óscar	Renovación Carismática	6 años	44	Casado	2	Ingeniero eléctrico	Cuernavaca, Morelos	Grupo de Matrimonios	-----

Relación de entrevistas por grupo (2/2)

Conservadurismos Religiosos											
#	ID	Seudónimo	Grupo Religioso	Tiempo Pertenencia	Edad	Estado Civil	Hijos	Actividad Primordial	Residencia	Anteriores grupos	Otras pertenencias
11	1009	Gabriel	Dimensión Vida y Familia	4 años	26	Soltero	No	Ing. Sistemas, empleado público	Polvorín, Chipitlán, Cuernavaca	Ministro Eucaristía / Liturgia en	Juventud Acción Nacional
12	1015	Paola	Testimonio y Esperanza	3 años	19	Soltera	No	Estudiante universitaria	Cuernavaca, Morelos	Catequesis	-----
13	1020	Rafael	Ministro Extraordinario	10 años	57	Viudo	2	Negocio propio	Delicias, Cuernavaca,	Ninguno	Curso Tanatología
14	1021	Emilia	Comunidad de Formación Intefral	3 años	50	Casada	1 / 1+	Negocio propio (mediano)	Chapultepec, Cuernavaca, Morelos	Ninguno	Pastoral de Medios
15	1027	Teresa	Red Movida	5 años	29	Casada	2	Negocio propio	Col. Palmira, Cuernavaca,	Gpo Misional San Felipe de	-----
Centro de Atención a Víctimas de las Violencias											
#	ID	Seudónimo	Grupo Religioso	Tiempo Pertenencia	Edad	Estado Civil	Hijos	Actividad Primordial	Residencia	Anteriores grupos	Otras pertenencias
16	1010	Pedro	CAVV	3 años	42	Soltero	No	Abogado	Ocuituco, Morelos	Servicio en parroquia	---
17	1013	Jorge	CAVV	3 años	62	Casado	5	Abogado	Col. Francisco I. Madero, Cuautla	Catequesis	4to y 5to Paso, Líder
18	1014	Luisa	CAVV	3 años	54	Casada	1	Psicóloga	Cuautla, Morelos	Dispensario médicos en 2 parroquias	-----
19	1016	Marifer	CAVV	1 año	36	Casada	2	Psicóloga Social	Cuernavaca, Morelos	Ninguno	Grupo Psicología UAEM
20	1028	Carmela	CAVV	2 años	45	Viuda	1	Tanatóloga	Temixco, Morelos	Ninguno	-----