Violencia(s) derechos y salud

¿Y qué podemos hacer?

Habitus e intersecciones entre campo religioso y política frente a la violencia en Morelos

Cecilia Delgado Molina

Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Enrique Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Dra. Guadalupe Valencia García
Coordinadora de Humanidades

Dr. Fernando Lozano Ascencio
Director del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM)

Comité Editorial
CRIM

Dr. Fernando Lozano Ascencio
PRESIDENTE

Dra. Sonia Frías Martínez
Secretaria Académica del CRIM

Dr. Guillermo Aníbal Peimbert Frías
Secretario Técnico del CRIM
SECRETARIO

Dr. Fernando Garcés Poó
Jefe del Departamento de Publicaciones del CRIM

Dr. Roberto Castro Pérez
Investigador del CRIM

Dr. Óscar Carlos Figueroa Castro
Investigador del CRIM

Dra. Luciana Gandini
Investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM

Dra. Verónica Vázquez García
Profesora-investigadora del Programa de Postgrado en Desarrollo Rural, Colegio de Postgraduados

Dra. Elsa María Cross y Anzaldúa
Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Lic. José Luis Güemes Díaz
Jefe de la Oficina Jurídica del Campus Morelos de la UNAM

¿Y qué podemos hacer?

Habitus e intersecciones entre campo religioso y política frente a la violencia en Morelos

¿Y qué podemos hacer?

Habitus e intersecciones entre campo religioso y política frente a la violencia en Morelos

Cecilia Delgado Molina

Prólogo de
Irene Casique y Roberto Castro

Universidad Nacional Autónoma de México
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Cuernavaca, 2020

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas
Nombres: Delgado Molina, Cecilia, autor. | Casique, Irene, prologuista. | Castro, Roberto (Castro Pérez), prologuista.
Título: ¿Y qué podemos hacer? : habitus e intersecciones entre campo religioso y política frente a la violencia en Morelos / Cecilia Delgado Molina ; prólogo de Irene Casique y Roberto Castro.
Otros títulos: Habitus e intersecciones entre campo religioso y política frente a la violencia en Morelos.
Descripción: Primera edición. | Cuernavaca : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2020.
Identificadores: LIBRUNAM 2077546 (impreso) | LIBRUNAM 2077728 (libro electrónico) | ISBN 9786073030236 (impreso) | ISBN 9786073030304 (libro electrónico).
Temas: Crímenes violentos -- Morelos. | Delitos contra la persona -- Morelos. | Violencia -- Aspectos religiosos -- Morelos. | Violencia -- Aspectos políticos – Morelos. | Religión y política - Morelos. | Seguridad pública – Morelos.
Clasificación: LCC HV6814.M6.D45 2020 (impreso) | LCC HV6814.M6 (libro electrónico) | DDC 364.972—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por pares académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en el Reglamento Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México

Diseño de portada: Hugo Vázquez

Primera edición: 21 de febrero de 2020

D. R. © 2020 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Av. Universidad s/n, Circuito 2, colonia Chamilpa
62210, Cuernavaca, Morelos
www.crim.unam.mx

ISBN: 978-607-30-3023-6

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Impreso y hecho en México

Gracias a Teresa y Moisés, quienes
más que darme la vida, me han enseñado a vivirla
con libertad, compromiso y generosidad.

Para Fernando y José Pablo,
por quienes todo cobra sentido y
me inspiran, retan y acompañan cada día;
para que recuerden siempre que
los sueños se comparten y construyen cada día.

Agradecimientos

Este libro es resultado de mi transformación en socióloga e investigadora. Formalmente tiene su origen en la investigación que desarrollé durante mis estudios doctorales de Ciencias Políticas y Sociales en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), aunque como se podrá leer al final, cruza mi vida entera y mi formación académica desde mis primeras preguntas de posgrado, que con el tiempo y el generoso acompañamiento de Hugo José Suárez fueron tomando forma. Con él estaré para siempre agradecida por su inspiración, sus preguntas, su honestidad y por ayudarme a encontrar mi voz, pero sobre todo, por su amistad.

Agradezco la confianza, así como el persistente y respetuoso acompañamiento de Irene Casique durante todo el proceso que culminó en estas líneas. Soy profundamente afortunada porque la UNAM hiciera cruzar nuestros caminos. Mi andar para convertirme en científica social me ha mostrado que la ciencia no es posible en soledad y que en el mundo académico se pueden tejer redes que, con respeto, solidaridad y apertura, abran el diálogo que enriquece nuestras investigaciones y la construcción del conocimiento. Por enseñarme eso practicándolo a lo largo de esta investigación, y por su infinita generosidad, estaré siempre agradecida con Fernando M. González, Roberto Castro y Heinrich W. Schäfer.

El proceso reflexivo que fructificó en este trabajo se nutrió de las preguntas, comentarios y reflexiones compartidas con diversos colegas, entre los que quiero agradecer especialmente a Adrián Tovar, Aldo Carrillo, Leif Seibert y Adriana Gutiérrez; así como con las valiosas sugerencias de los tres

dictaminadores anónimos, quienes apostando por el quehacer científico, dedicaron su tiempo a leer el manuscrito.

Esta investigación fue posible gracias a los apoyos institucionales de la UNAM y del Center for Interdisciplinary Research on Religion and Society de la Universidad de Bielefeld; así como al financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt; beca de Estudios Doctorales 384902) y la Fundación "Eva Rodríguez de Camou".

Nunca se hubiera logrado sin el generoso apoyo de todos los amores en mi vida, que mantienen la brújula, me recuerdan lo importante y me sostienen siempre. Mi familia, la de sangre y la elegida, que están y estuvieron desde el principio, como siempre, tolerando mis ausencias, valorando mis empeños y conectándome a la vida. Entre ellos debo mencionar especialmente a mis amigos Héctor Raúl González y Víctor Hugo Vázquez, quienes desde su ejercicio profesional apoyaron que esta investigación y este libro fueran posibles.

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

Contenido

Prólogo
Irene Casique y Roberto Castro 13

Introducción 17

1 Teoría y métodos para un abordaje disposicional, relacional y praxeológico 31

Pensar sociológicamente religión y política 32
El problema de la diferenciación 34
Construir un abordaje teórico metodológico 38
La sociología de Pierre Bourdieu 41
El campo o las posiciones 44
El habitus *o las disposiciones* 48
Las fronteras entre campos 52
Una metodología combinada 56
Sociología etnográfica y etnografía digital 57
Construir el campo religioso 59
HabitusAnalysis 62

2 Historia y contexto
Las opciones del catolicismo en Morelos 67

La opción por los pobres 73
La emoción y promoción 93
Las luchas al interior del catolicismo 115
Los conservadurismos católicos
y la emergencia de la violencia 123
La música litúrgica: un reflejo de los cambios 131

3 ¿Y qué podemos hacer?
La Iglesia católica frente a la violencia 143

El contexto de violencia 146

La paz convoca 149
Religión y política: encuentros y desencuentros 163
La Iglesia como actor político 172
Dos casos que ilustran 189
El caso de Toño Sandoval 189
El caso de Tepalcingo 194

4 ¿Y qué podemos hacer?
Los creyentes frente a la violencia 205

La opción preferencial por los pobres 211
Catolicismo emocional 223
Conservadurismos católicos 234
La diferencia en las experiencias: la clase social 245
Los centros de Atención a Víctimas de la Violencia 250

5 Las caminatas por la paz 259

#Caminamos por la paz 268
2.ª Caminata por la Paz, fruto de la misericordia 278
Unidos Caminamos por la Paz 287
¿Por qué se marcha? 293

Conclusiones 297

Una propuesta teórico metodológica 305

Excurso: sobre cómo me confrontó el trabajo de campo 309

Anexos 315

Anexo metodológico I. Etnografía y etnografía digital 315
Anexo metodológico II. *HabitusAnalysis* 327

Referencias 337

Índice de cuadros y figuras 373

Lista de siglas y abreviaturas 376

Prólogo

Irene Casique
Roberto Castro

Este libro es la culminación de una compleja investigación sociológica que Cecilia Delgado Molina ha llevado a cabo en el estado de Morelos en relación con el problema de la violencia que asola esta región desde hace varios años. En el escenario político y social de esta entidad, en efecto, han aparecido, con una fuerza y magnitud sin precedentes, los problemas de la inseguridad y la violencia que se observan también en otras partes del país y que han venido a sumarse a otros problemas de más larga data en la entidad, como la pobreza y la inestabilidad política. Pero como suele ocurrir en sociedades con aspiraciones civilizatorias, en el marco de esta situación han surgido diversos actores, propuestas y alianzas sociopolíticas que buscan construir salidas o alternativas frente a la espiral de muerte e impunidad que se advierte en nuestra historia reciente. Los acontecimientos registrados en Morelos en este contexto de inseguridad pueden parecer, a los ojos del ciudadano común, una amorfa suma de crímenes, movilizaciones, pronunciamientos, denuncias, protestas y caos político generalizado. En este libro, Cecilia Delgado Molina muestra el potencial clarificador que la sociología puede ejercer sobre un escenario así.

La lectura de este trabajo dota al lector de claves que ayudan a analizar y entender los discursos y acciones de algunos actores sociales del Morelos contemporáneo, particularmente de aquellos que desde la Iglesia católica han adoptado posturas y emprendido acciones y movimientos de carácter político, que a simple vista parecerían trastocar los acuerdos que durante muchos años han normado la delimitación de espacios de acción diferenciada entre los actores políticos y los actores religiosos. La historia reciente de Morelos es un

claro ejemplo de que las "barreras" entre estos dos ámbitos son flexibles, y que incluso la permeabilidad social entre ellas puede ser la condición de posibilidad para que las acciones de los actores adquieran pleno sentido.

No hay nada más práctico para hacer investigación social, decía Bourdieu, que una buena teoría. Así lo demuestra la autora en este libro. Echando mano de la teoría de los campos del estructuralismo genético, Cecilia Delgado Molina documenta que aquel caos aparente puede desentrañarse, en clave sociológica, como la *lucha* que se libra entre diversos actores políticos y religiosos en el esfuerzo, real o fementido, de *luchar* por la paz. Esto es, si el rasgo distintivo de todo campo sociológico es la existencia de un objeto específico en disputa, lo que tenemos en el caso de Morelos es la confluencia de dos campos, el político y el religioso, que luchan por establecer la definición y el monopolio de las formas legítimas de luchar por la paz. Al mismo tiempo, producto de sus propias dinámicas internas, cada campo (en particular el religioso) desarrolla diferentes aproximaciones a su relación con el problema de la inseguridad.

La autora examina en este trabajo los entrecruzamientos que han tenido lugar entre el campo religioso y el político en Morelos entre 2012 y 2017, si bien, como corresponde a toda investigación sociológica rigurosa, el análisis sociogenético de la situación actual la obliga a emprender la revisión de los antecedentes desde mediados del siglo XX. Se trata de un análisis que combina hábilmente un sólido repaso de múltiples fuentes de información, un complejo trabajo teórico y un sofisticado trabajo de campo.

Esta obra se estructura en cinco capítulos, a través de los cuales la autora desvela el caso estudiado, además de que formula los planteamientos y perspectivas teóricas desde los cuales, a lo largo del trabajo, desarrolla una reflexión diligente en la que identifica los principales debates en torno a las relaciones entre religión y política, así como los conceptos rectores de la sociología reflexiva de Bourdieu, propuesta teórica central en este análisis. En los capítulos II, III y IV, Cecilia Delgado Molina acerca al lector a los escenarios y actores concretos del campo religioso en Morelos. Con ello se revela un tejido diverso y complejo tanto de la institución eclesial católica como de sus creyentes, que se entrelazan en una dinámica permanente de encuentros y desencuentros,

de cercanías y distancias, tanto al interior del campo religioso como en sus relaciones con otros actores y ámbitos sociales. En esa danza permanente, los actores del campo religioso coinciden, desde posturas y racionalidades muy diferentes, en trasladar sus acciones al campo político.

Cada campo supone la existencia de actores sociales que lo hacen funcionar, al mismo tiempo que son producto en buena medida de ese campo. Esta síntesis dialéctica entre estructura que estructura la subjetividad de los actores de manera tal que estos, en sus actuaciones (con mayores o menores márgenes de libertad), reproducen el orden al que pertenecen, se expresa en el complejo concepto de *habitus*.

Para dotar de sentido y significado a todos estos elementos —actores y sus disposiciones—, Cecilia recurre, en primer término, a la sociología etnográfica, y complementariamente se adentra —y nos adentra— en una novedosa herramienta metodológica, el *HabytusAnalysis*, la cual justamente busca establecer relaciones entre las lógicas y las acciones que se despliegan en el campo. Se trata de una aproximación al análisis del *habitus* desarrollada en Bielefeld, Alemania, y que por primera vez vemos aplicada en México.

En sociología, la persona que investiga debe dilucidar de qué manera se haya involucrada en la propia materia que analiza, ello para aumentar el grado de control que se puede ejercer sobre la construcción del objeto de estudio. Esto es lo que nos presenta la autora al final del libro. Destaca su transparencia al describir su posición en el campo que estudia. Ella está muy consciente y formula explícitamente que no le resultan ajenos ni los contextos ni los actores analizados; por el contrario, muchos de ellos forman parte de su historia personal. Por ello no pretende amparar detrás de una supuesta objetividad o neutralidad el proceso de análisis y los planteamientos que va construyendo, sino que, en todo caso, hace de su propia inmersión biográfica en el campo de estudio un objeto de reflexión adicional que permite a quien lee comprender mejor desde dónde escribe y piensa la autora.

La relevancia y actualidad de este análisis no podría ser mayor. No solo nos proporciona una mirada detallada y comprehensiva de los principales procesos y actores que han jugado —o lo han intentado— papeles relevantes en esta *lucha por la paz* que ha caracterizado la dinámica social morelense de los

años más recientes, sino que, sobre todo, permite comprender los patrones, los ciclos y las regularidades de un proceso que, visto así, resulta mucho menos caótico e incomprensible de lo que, como decíamos atrás, podría parecer en primera instancia a los ojos no especializados. Así, la autora muestra con maestría, sobre un contexto en apariencia confuso e inaccesible para el entendimiento, que la sociología puede ejercer la plegaria del desciframiento.

Introducción

En un territorio relativamente pequeño de México, Morelos, las dinámicas de violencia durante 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 cártel 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; además, de acuerdo con el *Atlas de la violencia en Morelos*, editado por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM) y el Colectivo de Análisis de la Seguridad con Democracia (Casede), 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.

Esta investigación está geográficamente ubicada en el estado de Morelos, cuna del zapatismo durante la Revolución mexicana y caracterizado desde entonces por movilizaciones sociales de diverso tipo. Es una de las 32 entidades federativas del país, con una extensión de 4 961 km^2, lo que representa el 0.25 % del territorio nacional, y colinda con la Ciudad de México al norte, con Guerrero al sur y al oeste, con Puebla al este y al sur, y con el Estado de México al oeste y al noroeste.

En 2010, de acuerdo con el Censo General de Población y Vivienda (INEGI 2010), Morelos contaba con una población de 1 777 227 habitantes, lo que representa el 1.6 % de la población nacional, con una proporción 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, y la de Cuautla, que concentra otros seis (Aguayo, Peña González y Ramírez Pérez 2014).

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

> El problema de inseguridad que vive Morelos es producto de tres 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 (en Peña González 2014, 214).

La violencia directa está transformando las dinámicas sociales y moviliza de manera individual y colectiva porque se vive en esos 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 (MPJD), que si bien escaló hasta 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 desde la disyuntiva violencia/paz como respuestas comunitarias a la violencia social, por ejemplo, comités vecinales de vigilancia surgidos a partir de los vínculos parroquiales, la celebración de misas y colocación de placas alusivas a la paz en espacios donde habían sido acribilladas personas, jornadas de oración por la paz, entre otras. Estas prácticas pronto se articularon en inicitativas más institucionalizadas, como el proyecto de Escuelas Libres de Violencia, encabezado 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, y la apertura de centros de atención a víctimas de las violencias; lo que en un momento dado rebasó los límites religiosos para articularse en expresiones político-religiosas.

El 31 de agosto de 2014, 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, convocaron a la gente a asistir y se contó con la presencia de 38 sacerdotes y alrededor de 3 500 personas. 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 este evento se agregó una procesión silenciosa convocada por algunos grupos (Comunidades Eclesiales de Base [CEB] y Hermanas Auxiliadoras) y sacerdotes católicos.

Ese mismo año se 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, quien ya era secretario ejecutivo del Consejo Ciudadano para el Desarrollo Social desde diciembre de 2012. Se trataba, pues, de una revitalización de las dinámicas sociales entre religión y política, complejizada por la situación crítica de violencia que constituye un desafío para las ciencias sociales.

Esta revitalización se observa claramente en la Caminata por la Paz, una convocatoria de la Iglesia católica en Morelos, que desde 2015 se constituyó como un espacio de movilización político-religiosa en el que han confluido figuras de muy diversas esferas de la vida social y política del estado de Morelos, a la par de contingentes de las distintas parroquias de la diócesis,[1] las escuelas de inspiración católica y muy especialmente movimientos o comunitarismos católicos de diverso tipo.

Por ejemplo, la primera caminata, celebrada el 23 de mayo de 2015, ocurrió seis semanas antes de las elecciones intermedias y en ella participaron

[1] En la Iglesia católica, una diócesis es la región geográfica en la que un obispo determinado ejerce su jurisdicción. A diferencia de otras diócesis, los límites civiles del estado de Morelos coinciden con la circunscripción religiosa de la Iglesia católica.

visiblemente varios de los candidatos a la presidencia municipal de Cuernavaca, mientras que entre los fieles católicos se apreciaban mantas que expresaban una diversidad de posturas, desde la militarización para alcanzar la paz o el aborto como forma de violencia, hasta la justicia social como requisito para la paz, entre otras.

La Caminata por la Paz articula demandas ciudadanas, pues rebasa las identificaciones religiosas y se proyecta "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, 332), pero que al mismo tiempo dan cuenta de la diversidad interna de la Iglesia católica, que muestra versiones contrastantes del significado de *ser católico* (De la Torre 2006).

De acuerdo con la *Encuesta Nacional de Valores: lo que nos une y nos divide* (Parametría y Banamex 2010), en Morelos "la mayor forma de participación [social] es en grupos de Iglesia o, en general, de carácter religioso […] la institución de mayor confianza en el estado son las iglesias" (Aguayo, Peña González y Ramírez Pérez 2014, 177, 178), y hay una historia que no se debe perder de vista, pues solo así se comprenden las referencias de algunos actores al tratar de explicar el activismo del actual 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 exgobernador Jorge Carillo Olea en 1998.

La organización y participación institucional de la Iglesia católica en estas iniciativas, que alrededor del binomio violencia/paz hallan intersección con la política en Morelos, me llevó a preguntarme ¿qué posibilita estas nuevas prácticas de actores religiosos en la vida política de la entidad?, y ¿estas prácticas tienen efectos sobre el escenario político y social de Morelos?, así como reflexionar sobre *los intereses del obispo y de la Iglesia institucional al participar en el escenario político.*

Estas preguntas producen sentido si consideramos que el obispo de la diócesis de Cuernavaca, además de en las caminatas por la paz, había tenido clara participación en el escenario político morelense. Por ejemplo, en julio de

2016 recibió en la catedral de Cuernavaca a cerca de cien organizaciones civiles y al entonces rector de la UAEM,[2] en donde conformaron el Frente Amplio Morelense (FAM) "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, 22); de igual modo, en diciembre de ese mismo año permitió que el entonces 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 lo sometió el Congreso estatal.

El año siguiente, el 15 de marzo de 2017, el obispo convocó a un desayuno 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) al que la prensa local llamó "Frente Anti-Graco", y ahí estuvieron presentes todos los que hasta ese momento se consideraban "candidateables", excepto Antonio Sandoval, el expadre Toño, quien abandonó el ministerio sacerdotal el 1.º 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 Episcopado Mexicano (CEM) y a la secretaria de Gobernación, [lo] sujeten al orden [...], [pues] se ha convertido en un actor político" (Monroy 2017); sin embargo, el obispo no se retiró de estas actividades, sino que en julio de ese mismo año encabezó con el rector

[2] Doctor Alejandro Vera Jiménez, quien se enfrentó durante casi tres años al Gobierno estatal debido a que le retuvieron las participaciones federales y estatales para la UAEM aduciendo malos manejos financieros, y a quien buscaron fincarle responsabilidades legales, y por su parte, argumentaba una persecución política producto de los señalamientos y participación de la universidad en el descubrimiento y apertura de unas fosas clandestinas del Gobierno estatal en Tetelcingo, Morelos.

de la UAEM, el poeta Javier Sicilia,[3] 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.

Al mismo tiempo, la diversidad de manifestaciones que pude observar al interior del colectivo de creyentes católicos, que se expresaba e involucraba en estas iniciativas, me llevó a preguntarme ¿qué efectos tenían sus prácticas religiosas sobre la manera en que afrontaban la situación de violencia que experimentaban?, ¿qué les motivaba a participar en estas iniciativas concretas y qué sentido encontraban al asistir a las movilizaciones —caminatas—?, ¿lo vivían como una experiencia religiosa o como una experiencia política?, y en dado caso, ¿cómo gestionaban estos tránsitos?

A partir de este trabajo, he tratado de comprender sociológicamente lo que se reporta periodísticamente para ver estas prácticas más allá de los protagonismos personales y de la explicación que ve en la Iglesia católica una posición de poder *per se*, puesto que la participación de esta en política, tanto como institución como en la figura del obispo en turno, no se trata de una característica intrínseca a la institución eclesial ni de los individuos que la presiden, pues las prácticas en sí mismas no tienen valor, sino que encuentran su valor en el conjunto de relaciones que determinan su sentido; se trata de un estado de las relaciones posibles asentadas en las condiciones estructurales e históricas que posibilitan la coyuntura. 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 o que resuenan más allá del campo religioso, aun cuando su jerarquía así lo desee.

Las preguntas, como veremos en las conclusiones de este libro, rebasan el caso de Morelos y nos ayudan a complejizar los debates sobre laicidad y secularización tan presentes al abordar las relaciones entre religión y política. Al mismo tiempo, nos invitan a pensar las orientaciones que la práctica religiosa da a los creyentes que viven en un entorno de violencia social, la lógica

[3] 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.

que sigue esta práctica y su incidencia en sus actividades políticas y en la construcción de demandas ciudadanas.

En este texto no entraré en la discusión sobre lo que significa, conceptualmente hablando, la construcción de paz; basta decir que aún no existe consenso 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, 20).

Hablo de un binomio violencia/paz porque aun sin estos consensos, los conceptos aparecen permanentemente ligados como contrapartes que posibilitan la movilización en espacios intermedios entre religión y política. La *paz*, como vocablo convocante, aparece a manera de idea transversal que cruza el campo católico en general como respuesta a una preocupación común: la violencia.

La investigación fue desarrollada en dos niveles o dimensiones de observación: por un lado, los actores colectivos, es decir, la institución vertical y los grupos católicos a los que llamamos comunitarismos en el sentido que refiere Verónica Giménez Béliveau (2016, 170) 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". Por otro lado, las personas creyentes en tanto individuos que participan de diversas maneras en estas iniciativas, incluidas o no las movilizaciones públicas, y que muestran una diversidad en la composición de lo que parecía ser un reclamo homogéneo: la paz, en prácticas a las que ellos mismos se refieren como de "construcción de paz".[4]

[4] Esto probablemente se deba a que se trata de un lenguaje habitual en la dimensión de Justicia y Paz de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), de la que el obispo de Cuernavaca era presidente en ese tiempo, así como en la Comisión Episcopal para la 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.

Me ha interesado cómo estas personas que en un momento dado encuentran "respuestas religiosas en la vida diaria [...] [y tienen ciertas] disposiciones para dar sentido a sus prácticas" (Suárez 2015, 34) interpretan sus experiencias humanas en referencia a fuerzas trascendentales (Schäfer 2010), y a partir de allí significan de manera distinta su participación en estas actividades.

Al estudiar ambos niveles he buscado articular lo estructural y lo subjetivo, las conexiones y las relaciones entre estos niveles de observación, así como también entre estas conexiones con lo político, a partir de una estrategia teórico-metodológica que detallaré en el primer capítulo, distanciándome de los enfoques teóricos de la laicidad y la secularización, pues me ha interesado comprender estas conexiones más allá de un nivel normativo.

La investigación está restringida al campo religioso católico, pues si bien en la primera Caminata por la Familia y por la Paz en 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 no de manera visible.

Morelos es un estado con un índice de pluralidad religiosa[5] superior a la media nacional, marcado por un decremento constante del catolicismo desde 1950, cuando la adscripción religiosa situaba a los católicos en un 97.2 % (tabla 1), mientras que actualmente Morelos ocupa el lugar veinticuatro a nivel nacional en la tasa de catolicismo, y destaca por su alta heterogeneidad intermunicipal, pues "entre los municipios de mayor catolicismo (90.3 %) y los de menor (67.6 %) se observa una diferencia de 23 puntos porcentuales" (Rivera Sánchez, Odgers Ortiz y Hernández Hernández 2017, 20); sin embargo, la

[5] Dicha diversificación, que no es exclusiva del estado, ha sido regionalizada por Liliana Rivera, Olga Odgers y Alberto Hernández (2017, 88), 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".

Cuadro 1.1
Distribución porcentual de la población según credo religioso
Morelos (1940-2010)

	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	0.0	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	0.0	0.6	0.6	3.2	4.3	6.2
Total	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

Fuente: Elaboración propia con base en Rivera Sánchez, Odgers Ortiz y Hernández Hernández (2017, 84).

presencia de otras religiones en el espacio público o político, hasta el momento de escribir estas líneas, es limitada, posiblemente por la historia y estructura del campo religioso en Morelos.

El trabajo de campo que sustenta esta investigación se ubica entre los años 2012 y 2017, en diez municipios del estado y de manera intensiva en las dos ciudades principales: Cuernavaca, la capital, y Cuautla, entre 2014 y 2016, e incluye una etnografía digital a partir de las redes sociales de actores que participan en estas iniciativas, así como entrevistas con creyentes de diversos movimientos laicales que participaban activamente en actividades relacionadas con la paz realizadas durante el segundo semestre del 2016, aunque de hecho se remonta a 1952, a partir del trabajo con fuentes historiográficas, hemerográficas y de archivo para construir la propuesta de los diferentes estados del campo religioso en Morelos.

Aunque mi primer acercamiento al trabajo de campo de manera directa se inició en 2013, siempre he 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 comienzo del periodo a investigar en 2012 obedece a que el 1.º de octubre de ese año tomó posesión como gobernador del estado Graco Ramírez Abreu, quien como candidato de la alianza entre el PRD, el Partido del Trabajo (PT) y el Partido Movimiento Ciudadano (MC), fincó su

campaña en las promesas de seguridad y paz, en una abierta crítica al incremento de los índices de violencia observados durante el sexenio anterior presidido por Marco Adame García del Partido Acción Nacional (PAN), quien provenía de un comunitarismo católico enfocado en la formación de líderes políticos, mientras que siete meses después, el 15 de mayo de 2013, arribó 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 CEM.

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

De acuerdo con el entonces vicario general de la diócesis y los informes de la delegación estatal del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), de los 259 inmuebles catalogados por el INAH con daños, 252 son templos religiosos católicos, entre parroquias y capillas; de ellos, 53 tienen daños leves; 83, daños moderados, y 123, daños severos, entre estos últimos, la catedral de Cuernavaca. Algunos de los que presentaron daño leve y moderado estuvieron en condiciones de volver a ser usados a lo largo del 2018, aunque al finalizar ese año muchos continuaban cerrados y las reparaciones y restauraciones de aquellos con daños severos se proyectaron para finales del año 2020 (Vicario general de la diócesis de Cuernavaca, comunicación personal, 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 las listas de Patrimonio Cultural

de la Humanidad, estos hechos han transformado las preocupaciones y actividades pastorales y cotidianas de la Iglesia católica en Morelos en todos sus niveles, no solo por el aspecto material, sino por las implicaciones comunitarias, algo que sería interesante explorar con mayor detalle. Eso 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 resultó imposible incorporarlas aquí.

El texto está organizado en cinco capítulos, las conclusiones y un excurso. En el primer capítulo parto de situar cómo se piensa la religión sociológicamente, a partir de elementos que nos permiten ubicar las funciones de la religión como resultado del estudio empírico, y ubico los debates en torno a la diferenciación de esferas que cruzan las relaciones entre religión y política. Posteriormente, presento la propuesta con la que he construido el abordaje teórico-metodológico de esta investigación: a partir de una sociología disposicional, relacional y praxeológica asentada en la tradición de la sociología interpretativa o comprensiva de Max Weber y la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu; así como un abordaje metodológico combinado desde la sociología etnográfica, una propuesta para la construcción del campo religioso y el análisis de *habitus*.

Este trabajo es una propuesta de abordaje teórico-metodológico construida a partir de dos conceptos fundamentales propuestos por Bourdieu: el *campo*, el cual da cuenta de las posiciones que determinados agentes (individuales, colectivos o institucionales) ocupan en una esfera de acción especializada y que *grosso modo* refieren al aspecto estructural de las prácticas sociales, y el de *habitus*, como conjunto de disposiciones por las que los individuos están más orientados a una forma u otra de percibir y enjuiciar o interpretar sus experiencias, y a partir de ello, actuar.

Los siguientes capítulos se tejen de manera conjunta a partir de este abordaje y constituyen de manera integral mi propuesta de lectura sociológica. Me ocupo primero de la dimensión diacrónica del campo religioso católico en Morelos (capítulo 2), sin la que no se puede comprender la dimensión sincrónica (capítulo 3). Es con las posiciones del campo —que trazo en estos dos capítulos— que adquieren pleno sentido las disposiciones de los creyentes

(capítulo 4), y finalmente, en el capítulo 5 muestro la articulación de posiciones y disposiciones a partir del análisis de las prácticas.

Así, en el segundo capítulo presento la historia y el contexto de las opciones del catolicismo local a partir de 1952, con una propuesta metodológica basada en los conceptos de *nomos* y *doxa,* a partir de la cual identifico tres momentos o estados del campo religioso en Morelos: *la opción por los pobres* (1952-1982)*, la emoción y promoción* (1983-2000) y *las luchas al interior del catolicismo* (2000-2013), donde se enmarcan los conservadurismos católicos y la emergencia de la violencia. La decisión de tomar 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. El capítulo cierra con un análisis de la música litúrgica como manifestación concreta del principio de visión y división del "verdadero" o "correcto" catolicismo que domina en determinados momentos históricos, y desde tal balance estructuro los estados o momentos del catolicismo en Morelos.

Después paso al análisis de las iniciativas de la Iglesia católica como respuestas a la situación de violencia en el periodo 2012-2017, que se ven marcadas fuertemente por interacciones e interpenetraciones con el campo político en un escenario de transformación en torno a las modalidades de interacción, y de redefiniciones en la forma en que funcionan las relaciones entre política y religión, así como de un contexto cambiante. El tercer capítulo cierra con la presentación de dos casos que ilustran las relaciones de interpenetración entre estos campos: el del exsacerdote Antonio Sandoval, quien buscó ser candidato independiente a la gubernatura de Morelos en el 2018, y el conflicto con los mayordomos del santuario del Señor de Tepalcingo, proceso en el que intervinieron los Gobiernos estatal y federal.

El cuarto capítulo presenta la forma en que creyentes de grupos católicos diversos que participan activamente en iniciativas y movilizaciones alrededor del binomio violencia/paz adscriben sentido a sus experiencias desde referencias simbólicas religiosas, a partir de entrevistas con las que construí tres modelos de disposiciones: *catolicismos de opción preferencial por los pobres, catolicismos emocionales* y *conservadurismos católicos.* El análisis de las entrevistas, basado en la metodología de *HabitusAnalysis,* nos permite identificar cómo

los actores, al interpretar sus experiencias de violencia, realizan transformaciones identitarias que se traducen en estrategias y dan lugar al surgimiento de identidades colectivas que articulan reacciones comunes a quejas sociales, en este caso, la situación de violencia. Posterior a estos modelos, presento hallazgos diferenciados con relación a la clase social, para mostrar la relevancia que adquiere pensar el espacio social más amplio, 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 (CAVV), para mostrar la lógica de su surgimiento y funcionamiento, que incide en el poco éxito de la iniciativa, y además que los procesos eclesiales no ocurren mediante una instrucción vertical, sino porque los creyentes invierten su energía afectiva en proyectos que les significan a nivel 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 quinto y último capítulo presento el análisis de la Caminata por la Paz en sus distintas ediciones, o marchas por la paz, como les dice la gente, que 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 posiciones que diversos grupos ocupan en el campo, así como sus disposiciones. Quienes ahí convergen significan de diversas maneras el sentido de la marcha y su participación en ella. Aunque todos estén ahí por la paz, la manera en que la marcha contribuye a ella está relacionada con 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 intervención 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, incluso vital, moviliza a determinados agentes que están dispuestos a responder a estas invitaciones del campo.

El trabajo concluye con la presentación de los principales hallazgos y las líneas abiertas de investigación. En tanto se aborda un tema de coyuntura y en transformación continua, como ya mencioné, 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, estoy convencida 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 excurso que incluyo al final de este texto 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. Sé que escapa a la presentación de resultados que suele esperarse de una investigación, pero es una apuesta por dejar patente lo que se experimenta 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. Al mismo tiempo, es una forma de mostrar desde dónde concibo la práctica sociológica como espacio que demanda una capacidad reflexiva permanente para desmontar aquello que se nos presenta como obvio, y a su vez, es un posicionamiento sobre la necesidad de hacer transparente la forma en que construimos el conocimiento social, sin por eso demeritar su estatuto científico.

1

Teoría y métodos para un abordaje disposicional, relacional y praxeológico

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

La religión ha sido objeto de estudio en la sociología desde sus orígenes, por lo tanto, existen distintos tipos de estudios sociorreligiosos de acuerdo con 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 pastoral,[6] y por su parte, se ha desarrollado 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

[6] La sociología religiosa, que tuvo un desarrollo particularmente importante en Europa durante los años cuarenta, estuvo vinculada a una renovación pastoral en el catolicismo. Soneira (1996, 37) dice: "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)".

una revitalización durante 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 una filiación determinada con algo más que el conocimiento científico.

Por otro lado, 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 estado marcado por la posición oficialmente laica, en muchos casos anticlerical, del Estado mexicano durante buena parte del siglo xx.

Pensar sociológicamente religión y política

Definir la religión 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 explicar las funciones de la religión (lo que esta *hace*) y vienen de la tradición fenomenológica de Alfred Schutz (1995), así como del funcional–estructuralismo (Merton 1979), y se proponen identificar las funciones de la religión, tales como legitimación, integración y compensación.

Por su parte, las propuestas 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,* donde concibe 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, 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 las instituciones seculares son capaces de producir religiosidad en cuanto cumplen con las funciones propias de la religión" (De la Torre 2012, 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, 241). Destacamos a Weber, quien se rehusó 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 solo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo —esto es, a partir del sentido—, pues su curso externo es demasiado polimorfo" (1974, 328).

Dado que en esta investigación trabajé a partir de iniciativas emanadas de la Iglesia católica institucional y con laicos,[7] puede resultar fácil asirse a una definición sustantivista, definiendo lo que *es* religioso a partir de los parámetros institucionales; sin embargo, mi reflexión está ubicada justamente en las permeabilidades de lo político y lo religioso, por lo que abordo 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"[8] (Maduro 2002, 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, 18).

En todo caso, se trata de un "modo de observación de lo religioso" que busca concentrarse en las disposiciones de los creyentes y "de sus maneras de

[7] En esta investigación los *laicos* son las personas creyentes católicas, no clérigos ni consagradas, que participan activamente en las tareas y actividades de evangelización de la Iglesia.

[8] Todas las traducciones de referencias o textos originales en idioma extranjero que aparecen en el documento son propias.

encontrar respuestas religiosas en la vida diaria, de sus disposiciones para dar sentido a sus prácticas" (Suárez 2015, 34) en un contexto marcado por la violencia, observando al mismo tiempo su praxis religiosa para articularla con las prácticas de actores[9] religiosos colectivos y las estructuras sociales (Schäfer et al. 2016). Sin embargo, de acuerdo al enfoque teórico con el que abordo esta investigación y dado que mi interés está puesto en las permeabilidades entre religión y política, los creyentes son solo un lado de la moneda, por lo que me concentro 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, 153).

Así, mi 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 me lleva a ubicar las funciones de la religión como resultado del estudio empírico.

Finalmente, el debate sobre lo que la religión *es* 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).

El problema de la diferenciación

Danilo Martuccelli (2013, 29), al estudiar el pensamiento sociológico sobre la modernidad, propone matrices que caracterizan espacios "de invención teórica

[9] Si bien Pierre Bourdieu utiliza la noción de *agente social* para superar las dicotomías individuo/sociedad y sujeto/objeto, en este texto 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 segundo capítulo.

y de descripción de la modernidad", entre ellas, 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" (2013, 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 […] [caracterizado] por la expansión de la racionalidad en todas las esferas de la vida social" (Martuccelli 2013, 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 sociohistórico europeo que ve vaciarse los templos, pero que además está claramente asociado a una 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, 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, por lo tanto, los debates sobre cómo conceptualizarla han sido múltiples, sin que se encuentren del todo cerrados. Entre las diversas conceptualizaciones podemos encontrar: *a)* la idea de una decadencia de la religión en el mundo moderno desacralizada y sustituida por una racionalidad moderna (Dobbelaere 1981; Weber 1987; Wilson 1969); *b)* un proceso de *mundanización* de la religión, de 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 transición de un mundo homogeneizado a un mundo heterogéneo en el que se dan reajustes dinámicos entre religión y sociedad (Frigeiro 1998; Poulat 1994), y *g)* procesos diversos, anclados en particularidades contextuales, que exigen hablar de secularizaciones en plural (Mallimaci 2008; Martin 1978; Parker 1993).

Es importante distinguir entre secularización y laicidad,[10] pues en ocasiones se les confunde entre sí o se les utiliza indistintamente. Esta imprecisión remite a la confusión entre lo *público* y lo *estatal*, puesto que la laicidad, en su acepción más utilizada,[11] alude a la separación institucional de las Iglesias y el Estado. 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; además porque, dada la naturaleza del caso, podríamos discutir temas de cultura política o de la separación Iglesia-Estado. Sin embargo, en este estudio me he inclinado por un enfoque bourdiano que detallaré en el segundo capítulo.

La decisión obedece en primer lugar a una forma de concebir la mirada sociológica, a las potencialidades analíticas que he 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.

[10] Del francés *laicité*, 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*.

[11] 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 2019) y otros como la neutralidad o no de la laicidad (Velasco 2006); las corrientes juristas (Valadés 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).

No ha sido mi interés pensar "lo estatal", sino lo político en sentido más amplio, que no solo 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, 1).

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 recurrente[12] (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 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, 474-475).

Coincido con diversos autores (De la Torre 2012, 2013; Mallimaci 2008; Parker 1993; entre otros) en la poca utilidad analítica que puede tener pensar

[12] 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.

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 niegue la modernidad o el cambio religioso de nuestras sociedades, sino que propongo 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, 19), en donde se sacralizan espacios seculares y se desacralizan ciertas prácticas religiosas (Parker 1993).

De manera particular, me interesan esas 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 en De la Torre 2013, 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, 19) en los que, inmersos en la modernidad religiosa, convergen creyentes e instituciones.

Construir un abordaje teórico metodológico

La sociología es 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, 107).

Esto implica las miradas y comprensiones de los actores, pero también las condiciones en que se producen sus discursos y cómo los hacen posibles en todas sus dimensiones. Mi interés al pensar las preguntas de investigación, construir el objeto y elegir las metodologías ha estado colocado en esta relación dialéctica entre estructuras objetivas y subjetividad individual, concibiendo que "el comportamiento del hombre está socialmente condicionado, pero [...] [que] aun de manera limitada [él maneja] *ese condicionamiento*: lo acepta o lo rechaza, actúa sobre él, lo transforma [y afirma que] el hombre está condicionado, pero *no determinado*" (Bajoit 2008, 8); de tal forma construimos ciencia social.

He buscado articular la idea del ser humano como objeto y sujeto al mismo tiempo, 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[13] (Bajoit 2008, 14).

Desde esta posición, hacer sociología implica aprehender lo que pasa objetivamente y cómo esta objetividad se transforma en subjetividad, anclada en la tradición sociológica interpretativa o comprensiva de Max Weber y en la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu.

Asumo la práctica sociológica como un *continuum* dialéctico entre la epistemología, la teoría y la metodología, y que debe estar fuertemente arraigada en las realidades empíricas que buscamos estudiar, de ahí que mis elecciones

[13] Todas las cursivas y resaltados en las citas textuales se presentan como en el original, a menos que se indique expresamente lo contrario.

metodológicas procuraron balancear las oportunidades de entrada y conocimiento del campo con mi necesidad de realizar un proceso de extrañamiento sobre una realidad cercana, 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, 62).

En ese sentido, opté por una metodología combinada, como proponía Gilberto Giménez (1978) en su clásico texto *Cultura y religión popular en el Anáhuac*, en este caso, con un enfoque etnográfico apoyado en la metodología de *HabitusAnalysis*[14] (Schäfer 2015), que incorpora el carácter praxeológico de lo relacional, y una propuesta propia para la construcción del campo religioso.

En este libro expongo construcciones de primer y segundo grado (Schutz 1995). Las primeras corresponden a la reconstrucción de los puntos de vista de los actores o de sus prácticas sociales, para describir y comprenderlas, 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.

Una sociología comprensiva tiene que tomar en cuenta los puntos de vista de los actores en sus propios términos, pues el mundo social "tiene un sentido particular y una estructura de significatividades para los seres humanos que viven, piensan y actúan dentro de él" (Schutz 1995, 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 solo 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

[14] 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.

reglas de procedimientos de su ciencia" (Schutz 1995, 37-38), que deben estar enraizadas en bases teóricas bien definidas.

En este capítulo presento el andamiaje teórico y metodológico que sostiene las construcciones de segundo orden que se presentan en el resto del texto.

La sociología de Pierre Bourdieu

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, 148). A partir de la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu, he buscado una manera de pensar la realidad social a través de un sistema conceptual que permita construir una aproximación al espacio social y 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). En ella 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, 30).

Desde esta perspectiva teórica se pretende 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 y que permiten dar cuenta de "los puntos de vista [...] en tanto tales y relacionados con las posiciones en la estructura de los agentes correspondientes" (Bourdieu 2007, 129).

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, 7). Así, he trabajado 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 Simoncic 2019, 160).

Si bien la religión no ocupa un lugar central en el *corpus* de la obra de Pierre Bourdieu, esto se debe probablemente 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 sociales"[15] (Bourdieu 2007, 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, 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 de la religión, y frecuentemente funcionaba como un brazo pastoral de la Iglesia católica, lo que irremediablemente trajo

[15] 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, 96).

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 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 2009, 14).

Desde mi aproximación, esta acción simbólica solo es socialmente relevante si y solo si está encarnada por los actores y objetivada en estructuras; por lo que el trabajo con estas herramientas parte de pensar las prácticas sociales tanto de la Iglesia católica en su papel de institución como de los creyentes en cuanto 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 en Hilgers y Mangez 2015, 4). Esto 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 2015, 39), es decir, del campo.

Así, la investigación está construida a partir de una sociología disposicional, relacional y praxeológica (Suárez 2015; Schäfer 2015); es decir, un enfoque 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 praxis[16] de los actores individuales y colectivos (praxeológica). A continuación abordamos brevemente el andamiaje teórico que constituye este enfoque.

El campo o las posiciones

Al abordar las estructuras externas al agente, las instituciones y otros aspectos exteriores de lo social, de la historia hecha cosas, 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 diferentes tipos de *capital*. A partir de ello, 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, 108), que tienen una dimensión sincrónica —el momento actual— y otra diacrónica —histórica—. 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; concibe además 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, 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, 102).

Pensar en campos nos lleva directamente al sentido del pensamiento relacional. Los campos tienen una serie de posiciones y relaciones entre dichas

[16] Distingo *praxis* de *prácticas* como una operación conceptual que me permite abordar la lógica de la práctica que connota aspectos estructurales, así como la lógica práctica que se relaciona con las disposiciones y que se expresa en situaciones concretas como despliegue del *habitus*.

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 tanto, al jugar 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".

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 cuales actúan. Bourdieu desarrolla entonces una concepción polimorfa de capital en la que identifica cuatro tipos específicos, sin que esto excluya que en los contextos empíricos específicos puedan identificarse otros: capital económico, cultural, social y simbólico (Bourdieu 1987, 1999, 2001b, 2007).

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 solo 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 solo es convertible en otra especie de capital en determinadas condiciones" (Bourdieu 2011a, 114).

Sin embargo, las condiciones actuales —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 histórica —diacrónica— nos permite pensar cómo ciertas prácticas son posibles por una historia que ha configurado las relaciones entre los elementos, no solo en el tiempo presente y no exclusivamente por los elementos en sí mismos (Bourdieu 2002b).

Al pensar el campo religioso desde esta perspectiva, nos enfrentamos a una ventaja y una desventaja en relación con la obra de Bourdieu. Si bien nos

deja andado el camino con el artículo "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 dicha obra, 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; Séguy 1989) con observaciones que afirman que el modelo bourdiano 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, 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, 137).

Como en cualquier otro campo, los especialistas del campo religioso son consagrados en una élite responsable de la interpretación legítima de las prácticas y representaciones que racionalizan un sistema implícito de esquemas de acción sistematizado en forma de normas explícitas, lo que marca la emergencia de un tipo de capital específico (Hilgers y Mangez 2015, 6). Se trata de un trabajo teórico sobre la génesis del campo religioso evidentemente católico[17] y no empíricamente anclado, en el que nos podemos quedar sin dar 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.

Considero que la categoría de *campo*, utilizada sin presuponer la existencia de un campo sino como un planteamiento metodológico (Hilgers y Mangez 2015; Pinto 2000) a partir del cual construyamos empíricamente dicho campo, ofrece posibilidades heurísticas en el caso de investigación para comprender la

[17] Identifica al clero como élite 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).

movilización de las identidades simbólicas (Dubar 2002) —por ejemplo, en la Caminata por la Paz— y la 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 bourdiana 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 colocarse en la estructura de las relaciones en las que están enclavados y reconocer que el concepto de *campo* es históricamente construido, que deviene de una larga tradición en sociología y antropología,[18] y 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).

Distanciarnos de pensar el campo religioso como uno dividido entre especialistas religiosos y laicos (Bourdieu 2006a) *a priori* nos permite reinsertar la discusión del campo no solo como espacio de lucha, sino también de fuerzas, puesto que desde la idea de campo religioso bourdiano 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.

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 y este atribuye lo que es "verdadero", es decir, legitima o deslegitima. Bourdieu recurre al concepto de *nomos* para hablar del principio de visión y división común que comparten todos los agentes que

[18] 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.

han sido socializados de una manera determinada (Bourdieu 1996b). Son las reglas del juego lo que se reconoce como verdadero. En este caso, identificarse como católico implica creer o reconocer como verdaderos ciertos principios; se trata de una ley tácita (*nomos*) de la percepción y la práctica que es a la vez individual y colectiva.

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 los pobres fueron identificados como "marxistas", y se desmanteló 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"; es decir, el *nomos* está sujeto a una negociación constante (Seibert 2013).

El *habitus* o las disposiciones

Las condiciones estructurales e históricas solo 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, 72).

Para incorporar la dimensión de los agentes y superar las concepciones que fundan las acciones y las palabras de los agentes en procesos interiores concebidos como independientes de lo externo, y que ocultan entonces las condiciones sociales que delinean las condiciones de posibilidad para que los sujetos sean quienes son y como son, Bourdieu desarrolla uno de sus conceptos fundamentales: 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 y gestos que parecen "naturales" pero que están ligadas al lugar social de los agentes y han sido incorporadas e interiorizadas en el curso de la historia, no solo 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, Leibiniz, Husserl y Merleau-Ponty" (Chevallier y Chauviré 2011, 107), "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, 69), y si bien conserva su sentido fundamental de "manera de ser", su desarrollo teórico le dota de un sentido articulador entre lo individual y lo social.

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 hasta llegar 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, 89-90).

El enfoque de la sociología relacional, disposicional y praxeológica que me he propuesto en este trabajo se ancla metodológicamente en las prácticas

de los actores; esto implica, como principio epistemológico, que busco 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 de 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 las externalizan mediante la acción simbólica o física (Schäfer 2020).

Todo ello es lo que denota el concepto de *habitus*, e implica un reto metodológico, pues somos conscientes de que una de las críticas que frecuentemente se hace a Bourdieu es que es determinista y desconoce o ignora la agencia de los actores. 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 resida 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, 153-157).

> 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 2019, 158).

Dichas disposiciones religiosas además no son estáticas, están en 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 2015, 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, 20).

Estas *disposiciones* no se ven en acción sino por la praxis de los actores a través de los operadores de la *lógica práctica*, 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 solo 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, 12), lo que implica desplazar la mirada y salir de las dicotomías colectivo/individual, libertad-agencia/determinación, pues, vale decir, 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 los 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 Simoncic 2019, 162).

Las fronteras entre campos

Si bien esta investigación parte de observar y cuestionarse por las dinámicas de los creyentes y la institución Iglesia católica, estas preguntas no solo se ocupan de pensar las dinámicas entre ellos, sino también 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 he construido el campo político, por lo que en sentido estricto habría que hablar más bien de la política en los términos que he descrito en el primer capítulo de este trabajo.

Abordar las relaciones entre religión y política desde el andamiaje bourdiano nos remite al problema de las fronteras entre campos, noción que nace de un pensamiento realista y 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, 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, 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 en Hilgers y Mangez 2015, 8), en donde no existen posiciones equitativas. Si bien por un tiempo busqué pensar las relaciones

entre estos campos a partir de este concepto (Delgado Molina 2018a), su carácter más bien abstracto, desligado de una actividad específica, resulta poco operacionalizable y más bien ensombrece la mirada, pues las interrelaciones entre los campos son específicas (Thomson 2008).

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

> los límites ente 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, 128).

He partido entonces de asumir que estos campos tienen relaciones entre sí, y mi 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 estas se convierten en intersecciones o convergencias. 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. 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[19] e influencia con los campos político y económico (Bourdieu 1994, 1996a, 2000).

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

Para ilustrar lo anterior en nuestra investigación, tomemos el ejemplo de la conformación del Frente Amplio Morelense (FAM).[20] 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; entonces encuentran una intersección 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, la conformación del FAM, lo que es posible porque 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 católica (Loaeza 1985), generada por el *modus vivendi* (González F. 1992, 2007) desarrollado entre ambas instituciones a partir del final de la guerra o Revolución Cristera,[21] que soterró dichas incursiones a negociaciones silenciosas, en prácticas políticas que Grigolamo Prigione[22] caracterizó como un "amasiato" protagonizado por "nicodémicos"[23] que eran "creyentes en casa y anticlericales en la calle" (Monsiváis 2013).

[20] Los distintos tipos de relaciones entre campos se abordan empíricamente con detalle en el cuarto capítulo.

[21] 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 distintas sobre el acontecimiento.

[22] 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).

[23] "El modelo es Nicodemo, el personaje bíblico que, para no comprometerse, solo buscaba a Jesucristo de noche" (Monsiváis 2013).

Encontramos ejemplos de estas relaciones en el desayuno convocado por el obispo en marzo de 2017, que contó con los entonces posibles candidatos a gobernador, o en la reunión del gobernador de Morelos, Graco Ramírez; la presidenta del Tribunal Superior de Justicia local, María del Carmen Cuevas López, y la de la mesa directiva del Congreso del estado, Beatriz Vicera Alatriste, con el nuncio apostólico de México, Franco Coppola. En ese encuentro, de acuerdo con el 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, 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— buscando influir en el religioso y en sus lógicas, abriendo espacios *in between* 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" (Bhabha 2002, 18).

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, 483), como veremos en el caso de Tepalcingo en el tercer capítulo.

Si, como he 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 el 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 2009, 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 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 esta investigación está enmarcada en pensar cómo el contexto de violencia incide en estas dinámicas, me propongo 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, 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, espero 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.

Una metodología combinada

A partir de este andamiaje teórico, desarrollé esta investigación con tres entradas metodológicas. 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 investigación como un hilo estructurador en el diseño, análisis y resultados de la investigación, de manera que sustenta el resto del trabajo metodológico. La segunda entrada fue el desarrollo de una propuesta para construir el campo religioso católico en Morelos, cuya aplicación se observa en el segundo capítulo. Finalmente, la tercera entrada fue la metodología *HabitusAnalysis*, cuyos resultados se presentan en el cuarto capítulo.

Sociología etnográfica y etnografía digital

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. Se ocupa así, 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. La etnografía se sustenta 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, 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, 281).

Actualmente, existe una diversidad de formas de abordar la etnografía; sin embargo, los diversos estilos están marcados por un principio guía 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 2017a, 70), con lo que se aleja de una descripción monográfica que pretenda reproducir una realidad.

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

Realicé trabajo de campo entre agosto de 2014 y julio de 2017, con observación participante y otras entradas al campo que utilicé de manera simultánea, secuencial y alternativa (Ferrándiz 2011, 84), incluida la observación distante en espacios públicos (Camino Vallhonrat 2012), por ejemplo, en la Caminata por la Paz. El diseño de la investigación fue planteado de manera flexible y con entradas en distintos municipios del estado de Morelos, pues "el lugar de estudio no es el objeto de estudio" (Geertz 2006, 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; Olwig 2003) caracterizadas por la conexión y la movilidad más que por una ubicación estática.

Dada mi cercanía geográfica y personal con el campo de estudio, así como la coyuntura del tema, el diseño de la investigación tuvo sus peculiaridades. Se trató 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, 64), o en este caso, revisando la línea de tiempo de la cuenta de Twitter de algunos actores, como el obispo diocesano o el gobernador del estado.

Este tipo de datos, recolectados en el espacio virtual o digital[24] (Estalella y Ardévol 2011), fueron instrumentos de investigación para la producción de

[24] Existen diversos enfoques para abordar el estudio de los espacios digitales o virtuales —redes, blogs, páginas web y otros en internet— desde una perspectiva etnográfica, cuyos debates enmarcan la forma en que se aborda el internet en sí mismo; ya sea como un espacio virtual donde se gesta una cibercultura y que concluyen que este espacio

datos y, en ese sentido, parte de una etnografía digital como una primera escala etnográfica (Boellstorff en Bárcenas Barajas 2019, 292) que "explora las interfaces entre mundos virtuales y el mundo actual".

La recolección de datos en el ciberespacio planteó retos metodológicos relativos a su procedencia, pues en ocasiones las fuentes no eran plenamente identificables, lo que abrió cuestionamientos sobre la naturaleza y tratamiento de esos datos: ¿qué indican?, ¿para que sirven?; así como 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 ella? 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). Las fuentes y técnicas de recolección de datos incorporadas en esta investigación pueden consultarse en el anexo 1.

Construir el campo religioso

Pierre Bourdieu enfatiza la importancia de la génesis de los campos, "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, 44). A lo largo de su obra, se propone:

> 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,

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).

> 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 en Hobsbawm 2016, 45).

Desde esta idea empecé mi acercamiento a lo que con el tiempo se transformó en una propuesta para la construcción del campo religioso católico en Morelos, buscando comprender ciertas alusiones a referentes históricos o algunos paralelismos que observaba.

Quedaba claro que no se trataba de situar cronológicamente una serie de acontecimientos y hacer una historiografía de la Iglesia en Morelos, ni siquiera la del campo religioso católico en Morelos, sino *el campo religioso católico en Morelos* desde 1950 a la fecha. En ese sentido, construí una "ficción" en los términos de De Certau (2003, 3), "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".

Así, situados a partir de 1950, para ser más precisos de 1952, cuando inicia el obispado de Sergio Méndez Arceo, "construí" el campo religioso católico en Morelos, buscando mostrar cómo este es un espacio socialmente diferenciado, especializado, poseedor de un capital específico que se disputa entre diversos agentes, con sus propias reglas, a partir de los conceptos bourdianos que referimos anteriormente.

Aunque para la construcción del campo católico en Morelos he partido de las posiciones de especialistas religiosos y laicos que sugiere Bourdieu (2006a), no lo hice como una división previa para concentrarme 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*, este último como la dimensión subjetiva del *nomos*.

Para Bourdieu la *doxa* 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, por ejemplo, creer en la autoridad del obispo como cabeza de la Iglesia diocesana, y supone un acuerdo "sobre todos los presupuestos que se aceptan tácitamente,

incluso sin saberlo, por el mero hecho de jugar, de entrar al juego" (Bourdieu 2011a, 115), y que "determinan prácticas y actitudes 'naturales' a través del 'sentido de los límites' internalizado y el *habitus* de los agentes sociales en los campos" (Deer 2008, 120).

Considerando *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—, en la construcción del campo busqué dar cuenta de las diferencias al interior del clero y las disputas internas —para lo que me enfoqué 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 me 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 relevante para el campo,[25] 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.

A su vez, observo al seminario como institución total (Anta Félez 1998) y espacio de legitimación y consagración,[26] 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.

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

> dibujan un campo religioso compuesto no solo por sacerdotes, profetas, magos y laicos, sino, además y preponderantemente, por agentes intermedios de

[25] Esto será más evidente en el siguiente capítulo.

[26] No en el sentido teológico-pastoral del término, sino en el sentido bourdiano.

> manipulación de lo sagrado, con amplios grados de autonomía y legitimidad tanto frente a los consumidores como frente a autoridades burocráticas (Suárez 2006, 24).

Me he concentrado 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 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" (Lahire 2015, 73); por ejemplo, quien 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.

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". Las fuentes a partir de las que hemos operacionalizado esta propuesta teórico-metodológica incluyen fuentes eclesiásticas, hemerográficas y entrevistas con informantes clave.[27]

HabitusAnalysis

La tercera entrada metodológica que utilizamos en esta investigación fue la metodología *HabitusAnalysis,*[28] como un recurso complementario, no en el

[27] Sobre el tipo, la disponibilidad y el tratamiento de las fuentes, ver Delgado Molina (2018a).

[28] 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, donde realicé una estancia de investigación durante 2017 para conocer en profundidad dicha metodología.

sentido de secundario, sino porque fue aplicada en un segundo momento. 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 de la entidad.

La propuesta constituye un andamiaje teórico-metodológico basado en la sociología bourdiana, centrado en la transformación de la experiencia en sentido y del sentido en experiencia, que busca 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. Planteada como un método para analizar las operaciones cognitivas de la lógica práctica,

> 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, 1).

El instrumento formalmente opera sin presuponer 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.

Epistemológicamente, el modelo metodológico está basado en la distinción entre la *lógica de la práctica*, que es aquella que dice: "así es como las cosas funcionan por aquí", y 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 situacio-

nes 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 2019, 155).

El objetivo metodológico es describir empíricamente la formación de determinados *habitus* con base en 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, 12), comparando diversos entrevistados(as) con el fin de determinar sus convergencias y divergencias. Pero hacer tal comparación requiere un piso común como punto de partida, un formato o esquema que nos permita estructurar la comparación, para lo que el *HabitusAnalysis* utiliza el cuadrado praxeológico (ver anexo II).

El modelo diferencia lo positivo y lo negativo en la evaluación, así como 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.

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 cómo su lógica religiosa tiene un ejercicio práctico.

En un segundo momento, el modelo permite llevar el análisis hacia la identificación de transformaciones praxeológicas o epistémicas de la identidad y la estrategia. Cuando las personas tienen una experiencia negativa que es interpretada positivamente, por ejemplo, se atribuyen razones existenciales o religiosas, lo que permite observar que:

> la experiencia, desde su primer momento, está siendo entendida no solo 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 solo 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, 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, 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, 19).

Decidí 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 [la] 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, 19).

A partir de estos criterios, realicé veinte entrevistas semiestructuradas[29] durante el periodo agosto-diciembre de 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 permite 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, Comunidades Eclesiales de Base y comunitarismos católicos de corte emocional (Renovación Carismática y las comunidades de La Espada del Espíritu), así como con participantes de los centros de Escucha y Atención a Víctimas de las Violencias.

[29] En el anexo II, "*HabitusAnalysis"*, se presentan la guía de entrevistas utilizada y la relación de entrevistas realizadas para esta investigación.

2

Historia y contexto
Las opciones del catolicismo en Morelos

Siqueiros se puso a discutir conmigo,
él a 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 a 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 de discernimiento,
del cual el Espíritu Santo parece ser singularmente avaro.

Jean Meyer
Historia de los cristianos en América Latina

El contexto forma parte de toda investigación sociológica 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" (en Burke 2007, 34). Sin embargo, como mencioné en el capítulo anterior, no se trata de hacer una historiografía ni de ignorar o tratar de hacer pasar inadvertido que en lo que presentamos a continuación "hay un presente que lo organiza" y una intensión teórico-metodológica en su articulación (De Certau 2003, 4).

Propongo por ello una estrategia teórico-metodológica para construir el campo religioso distanciada del modelo expuesto en "Génesis y estructura del campo religioso" (Bourdieu [1971] 2006a). El *campo*, en términos bourdianos, es una categoría analítica que se construye empíricamente, y por ello no existe una forma exclusiva de construirlo,[30] sino múltiples ejercicios tanto en la sociología de la religión (Seibert 2013; Suárez 2015; Tahar Chaouch 2007, entre otros) como en otras subdisciplinas.

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 ese periodo obedece a dos factores. Por un lado, la diversificación del campo religioso en general, que durante estas seis décadas se transformó de 97.2 % de católicos en 1950 a 80.4 % en 2010; si bien en esta investigación no se abordan los efectos de la diversificación religiosa en el

[30] El propio Bourdieu utiliza para ello diversas estrategias 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) 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] 2008), y *La nobleza de Estado* ([1989] 2013) podemos observar ejercicios de su aplicación empírica.

campo católico, esto tiene consecuencias sobre la manera en que quienes pertenecen al campo (los católicos) se distinguen de los que "no lo son" con prácticas que los comprometen de modo concreto, así como en la definición de lo que quiere decir *ser católico*, que en términos conceptuales llamamos *nomos*. El otro factor es la creciente institucionalización y complejidad religiosa del campo católico, en particular a partir de esa fecha. La diócesis de Cuernavaca fue erigida en 1891, con lo que empieza su proceso de organización e institucionalización en el territorio morelense, creado por un decreto de Benito Juárez tan solo veintidós años antes (1869; Puente Lutteroth 2007).

Las circunstancias históricas impiden una verdadera institucionalización de la Iglesia católica en el estado, pues poco tiempo después Morelos fue escenario notable de la Revolución mexicana, en donde la lucha iniciada por Emiliano Zapata continuó con la organización local de un gobierno campesino en la Comuna de Morelos, entre 1911 y 1915, que fue duramente reprimido por el ejército carrancista cuando exterminó "a la mitad de la población en Morelos" (Gilly 2013, 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 secular[31] en ubicaciones vecinas donde estuvieran seguros" (Pérez 2012, 35).

Esto dejó a la entidad 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 popular[32] sin presencia sacerdotal,

[31] 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.

[32] El concepto de *religiosidad popular* presenta dificultades debido a la polisemia con que

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, 177), lo que no se logró sino hasta después de 1952. Es solo 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.

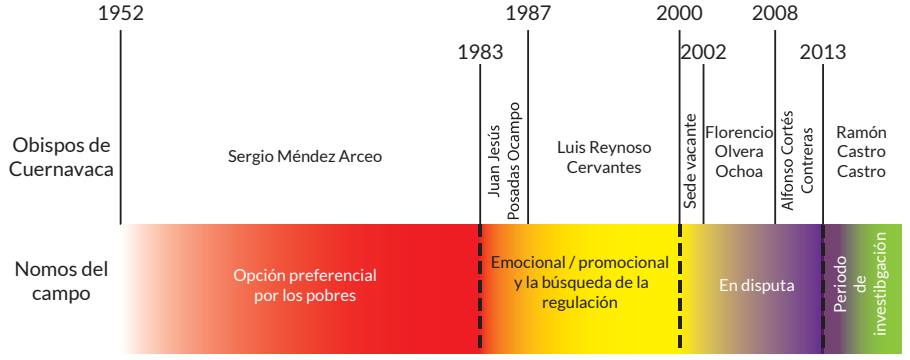
A partir del uso de los conceptos de *nomos* y *doxa*, he construido cuatro estados del campo y sus relaciones con el campo político, que identificamos en el siguiente diagrama (figura 2.1). En este capítulo presento los primeros tres, mientras que el siguiente se ocupa del estado del campo en el que transcurre esta investigación.

Feché estos estados a partir de los cambios de obispo para facilitar la exposición y su expresión gráfica, pero este recorte no implica aceptar una "visión discontinuista de la historia que conduce a ver cortes bruscos, revoluciones, allá donde hay cambios continuos, insensibles, a menudo imperceptibles", que solo se incoporan a la conciencia de todos "cuando se han pasado ciertos *umbrales"* (Bourdieu y Saint-Martin 2009, 103), de ahí que los colores en la barra del gráfico estén 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

---

se utiliza, por ello "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 2015, 185). Aunque nuestra investigación no se concentra en este tipo de religiosidad, entendemos que la religiosidad popular en el presente "se desdobla 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, 223). Para una sistematización del uso conceptual de *religiosidad popular*, ver Martín, E. (2007), y para un enfoque desde las disposiciones simbólicas, ver Suárez (2015).

Figura 2.1
Estados del campo religioso en Morelos (1952-2017)



Fuente: Elaboración propia.

cambios estructurales (el cambio de un obispo, por ejemplo), solo son posibles porque la posición en el campo de determinados agentes ha cambiado, lo cual no ocurre en una fecha determinada, sino a lo largo 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 con cierta forma de capital reconocido por el campo. En este caso se trata de un capital religioso, una forma específica de capital social[33] 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 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

[33] El capital social es "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 solo 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 en Accardo y Corcuff 1986, 94).

juegan y a quienes solo "entran" al campo sin pertenecer a él; por ejemplo, quien asiste a una ceremonia religiosa esporádicamente por un motivo 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, entre otros. 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 solo se resume en clero y laicado. No todo el clero es igual, pero tampoco todo el laicado, y eso permite comprender las dinámicas por las 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.

Los diversos tipos de catolicismo han sido ampliamente estudiados y tipificados (Ameigeiras 2008; Blancarte 1996; De la Torre 2006; Giménez Béliveau 2016; Hiernaux y Remy 1978; Mallimaci 1996, entre otros). Mi propuesta es mostrar que estos distintos tipos de catolicismo representan diferentes 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, y así se constituyen en el *nomos,* cuya definición forma parte de las luchas internas.

En este capítulo 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 y de 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 (CEB) era la posición protagónica —y de poder— al interior del catolicismo, mientras que estas hoy ocupan una posición marginal.

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 de qué manera se relaciona con otras esferas, puesto que no se trata de limbos sociales (Seibert 2013).

La opción por los pobres

El 29 de abril de 1952 llegó a Cuernavaca quien sería su séptimo obispo, y al día siguiente se celebró la única ordenación episcopal[34] que hasta la fecha se ha llevado a cabo en Cuernavaca.

Sergio Méndez Arceo, sobrino del entonces arzobispo de México, doctor José Mora y del Río, había sido educado en casa con maestros particulares y había 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] en Videla 2010, 77), lo que nos recuerda la descripción de "herederos" que sobre el episcopado francés señalan Bourdieu y Saint Martin (2009, 97): "un capital social heredado, un capital escolar importante",[35] 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]", es decir, un capital social previo que les permite moverse con otra soltura dentro del campo.

[34] 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 solo toma posesión de su nueva diócesis.

[35] 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".

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 menor.[36] El ahora sacerdote diocesano, Baltazar López Bucio, narra sobre su experiencia como seminarista con la llegada del obispo Sergio Méndez Arceo:

> No estabamos 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 latinos[37] 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

[36] 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, donde se formaron en "una sólida escuela de profesores jesuitas, muchos de los que serían obispos en las siguientes décadas en México" (Blancarte 2001, 254).

[37] 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".

> sacerdotes impecables sabios y humanamente perfectos [...] En una primera 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 en Villanueva 2012, 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 el de damas chinas, los cambios en la alimentación, la formación con laicos en áreas de estudio "seculares" y la pretensión, interpretada al menos así por quien narra, de formar sacerdotes que fueran "impecables sabios y humanamente perfectos".

En esa época el acceso al seminario se daba entre los doce y los quince años de edad, por lo que opera como una institución total y moldea un tipo de socialización específica que forma esquemas de percepción, juicio y acción. En esta época se formó un clero "intelectualizado" que, aun 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 fundado 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 el seminario es la institución que opera esta legitimación que finaliza con la ordenación sacerdotal como rito operador.

Durante el mismo periodo, conforme se consolidaba 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, 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, 63), y la formación sacerdotal se hacía 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 (un año o más) para que los seminaristas trabajaran y cada fin de semana se reunían para compartir sus experiencias (Villanueva 2012, 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, 75) e 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 constituyen una 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; entonces, 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 al 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 II.[38] La catedral permaneció cerrada al culto público durante más de dos años, "mientras tanto la capilla abierta y el atrio sustituirían el espacio cultual" (Sánchez Campos 2013, 9), al tiempo que se eliminaba el altar de espaldas al pueblo y se colocaba uno moderno que evoca a la Santísima Trinidad. "Con gran sorpresa, no solo para los fieles, sino también para los presbíteros se abrió al culto un templo austero, casi sin imágenes" (Sánchez Campos 2013, 9). El convento franciscano se limpió de "toda la decoración decimonónica y rescató unos históricos murales del siglo XVI" (Galí Boadella 2002, 179).

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, 25-26). Los trabajos se prolongaron por más de diez años, durante los cuales, 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 solo son los ritos y normas por los cuales se ordena la adoración y servicio a Dios, sino también la actividad cultual 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, 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, 9), y había sacerdotes que abiertamente se opusieron a las

[38] 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.

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 principal—[39] 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, quien era fiel de una parroquia y se comprometió posteriormente con las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), 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" (Comunicación personal); 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 que las fuerzas en el campo se iban reacomodando y las voces disidentes tenían cada vez menos fuerza, no necesariamente 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 durante el obispado de 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 en los relatos del obispado de Sergio Méndez Arceo.

Los grupos no desaparecieron ni fueron proscriptos, los laicos seguían en sus organizaciones parroquiales o resguardados en el comunitarismo al que pertenecían, no necesariamente vinculados a una parroquia en particular,

[39] 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 el obispo Méndez Arceo 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, 22), por lo que fue ampliamente criticado como "protestante" (Sánchez Campos 2013, 12).

pues una de las características de esos grupos es la desterritorialización; pero su posición en el campo se transformó y esto se aprecia en su visibilidad. No se trata de una cuestión nominativa, ahora y entonces son 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 de los equipos pastorales, son invitados a eventos diocesanos, etcétera.

Se trata de prácticas que expresan las luchas por el capital religioso, entendido como un tipo específico de capital social, que no deben ser asumidas 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, 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 Sergio Méndez Arceo la tenía 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 inició la distribución de biblias y nuevos testamentos traducidos por otras Iglesias. El obispo obtuvo la venia papal para distribuir estas traducciones, pues en la época no existían traducciones "católicas", y en la década de los sesenta se distribuyeron en la diócesis, a precios módicos o regalados, diez mil ejemplares de la Biblia y treinta mil del Nuevo Testamento (Sánchez Campos 2013, 91).

El otro fundamental acento está en las CEB, 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 2010, 7). Iniciaron 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, 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, 54).

Las CEB adquieron protagonismo en el campo religioso de Morelos pero también fuera de él; en ellas participaban actores religiosos, laicos y activistas, en su mayoría católicos, quienes establecen relaciones horizontales con una "tonalidad característica: la forma asamblearia, la circulación de la palabra, la valoración de la democracia interna, etc." (Suárez Rojas y Rodríguez López 1998, 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, 76), lo que no ocurre como un proceso exclusivo de Morelos ni del campo religioso, sino que responde a condiciones del espacio social más amplio.

En la época entre la primera (Brasil, 1955) y la segunda Conferencia (Medellín, 1968) General del Episcopado Latinoamericano (Celam), tuvo 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, 264), en medio de las transformaciones mundiales posteriores a la Segunda Guerra Mundial que reconfiguran el escenario internacional.

La emergencia de Estados Unidos como potencia mundial y su largo conflicto con la entonces Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS)

marcaron un nuevo orden mundial. La Guerra Fría no fue un enfrentamiento de modelos solo económicos, sino también sociales, que trajo 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.

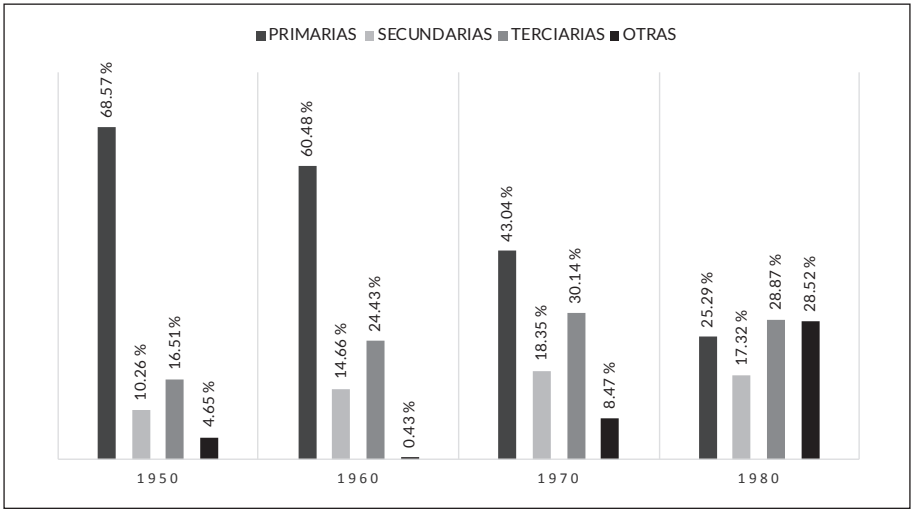
El Granma y los días en la sierra Maestra se prepararon en México, desde donde zarparon los futuros líderes revolucionarios, el Gobierno mexicano fue silencioso cómplice de las actividades sin mostrar abierta simpatía, pues el peso del vecino país del norte no se puede ignorar. El peculiar balance logrado entre la vecindad y la reconocida escuela de relaciones internacionales mexicana, expresada en la doctrina Estrada,[40] 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 figura 2.2.

Los datos son similares en el país y en toda América Latina. La sociedad se estaba transformando y "hay un desencuentro estructural y cultural de la Iglesia con la sociedad" (Suárez 2001, 15). Para la Iglesia, se torna imperativo reforzar su presencia en una sociedad que está dejando atrás el modelo rural, y su presencia con las clases medias y los obreros cobra suma relevancia para la subsistencia (Houtart 1961).

[40] 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.

Figura 2.2
Población económicamente activa (PEA) en Morelos
por sector de ocupación, 1950-1980[41]



Fuente: Elaboración propia.[42]

El acento latinoamericano de la Iglesia católica en atender los problemas socioeconómicos de la región, que puede apreciarse en las 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; Löwy 1999), que en cierta medida legitiman a algunos actores religiosos

41 Los datos del censo de 1980 deben interpretarse con precaución, pues las "actividades no suficientemente especificadas" que aparecen como "otras" se deben más bien a una deficiencia en las categorías de clasificación.

42 A partir de los datos publicados en el Sistema Nacional de Información Estadística y Geográfica (SNIEG; www.snieg.mx) y de los tabulados de los censos generales de población 1950, 1960 y 1970, y el Censo General de Población y Vivienda 1980, publicados en http://www.beta.inegi.org.mx/datos/proyectos.html.

en un contexto de transformaciones sociales y creciente secularización (Muro González 1991) y la presencia de algunos que cuestionan la "unidad de acción, orientada hacia el horizonte unívoco del cambio social" (Tahar Chaouch 2007, 75).[43] Siguiendo esta línea, podemos afirmar que la teología de la liberación busca validar la pertinencia de la Iglesia católica en América Latina, la *illusio*,[44] el "sentido" de que tiene relevancia 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 CEB. 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 Jaramillo;[45] 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, 76).

43 Al respecto, Malik Tahar Chaouch realiza una sugerente tesis de doctorado en el Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (IHEAL), en la que analiza la teología de la liberación a partir de un modelo conceptual gordiano 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).

44 Bourdieu utiliza el concepto de *illusio* para describir aquello que permite que los agentes "inviertan" en el campo al reconocer una forma de capital como algo de interés, que se percibe y vive como algo 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, 151). No se trata de un interés utilitarista, sino de ser investido en el juego social en el que uno participa.

45 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, 17) durante más de dos décadas con una diversidad de formas para la lucha campesina, incluida "la defensa de ejidatarios y pequeños productores, movilizaciones electorales, lucha guerrillera y tomas de tierra" (Padilla 2007).

Estas inversiones en las luchas sociales, cada vez mayores, fueron posibles por la acumulación del capital social que el obispo había adquirido, lo que le dio 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 solo 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", es decir, la presencia de obispos mexicanos en la toma de posesión de Carlos Salinas de Gortari (González 2007, 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. Mendez 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, 61).

Sobre las inversiones no solo de Mendez Arceo, sino también de miembros del clero diocesano —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 homilías 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 podían ver mantas de las CEB que expresan su apoyo al movimiento sindical, y muchos sindicalistas, como Gabriel Muñoz, el líder de Textiles Morelos, eran miembros de estas.

Fue en el conflicto obrero-patronal de Textiles Morelos donde surgieron los llamados Obreros de Cristo, "un grupo religioso de obreros textileros, 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, 129).

Morelos es considerado cuna del sindicalismo independiente, con procesos que no fueron impulsados por el obispo ni por 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 Riva Palacio (1964-1970) y Felipe Rivera Crespo (1970-1976), en ella afirma que "el obispo, los extranjeros del Cidoc[46] y los guerrilleros eran los responsables de la agitación obrera" (Mier Merelo 2003, 136); pero esta percepción da cuenta de la posición de poder, nuevamente en términos de un capital social específico que opera como capital simbólico[47] y que es transferible a otros campos en estas circunstancias.

[46] El Centro 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, 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 norteamericanas a América Latina para trabajar en parroquias, escuelas y postas médicas" (Klaiber 1996, 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 diez años (Bruno-Jofré e Igelmo Zaldívar 2014).

[47] 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, cuando el

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, 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, a pedir lo justo", y es que las CEB 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, 54).

---

agente obtiene un reconocimiento explícito o práctico" (Bourdieu 1999, 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, 47).

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* del 4 de octubre de 1967, publicó 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 además:

> unificando la diversidad de experiencias que representaban el caso del psicoanálisis en el monasterio,[48] las iniciativas de Iván llichi [*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 llich, 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 1984, 409).

Un año después, en el mismo periódico se publicó 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 afirmaba que:

[48] 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 los 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 1984, 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 ILLICH[49] 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, 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 mencionados 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; en este contexto se ubicó 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 marcó la distancia con las tradiciones de la religiosidad popular muy presentes en el estado. Se veía como

[49] Se refiere al CIF y el Cidoc, fundados por Iván Illich, en donde se formaron los primeros maestros de español como segunda lengua y adonde asistieron cerca de "16 000 alumnos y pensadores asistentes a seminarios y conferencias, desde varias partes del mundo" (Gutiérrez Quintanilla 2014), pues se ofrecían cursos que eran reconocidos como curriculares por "las mejores universidades norteamericanas" (García 1984, 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, este "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 1984, 422), pero se convirtió en el semillero de las escuelas de español que fueron sello distintivo de la economía y la cultura de la ciudad y sus alrededores hasta entrado el siglo XXI con la crisis de seguridad.

una *purificación* de la religiosidad popular que se da "en los santuarios y en las fiestas litúrgicas y patronales" (Diócesis de Cuernavaca 1991a, 20). El sacerdote diocesano Ángel Sánchez, quien fue formado en este modelo de seminario y ocupó la posición de vicario general[50] 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, 182).

Este "corte intelectual" estaba en intersección 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, 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, 16).

La presencia de la religiosidad popular mermó considerablemente donde las CEB 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, por ejemplo, Yecapixtla y Tepoztlán, y hacia el oriente del estado, los municipios de Jojutla, Zacatepec, Puente de Ixtla y Miacatlán, en donde florecieron las CEB (Monroy Caracas 1991). Se trata de una expresión de las luchas del campo que, desde la posición de poder, deslegitiman

[50] En la jerarquía católica, después del obispo, la siguiente posición en la estructura jerárquica de una diócesis es la del vicario general.

la religiosidad popular. José, miembro de las CEB desde 1968, me dijo 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 CEB no era marcada, la religiosidad popular y los sistemas de cargos tradicionales son hasta la fecha expresión de conflicto permanente que refleja 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 CEB 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 2008b), y esta continúa hasta la fecha.[51]

En Tepalcingo:

> se reconoce la presencia predominante durante varias décadas de sacerdotes diocesanos no involucrados en este movimiento [las CEB], 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 eclesiástica 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

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

de manera sustantiva (Rivera Sánchez, Odgers Ortiz y Hernández Hernández 2017, 146-147).

La organización pastoral es otra clave que nos permite ver el estado del campo. Sergio Méndez Arceo recibió 37 parroquias (Ashwell 2012, 4) al inicio de su obispado, y treinta años después existían 52 parroquias, cuya atención estaba a cargo de equipos pastorales que incluían entre tres y cinco sacerdotes organizados de manera horizontal,[52] así como a laicos y religiosas (Ángel Sánchez [vicario general en el obispado de Méndez Arceo], comunicación personal, 1.º de marzo de 2015).

No todo el clero comparte esta *doxa*, lo que nos permite ver cómo lo que en cierto momento del campo religioso puede ser considerado heterodoxo[53] será en otros momentos alineado a un *nomos* distinto, *dóxico*. Es el caso del sacerdote Humberto Limón, formado en el tiempo de Méndez Arceo, de quien 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

[52] 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.

[53] 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 allodox (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 et al. 2008, 4).

> 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 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 1991a, 17).

Al igual que con los comunitarismos católicos, en el clero hubo agentes silenciados, enviados a las periferias o a parroquias de bajo perfil, y llegaron o resaltaron sacerdotes externos a la diócesis, que en este tiempo eran de altísimo perfil, por ejemplo, Iván Illich y Gregorio Lemercier, sobre los que hemos comentado 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, 132).

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

En 1978 llegó Juan Pablo II al papado, distinguido por encabezar los procesos institucionales de la Iglesia católica contra "el peligro del comunismo", muy particularmente en su natal Polonia pero también en Latinoamérica, y se separó 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 (CEM) emitió una declaración en la que manifestaba "su preocupación por los más recientes pronunciamientos del Sr. Obispo de Cuernavaca —*Excélsior,* 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 2013, 54).

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

Es difícil desmarcarse de la figura de 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 esta posición, puesto que el resto del campo se vislumbra en relación con 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, 108).

La emoción y promoción

Morelos y México cambiaron en los treinta años del episcopado de Sergio Méndez Arceo. En los ochenta 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 % menos que en 1950.

Las actividades del sector terciario se convirtieron en la principal fuente de ocupación en la entidad, como se aprecia en la figura 2.3, 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 población económicamente activa en 1980 fuera clasificada como "actividades no suficientemente especificadas".

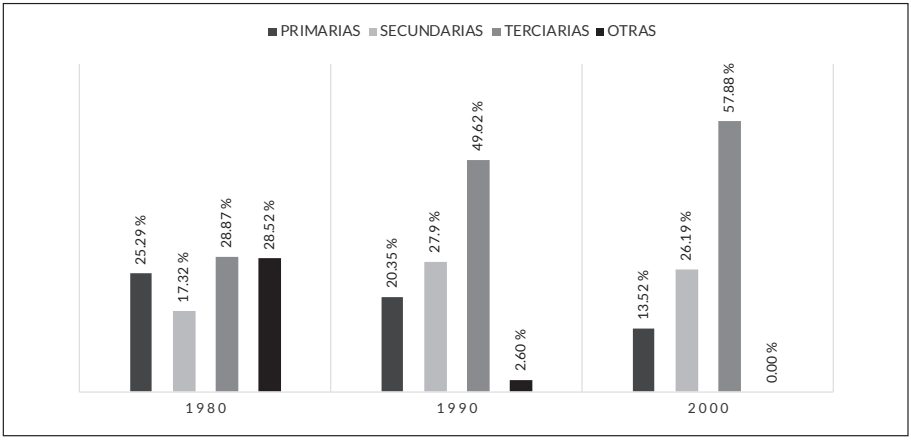
Poco antes de que llegara el nuevo obispo se inició el gobierno de Lauro Ortega Martínez (PRI, 1982-1988), quien planteó como objetivo principal la "pacificación" del estado en relación con los conflictos obreros distintivos de la década anterior (Sarmiento Silva 1997); con lo que vale recordar que las 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 los pobres, que apoyaba las luchas obreras, no era lo mejor para las intenciones de Lauro Ortega, mientras que otros tipos de catolicismo sí favorecían sus propósitos. Aunque pensar que esto quiere decir que existió una participación directa del campo político o del gobernador en el cambio religioso precisa precaución, y 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 una intervención orquestada y directa.

En 1983 llegó el nuevo obispo de Cuernavaca, Juan Jesús Posadas Ocampo, procedente de Tijuana, donde había sido obispo durante trece años (1970-1983) y de quien se afirmaba tenía vínculos con la familia Arellano, del cártel de Tijuana, que habría financiado "la construcción del lujoso Seminario Interdiocesano de Tijuana" (Pérez-Rayón Elizundia 2006, 147) durante su episcopado.[54]

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 mediante el ataque

[54] 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 arreciarían durante el largo debate sobre las causas de su asesinato.

Figura 2.3
Población económicamente activa (PEA) en Morelos
por sector de ocupación, 1980-2000



Fuente: Elaboración propia con base en el SNIEG y el Censo General de Población y Vivienda 1980, 1990 y 2000.

orquestado desde el Vaticano (Suárez Rojas y Rodríguez López 1998, 106) contra todo aquello asociado a la teología de la liberación.

Por supuesto, 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 liberacionista en México" (De la Torre 2006, 79), pero no se debe ignorar que existían condiciones de posibilidad para que ello ocurriera, no solo carismas personales. La diversificación religiosa en el continente es una de ellas (Martin 1990), y hay quienes incluso han explorado aspectos económicos de la propia subsistencia eclesial (Della Cava 1993; 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 estuvo el sacerdote diocesano Onésimo Cepeda, años después nombrado obispo de Ecatepec, identificado por algunos autores 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, 5-6).

Se impulsó el movimiento 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 solo en Cuernavaca, adheridas al movimiento" (Mier Merelo 2003, 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, 20) da cuenta de que las reglas del juego estaban cambiando. Aunque todavía no se puede hablar de que el fundamento del consenso acerca del sentido de ser católico hubiera 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, 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 treinta 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, 8).

Acudiendo a la tautología de que el campo estructura al *habitus* y que el *habitus* estructura al campo,[55] 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 reabrió el seminario menor para recibir a jóvenes que hubieran terminado sus estudios de secundaria, con 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, 36), y se empezó 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).

[55] Cabe aclarar que no coincido con dicha afirmación tautológica y que la decisión de trabajar con los conceptos más específicos de *nomos*, *doxa* e *illusio* tiene como objetivo profundizar en la comprensión de la relación entre los agentes y los campos, entre los individuos biológicos y sus posiciones sociales en un campo determinado. En este caso, la uso como recurso expositivo simplificador.

El nuevo modelo de seminario clericalizaba rápidamente a los aspirantes, formándolos en su futura pertenencia a una clase que detenta la manipulación legítima de lo sagrado. De jóvenes que vivían un año de experiencia de trabajo o con familias de laicos en sus años de formación, se pasó a la "imposición de sotana" en el segundo año del seminario menor. Los jóvenes eran (son hasta la fecha) revestidos con la sotana negra que, como signo de legitimación, usarán a partir de entonces.

Se trataba de un modelo regulador que buscaba restablecer el sentido de los límites, abandonando los modelos de organización horizontal, como los equipos pastorales en las parroquias. Durante treinta años de episcopado, Sergio Méndez Arceo fundó apenas quince nuevas parroquias, mientras que, en cuatro años, Juan Jesús Posadas Ocampo fundó veintiocho, con lo que pasaron de cincuenta y dos a ochenta. Por supuesto, 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 removió a cuarenta sacerdotes que fueron enviados en solitario para atender otras comunidades y se cerró la oficina diocesana de las CEB (Sánchez Campos 2009); mientras tanto, se privilegió la estructura de párroco con un vicario parroquial, para alentar, nos dice un sacerdote a quién le tocó este cambio, "una relación jerárquica que no existía en tiempos de Don Sergio" (DC).[56]

Al conversar con algunas personas que participaban en las CEB y que vivieron este cambio, notamos que algunas no tienen registrado el obispado de Juan Jesús Posadas Ocampo y se refieren a Luis Reynoso como el obispo que sustituyó a Sergio Méndez Arceo. Doña Mago, quien participó y coordinó CEB 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 CEB, nos dejó solos. Y cuando nosotros le proponíamos cosas, ni nos hacía caso. Entonces, la gente poco a poco se fue des-

[56] En lo subsecuente, las siglas DC hacen referencia a mi Diario de Campo como fuente documental. Todas las entrevistas que se mencionan en este capítulo se encuentran referenciadas en el anexo metodológico I.

> animando. 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.

Este testimonio nos muestra un fenómeno que dio rostro a la sociedad civil organizada en Morelos: la migración de las CEB a otros lugares para seguir con su compromiso social, que ya no encontraba cabida al interior de la Iglesia. Las CEB, 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 desarticularon.

La última huelga importante en el estado fue la del sindicato independiente de Industrias Automotriz de Cuernavaca (Iacsa) en marzo de 1985, y generó "un escenario de constante enfrentamiento entre empresa y sindicato" (Trejo Delarbre 1990, 193) que dio lugar a nuevas huelgas en junio y octubre de 1986, además de 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).

En diversas narraciones sobre las huelgas de 1976, 1978 y 1979[57] ubiqué mantas que identifican a las CEB 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 encontré ningún testimonio similar.

Posadas Ocampo solo 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 publicó 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

[57] El sindicato de Iacsa había sido un bastión del sindicalismo independiente en Morelos; se separó de la CTM en 1973 y concretó la huelga en 1976 durante 87 días; en 1978, durante tres, y en 1979, durante 130 días (Trejo Delarbre 1990, 192-193).

inmediata pues nos mostró que su línea era el Evangelio y que *no había otra*"[58] (Alvarado 1991, 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" (1991b, 30); esto nos permite ver las distancias en el clero diocesano entre lo que en un momento fue ortodoxo y en ese entonces podía considerarse heterodoxo en el campo.

Llegó así Luis Reynoso Cervantes (1987), "un obispo de tendencia similar" (Sarmiento Silva 1997, 56), quien 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, Juan Jesús Posadas Ocampo señaló:

> Durante los cuatro 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 *Evangeli Nuntiandi*, del Documento de Puebla y muy en particular del magisterio de S. S. Juan Pablo II (en Pérez 2012, 38).

Debido a la estructura institucional de la Iglesia católica, el cargo de obispo como máxima autoridad de una diócesis conlleva 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 sacedotes 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

[58] El resaltado es de la autora.

en el campo que no solo está dado por la posición, sino que, como la acumulación de otros capitales, requiere tiempo; no obstante, abre las luchas para la transformación en el campo. Así, aunque Posadas Ocampo refiere la "responsabilidad de señalar una línea", habla de un pluralismo que "trata" de respetar el compromiso de la opción por los pobres. No se puede proscribir o eliminar por decreto, pues el capital religioso acumulado por estos agentes los 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 los 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 de Morelos estaba cambiando. En 1988 las elecciones locales se celebraron cuatro meses antes de las elecciones federales[59] y el candidato del Partido Revolucionario Institucional (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 (Partido Socialista de México, Partido Auténtico de la Revolución Mexicana) apenas configuraban una opción electoral. Sin embargo, en las elecciones federales Cuauhtémoc Cárdenas obtuvo el 57.64 % de los votos en el estado, frente al 33.74 % de Carlos Salinas de Gortari, y el PAN fue 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 juntó a 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, 441).

> La participación de los cristianos comprometidos fue trascendental, no solo porque dio mayor presencia a los partidos políticos de izquierda a nivel estatal sino que les ayudó a ampliar sus horizontes políticos, especialmente después

[59] En el año 2000 los calendarios electorales local y federal se homologaron.

que Méndez Arceo tuvo que ceder su lugar a un obispo conservador (Sarmiento Silva 1997, 55).

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 y en las que también participaron algunos miembros del clero. Por ejemplo, un miembro activo de la campaña en Morelos del entonces Frente Democrático Nacional (FDN), que postuló a Cuauhtémoc Cárdenas para la presidencia del país 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".

Las acusaciones de fraude electoral por la caída del sistema registrada en las elecciones federales de 1988 calaron hondo en Morelos, y mientras se discutían las posibles reacciones o movilizaciones, el obispo llamó a la calma con un discurso de corte jurídico[60] donde reconocía el Código Federal Electoral como la vía para resolver las controversias y hacía un llamado a todos sus "diocesanos a la mesura, a la reflexión, a dominar pasiones desenfrenadas, a no dejarse incitar al odio y la violencia" (Aguayo Quezada 2010, 3).

Aunque Reynoso Cervantes fue un obispo con una amplia participación mediática y un marcado activismo declaracional (Aguilar Ascencio 2000, 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 era 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

[60] Luis Reynoso Cervantes era doctor en Derecho Canónico por la Universidad Gregoriana de Roma y profesor en la Facultad de Derecho de la UNAM.

social en general, y en lo político en 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*, resalta 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 ciudadanos,[61] lo cual será ampliamente argumentado por Luis Reynoso durante los procesos que llevaron a las reformas constitucionales de 1992, buscando alejarse de la idea del "clero político".[62]

"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, Ocotepec en 2001)"[63] (Mier Merelo 2003, 50). Alrededor de las reacciones que suscitaron estos movimientos se pueden observar las luchas del campo y nuevamente el sentido de estos límites.

En las elecciones de autoridades comunitarias —ayudante municipal— de Xoxocotla,[64] se organizaron protestas contra lo que se consideró una imposición que no respetaba el voto popular. La policía rural llegó para romper las

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

62 *Clericalismo político*: "utilización de la influencia que debemos a nuestro sacerdocio y a nuestra misión, en beneficio de las fuerzas políticas" (Congar 1964, 47).

63 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 los casos de Tepoztlán, que se abordará enseguida, y Ocotepec, 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.

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

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*"[65] (Reynoso Cervantes 1989, 5). El segundo documento, fechado el 24 de enero del mismo año, consiste en una carta dirigida "A la opinión pública morelense", que al calce dice: "Siguen los nombres de más de 30 sacerdotes"[66] 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, 16).

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.

[65] El resaltado es de la autora.

[66] Que en ese momento representan poco más del 25 % del presbiterio morelense.

Aunque las fuentes solo 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, y 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, 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 segundo 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, 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 aniversario cien 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*.[67] Un pluralismo sin adjetivos; pero en un clima de libertad evangélica y sin menoscabo de la UNIDAD eclesial" (*Centenario* 1991).

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

A diferencia de la llamada de atención que la CEM realizara a Sergio Méndez Arceo en sus últimos años como obispo, la 57 Asamblea General de la Conferencia del Episcopado Mexicano se adelantó casi un mes[68] 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, 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* 1994), lo que no había ocurrido en la diócesis desde la llegada de Méndez Arceo.[69]

Dicha investidura es un simbolismo de poder que reproduce la autoridad de la institución a través de una aprobación simbólica, y al igual que las ordenaciones sacerdotales, reproduce la *illusio* del campo como un todo; sin embargo,

67 Destacados en el original.

68 La CEM se reúne dos veces al año en asamblea general y las fechas se calculan de acuerdo con el calendario litúrgico. La primera reunión es en la segunda semana de Pascua (en el mes de abril, movible de acuerdo con la fecha de la Semana Santa) y la segunda alrededor de noviembre, dos semanas antes de que finalice el año litúrgico con la fiesta de Cristo Rey (igualmente movible, pues se calcula en función de la fecha anual de Semana Santa). En esa ocasión, 1994, fue celebrada del 24 al 28 de octubre.

69 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.

en este caso se trata de un reconocimiento "honorífico" que se otorga a ciertos miembros del clero por encima del resto, generalmente aquellos alineados al *nomos* del campo.

Las nuevas instalaciones representaban 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 once años y que el seminario menor abrió sus puertas nuevamente en 1985, fue alrededor de 1996 cuando se empezaron a ordenar los primeros sacerdotes cuyas estructuras de percepción, juicio y acción habían sido en gran medida modeladas por completo 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 CEB, otros comunitarismos que se habían mantenido al margen, replegados o desarrollando diversas formas de resistencia para permanecer en el campo, se desplegaron entonces 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, Effetá, en el que confluyeron movimientos juveniles variados, incluidos los comunitarismos de corte neointegrista:

> sectores que, desde el tradicionalismo preconciliar, 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 vaticanos[70] en el marco de lo que consideran como la "autoridad" y "el magisterio" (Ameigerias 2008, 71).

[70] 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.

Entre estos encontramos al movimiento apostólico Testimonio y Esperanza, cuyo origen se remonta a un "grupo de laicos coordinados por Marco Adame[71] […] 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).

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 2018b).

Los laicos pertenecientes a estos comunitarismos pasaron a ocupar 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 fueron un matrimonio emanado de la Renovación Carismática (DC).

La reforma constitucional de 1992[72] implicó cambios importantes y trascendentes para la nación, aun si socialmente no significaron en muchos casos

[71] Marco Adame García será más tarde el gobernador del estado de Morelos (PAN) durante el periodo 2006-2012.

[72] Fueron reformados los artículos 3, 5, 24, 27 (fracciones II y III) y 130. En estos se encuentra el marco constitucional de la cuestión religiosa. La iniciativa de reforma fue presentada el 10 de diciembre de 1992 por el grupo parlamentario del PRI, fue rápidamente aprobada en la Cámara de Diputados, como cámara de origen, una semana después, y entró 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 [expresada] en el artículo 130 de la Constitución" (Blancarte 2001, 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 relacionados con la situación jurídica de los ministros

más que una puesta al día jurídica respecto a prácticas sociales ya establecidas (Blancarte 2001, 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, 15), lo que coincide con esta línea promocional preocupada por la diversificación religiosa.

En 1994 Jorge Carrillo Olea fue el último gobernador constitucional electo del PRI en Morelos hasta el momento. Arribó a la gubernatura con 67 % de los votos y mayoría absoluta en el Congreso local; sin embargo, rápidamente perdió 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.

El caso ha sido ampliamente estudiado (Martin, J. 2005; Stolle-McAllister 2000; Velázquez García 2008; Weinberg 2000, entre 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. Así, el 30 de septiembre de 1995 se declaró 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*,

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.

12 de junio, 1994). Dijo que incluso lo consideró: "[…] un regalo de Dios que cae del cielo para beneficio de Tepoztlán" (Velázquez García 2008, 79).

Mientras tanto, 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" (en Cuellar y Chávez 2006, 203).

El tema no pasó inadvertido 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, quien 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 con 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 será aliado de las iniciativas que promoverán un juicio político contra el gobernador.

Es poco probable que se trate de un cambio de convicciones personales; más bien 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 que fueron 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 orientó a la acción.

El campo religioso católico se había transformado, las CEB tenían posiciones marginales en las comunidades donde todavía subsistían, pero fueron sin duda un "organismo generador de cuadros sociales importantes" (Jaramillo Frikas 2011a), entre los que podemos encontrar a personajes del escenario político morelense, fundadores del PRD en el estado, como "el jojutlense Julián Vences Camacho, hacedor junto al buen Hugo Carvajal y el tenaz Juan Ignacio Suárez Huape, del [...] 'Correo del Sur'" (Jaramillo Frikas 2011b).

Por otro lado, los comunitarismos de corte emocional, los conservadurismos neointegristas, 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 del grupo político en el 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, al Movimiento Universitario de Renovación y Orientación (MURO) y a la Obra Misional "San Felipe de Jesús", que moldeó a un grupo de "jóvenes *predispuestos*[73] a ir en contra de todo lo que oliera a izquierda y a teología de la liberación" (Mier Merelo 2003, 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* 2012a; Mier Merelo 2003).

En ese escenario se dio 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

[73] El énfasis es de la autora. Me parece que la afirmación de "predispuestos" señala la existencia de un *habitus* que hace posible lo afirmado.

pasando su factura. "El PIB en Morelos registró tasas negativas de crecimiento, alcanzando, en el periodo 1993-1996, -1.5 %" (Quero y González 2004, 105), con los consecuentes crecimientos en las tasas de desempleo, en el empobrecimiento, el aumento de la migración y del sector informal.

En esas elecciones intermedias "el PRI perdió las elecciones prácticamente en todos los municipios urbanos de la entidad"[74] (Tapia 2004, 46), incluida la capital estatal frente al PAN, mientras que el PRD ganó doce de las treinta diputaciones locales, con lo que obtuvo "una fuerza mayoritaria en el Congreso, con diputados emanados […] de la lucha social, de la vertebración con […] don Sergio Méndez Arceo" (Jaramillo Frikas 2011b).

"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, 116-117). El cambio electoral de 1997, las repercusiones del caso Tepoztlán, la crisis de seguridad pública —en especial las denuncias de sus vínculos con el narcotráfico—, las violaciones a los derechos humanos, el asesinato de líderes locales del PRD, entre otras situaciones, contribuyeron a la movilización ciudadana que llevó a la renuncia anticipada del gobernador Jorge Carrillo Olea.

Aunque las luchas en el campo religioso no cesaron, las fuerzas se habían reacomodado y el obispo había acumulado capital religioso para dictar el *nomos* del campo. El capital acumulado y la relación de fuerzas del campo le permitieron ser un interlocutor en el espacio social más amplio, mientras que en el campo político se reconocía su capital.

Es la razón de su participación en la Coordinadora Morelense de Movimientos Ciudadanos (CMMC), que aglutinaba 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

[74] Para las elecciones municipales, el PRI solamente registró candidatos para los 33 municipios, el PRD lo hizo 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).

"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, 119).

Recuerda Julián Vences, quien había sido el candidato del PRD a la gubernatura en la elección donde Carrillo Olea obtuvo el cargo, sobre el día de la conferencia de prensa cuando se anunció 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, 71).

Encabezados por Ana Lilia Cepeda, Graco Ramírez y Carmen Genis,[75] la CMMC promovió un referendo "en el que más de 98 mil ciudadanos votaron a favor de que se fuera Carrillo Olea del gobierno y 2 mil lo apoyaron"

[75] Todos ellos del PRD. Ana Lilia Cepeda es hermana de Elena Cepeda, presidenta del DIF estatal Morelos durante el periodo 2012-2018 y esposa de Graco Ramírez, gobernador constitucional del estado en el mismo periodo.

(Moctezuma Navarro 2004, 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, 101).[76]

Cerramos este apartado 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 el ámbito nacional, diocesano o de alguna comisión específica. En el caso de Morelos, durante el obispado de Sergio Méndez Arceo, en 1976 se publicó la "Guía del Año Jubilar" en ocasión de los veinticinco años de su ministerio episcopal, que fue el primer plan de 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 pastoral.[77] En cambio, el plan de pastoral de 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. Obispo,[78] quien muere en diciembre del año 2000, se dificultará seriamente su aplicación" (Pérez 2012, 42).

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

[77] 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.

[78] El 11 de abril de 2000, un año después de declarado el plan de pastoral, el obispo Reynoso sufrió una caída desde 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).

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

Las luchas al interior del catolicismo

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 las dos celebraciones del Sínodo de Obispos por la Familia,[79] 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 se asocia a esta posición de poder institucional; sin embargo, al observar el campo católico en términos locales o diocesanos podemos apreciar que determinadas prácticas y 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 preferen-

[79] 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.

cial por los pobres[80] 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 solo 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, 108). Se trata de una "ley del campo" a partir de la 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, sin alinearse 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 editaba 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 tiene la capacidad de imponer las prácticas culturales cotidianas, como tampoco dominar las

[80] Prefiero mantener esta expresión que la de *teología de la liberación*, pues considero que esta última implica una serie de postulados teóricos más relacionados con saberes especializados y una posición intelectual que con una manera de concebir la praxis religiosa.

> conciencias, o tener lo 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, 9).

Es lo que observamos a principios del siglo XXI en la diócesis, pues los siguientes dos obispos no lograron 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 2000,[81] 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) solo 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, 178).

Sin embargo, en esas elecciones Sergio Estrada Cajigal (PAN) obtuvo la gubernatura con el 55.85 % de los votos, y controlaba el 50 % de los asientos de la legislatura local, aunque en el nivel municipal se mantuvo el balance tripartita. Sergio Estrada obtuvo diez puntos porcentuales arriba de los votos que consiguió Vicente Fox como candidato a la presidencia, lo que "puede reflejar

[81] El 6 de julio de 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 33 presidencias municipales.

que los problemas locales pesaron más en el votante" (De Remes 2001, 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 corto.[82] 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, 168).

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 me dijo un sacerdote del equipo formador del seminario, porque "no hubo acuerdo sobre a quiénes mandar ni qué debían estudiar". Como hemos visto, el tipo y las especialidades que se fomentan en la formación sacerdotal son reflejo del *nomos* del campo y su falta de consenso, en este caso, de las luchas por su definición.[83]

El activismo declaracional, en términos políticos, por el que se conocía al obispo antes de su llegada a Cuernavaca continuó, pero sus efectos fueron reducidos. Una cosa es que la Iglesia o el obispo quieran participar en política

[82] Los obispos, de acuerdo con el derecho canónico, deben presentar su renuncia a los 75 años.

[83] Hacia finales del obispado se envió a dos sacerdotes a estudiar a Roma, quienes regresan cuando ya es obispo Alfonso Cortés, y al momento de escribir estas líneas ocupaban un cargo en la Curia Diocesana, lo que puede ser indicador de los cambios en las posiciones del campo.

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 de 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 calificaba 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" (Jiménez, Paniagua y Nava 2003), 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 Florencio Olvera, estos eran limitados. Como me dijo en entrevista un sacerdote diocesano 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 de marzo de 2016).

No discuto aquí si este tipo de documentos o declaraciones tienen efectivamente efectos electorales, lo que me interesa es resaltar que los candidatos del PAN y los comunitarismos profamilia, 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, tiene 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 Carrillo Olea y le costó la gubernatura, era ya un tema de preocupación entre los morelenses. Decía el obispo que para atender esa preocupación es que inició, en 2004, la celebración de una misa cada 1.º de enero en el zócalo de Cuernavaca 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. Fueron celebraciones poco atendidas tanto por feligreses como por el propio clero y la prensa. En sus homilías, Olvera Ochoa aludía a la paz como un don de Dios, pero no tuvo ningún tipo de pronunciamiento sobre la situación local.

Alejandra, miembro del Consejo Diocesano de Laicos entre los años 2002 y 2005, 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 en lugar de su elección por los usos y costumbres tradicionales, el 11 de enero de 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 salieran desplazadas.

El 31 de enero, el obispo Raúl Vera[84] salió en una caminata desde la parroquia del municipio de Tlayacapan con más de cincuenta familias desplazadas,

[84] Raúl Vera es obispo de Saltillo, asociado a las causas de la opción preferencial por los

quienes llevaban las manos en alto señalando que no portaban armas (Indy México 2004). El obispo de Cuernavaca, Florencio Olvera, llegó antes a Tlalnepantla y se desesperó porque la caravana no arribaba. Como relató en entrevista uno de los dieciocho sacerdotes que asistieron 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 al 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 pidió que "sepan perder" (*La Jornada Morelos* 2004).

El primer gobierno panista de la entidad terminó con múltiples escándalos que llevaron a que se hablara de una putrefacción de su mandato (Bartra 2010). Desde enredos personales por sus relaciones amorosas, pasando por la represión de movimientos sociales en el caso Costco-Casino de la Selva[85] y las

---

pobres y quien acompaña muchos procesos sociales en el país. Fue obispo coadjutor de Samuel Ruiz en San Cristóbal de las Casas, quien originalmente había sido invitado por el sacerdote de la comunidad, Jesús García Dueñas, como mediador de este conflicto, pero la muerte de su hermano le impidió acudir. También se invitó a Florencio Olvera, pues sin su permiso como obispo local, Raúl Vera no podía celebrar misa en la diócesis.

85 En el año 2000 comienza 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 del 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 CEB (Hesles Bernal 2008; Zaragoza y Hernández Zamora 2004). En junio de 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 33 personas "por crímenes de sedición, asonada, sabotaje y otros delitos"

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, 92). Sin embargo, el PAN logró mantener la gubernatura con Marco Antonio Adame García como su candidato.[86] Identificado con el grupo conocido localmente como la Sagrada Familia[87] y con el Yunque (Miranda, Arreola y Álvarez 2008), Adame García fue fundador en los ochenta del movimiento Testimonio y Esperanza, comunitarismo católico cuyo objetivo, de acuerdo con una entrevista a 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 adonde migran sus lógicas religiosas estableciendo relaciones de comprometimiento entre campos.

(Hesles Bernal 2008, 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 megamarcha que convocó a quince mil personas el 27 de agosto, cuando los presos habían sido liberados bajo fianza (Gleason González 2008).

86 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 no consiguieron la mayoría en el Congreso.

87 La prensa local y declaraciones de expanistas identifican en este grupo a Adrián Rivera Pérez (presidente del PAN estatal de 2006 a 2011, presidente municipal de Cuernavaca de 2003 a 2006 y senador por Morelos de 2006 a 2012), Jesús Óscar Sergio Hernández Benítez (secretario de Gobierno de Adame García, diputado local plurinominal de 2006 a 2009), Sergio Álvarez Mata (diputado local de 2000 a 2003, diputado federal plurinominal de 2003 a 2006 y senador de 2006 a 2012), José Raúl Hernández Ávila (presidente municipal de Cuernavaca de 2000 a 2003 y secretario particular de Adame Castillo), Margarita Alemán Olvera (diputada local de 1997 a 2000 y diputada local de 2006 a 2009), Jesús Dorantes García (diputado local por mayoría de 2006 a 2009), entre otros; todos ellos asociados a comunitarismos religiosos, especialmente a Testimonio y Esperanza o a la Obra Misional "San Felipe de Jesús".

Desde el campo religioso no existe un proyecto pastoral o un principio de visión definida. El campo está en disputa y esto favorece el fortalecimiento de los conservadurismos católicos.

Los conservadurismos católicos y la emergencia de la violencia

Observaremos en el siguiente capítulo que durante el periodo en que realicé este estudio los conservadurismos católicos ocupaban 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 durante las décadas de 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 con 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 2006, cuando llega Marco Adame al Gobierno estatal, comienza 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 de matrimonio igualitario no habían sido hasta ese momento una preocupación para el campo católico, y si bien algunos de ellos estaban claramente orientados a la formación de liderazgos políticos, como se aprecia en el grupo del PAN llamado la Sagrada Familia; en términos generales sus perfiles estaban orientados a la familia como expresión salvífica del plan de Dios —como veremos en el cuarto capítulo—, pero con un perfil de trabajo intraeclesial 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 Federal,[88] una serie de organizaciones "profamilia" y el Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) estatal organizaron 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 confluyeron una serie de movimientos católicos organizados por el Consejo Diocesano de Laicos y organizaciones civiles constituidas básicamente por las mismas personas, pero que se habían 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 consideraban que la lucha provida debía ser encabezada por los laicos y no por la Iglesia, para que no fuese descalificada "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 glorieta de Tlaltenango al zócalo de Cuernavaca (DC).

En 2008 la marcha fue encabezada por el gobernador, su esposa y sus siete hijos, junto con el presidente municipal de Cuernavaca, Jesús Giles. Ese año apareció lo que poco a poco se iría transformando en un discurso por la paz, cuando el gobernador vinculó 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 mantuvo su asistencia a misa dominical variando la parroquia a la que asistía y ubicándose en espacios poco visibles, asistía en cambio cada 22 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).

[88] El Distrito Federal cambió oficialmente su nombre a Ciudad de México en enero de 2016.

En diciembre de 2008 el Congreso estatal promulgó lo que se conoce como la "ley antiabortos" o "ley de blindaje a la familia" modificando el artículo 1.º de la Constitución local, en el que se reconoce el derecho a la vida desde el momento de la concepción. Con ello, Morelos se convirtió en la primera de doce entidades que promovieron leyes similares en respuesta a la legislación de la Ciudad de México (Avilés 2009). Esto contrastó 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 preocupaban los cuestionamientos sobre la laicidad de su gobierno ni ocultar sus vínculos y orígenes en el campo religioso.[89] Tan es así que, en calidad de gobernador del estado de Morelos, en enero de 2009 asistió a la inauguración del VI Encuentro Mundial de las Familias (Rea 2009), y en diciembre de ese mismo año interpuso ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), junto con el entonces 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 dominaba en el campo religioso, las luchas del campo posibilitaron que los comunitarismos conservadores[90] asociados a la defensa de la vida y la familia mejoraran su posición relativa en el campo, lo que con el tiempo les permitió acercarse al obispo Ramón Castro, quien es cercano a este tipo de catolicismo. Sin embargo, para 2009, cuando llegó el nuevo obispo, cambio derivado de la renuncia de Florencio Olvera Ochoa al cumplir los 75 años, el campo seguía en disputa y los conservadurismos

89 En abril de 2014, ya como exgobernador, fue invitado como orador a la Asamblea General de la Conferencia del Episcopado Mexicano, donde presentó una ponencia titulada "La política, clave para construir una nación que sea fiel reflejo de su identidad cristiana" (Adame 2014).

90 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 fundamentalismo (Pace y Guolo 2006), integrismo (Mallimaci 2007) y movimiento antigénero (Kuhar y Patternote 2017); preferimos el concepto de *conservadurismos* (Vaggione 2010), pues refiere a su deseo de conservar un estado de relaciones sociales y legislaciones, entre otros.

católicos no encontraron un espacio favorable con monseñor Alfonso Cortés Contreras, el nuevo obispo, quien era hasta ese momento obispo auxiliar de la arquidiócesis de Monterrey, una realidad diametralmente distinta a la de Cuernavaca. La curia[91] diocesana regiomontana tenía una estructura administrativa y jerárquica altamente organizada, especialmente si se le comparaba con la diócesis de Cuernavaca. Lo que el nuevo obispo encontró fue calificado por él mismo como "un caos" (DC). Se trató de un obispado de corta duración, pues en diciembre de 2012 fue nombrado arzobispo de León; sin embargo, emprendió una serie de acciones que movilizaron las posiciones del campo.

Consideramos que estos rápidos movimientos en la diócesis fueron posibles gracias al perfil de "heredero" de Alfonso Cortés, 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 Ortega[92] (Uckerman 2012), Cortés Contreras fue enviado a la Universidad Gregoriana de Roma apenas fue ordenado sacerdote, y su carrera eclesiástica se distinguió por estar asociada 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 el momento de escribir estas líneas forma parte del Consejo de Presidencia de la Universidad Pontificia de México y es 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

91 Órgano de gobierno episcopal.

92 Actual cardenal y arzobispo de Guadalajara, fue previamente arzobispo de Monterrey cuando Alfonso Cortés fue su auxiliar y ha sido presidente de la CEM en dos periodos consecutivos (2012-2015 y 2015-2018).

investigación.[93] '¿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; también cerró 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". Es el caso de Tetelcingo, donde el sacerdote 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 la sustitución de párroco (González, H. R. 2010). Desde el punto de vista de los feligreses, el cambio se consideraba una agresión, y se debe considerar que es una comunidad indígena regida por usos y costumbres. Desde el punto de vista del obispo y de sacerdotes de la curia diocesana, se trataba de una indisciplina del sacerdote. 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 diócesis[94] y separar las cuentas diocesanas de las del Seminario Conciliar de San José, que habían

93 De acuerdo con el diagnóstico del Sistema de Innovación Morelos, en el estado se imparten setenta posgrados que forman parte del Padrón Nacional de Posgrados de Calidad del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) y hay trece centros de investigación públicos (Secretaría de Innovación, Ciencia y Tecnología Morelos 2017).

94 La organización fiscal administrativa de la Iglesia católica varía en cada diócesis de México. En algunos casos la parroquia está registrada como una asociación religiosa y, por lo tanto, así declara ante el Sistema de Administración Tributaria (SAT). En el caso de

estado, desde tiempos del obispo Luis Reynoso, bajo la responsabilidad del mismo sacerdote, quien era famoso en la diócesis por su poder. Según el testimonio del asesor de un exdiputado local, organizaba comidas con diversos políticos en las oficinas de la Economía del Seminario[95] para arreglar "asuntos varios", y en muchas ocasiones eran ellos mismos quienes le pedían su intervención para "sentarlos" con tal o cual persona.

Alfonso Cortés era un obispo poco afecto a la prensa y dejó de realizar declaraciones dominicales a la salida de la misa, a las que los reporteros estaban acostumbrados desde los tiempos de Luis Reynoso. Escribía todas sus homilías dominicales con un tono teológico y académico, en las que se distinguía su capital cultural; 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. Este hecho se sitúa como el parteaguas del incremento de los índices de violencia —secuestro, asesinato, narcomantas, entre otros—. Las prácticas de delincuencia organizada —narcomenudeo, extorsión, cobro de derecho de piso, entre otras—, que si bien estaban presentes desde tiempos de Carrillo Olea, alcanzaron entonces nuevas proporciones con escenas de alto impacto social, como la aparición de narcomantas 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 ejecuciones pre-

---

la diócesis de Cuernavaca, está registrada como una sola asociación religiosa y las parroquias fungen como "sucursales" de la misma, por lo que la economía diocesana realiza las declaraciones fiscales de todas las parroquias en conjunto.

95 Ubicadas en una casa ex profeso en la calle Juan Ruiz de Alarcón, colonia Centro.

> suntamente 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, 104).

En marzo de 2011 es asesinado Juan Francisco Sicilia Ortega, hijo del poeta y activista Javier Sicilia. Su cadáver fue encontrado junto con los de otros seis amigos en el municipio de Temixco y su muerte desató una ola de activismo que en un periodo corto se cristalizó en la formación del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD).

El 6 de abril de 2011, una marcha con miles de personas vestidas de blanco salió de la glorieta de la Paz hacia el zócalo capitalino y detonó aquel grito de "¡Estamos hasta la madre!", que Javier Sicilia había lanzado en su carta abierta publicada en *Proceso* (Jacinto 2011). El movimiento dio voz a las víctimas, a las familias de las víctimas y a los morelenses que desde entonces sienten el agobio de la violencia, para posteriormente hacerlo con todo el país a través de la marcha que el 5 de mayo de ese mismo año salió de Cuernavaca y arribó al zócalo de la Ciudad de México tres días después.

El MPJD se convirtió en un movimiento nacional, pues el fenómeno no era local sino nacional, a raíz de la estrategia de militarización y la "guerra contra el narco" del gobierno de Felipe Calderón, apoyada por 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, 160).

En la marcha participó 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 "ese pinche obispo ni a la puerta salió" (DC).

Hay pocas fuentes eclesiásticas que consignen lo que pasó al interior de la Iglesia durante 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.

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 de 2012 resulta ganador de la elección para gobernador Graco Ramírez Abreu, candidato del 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: "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), 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).

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 cuando da inicio formalmente esta investigación, y en el siguiente capítulo nos ocupamos de plantear los reajustes que se dieron 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 este se dan

en relación con el campo político, o más apropiado, con el 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.

La música litúrgica: un reflejo de los cambios

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, 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 la catedral de Cuernavaca a las once de la mañana y posteriormente la de mediodía son presididas por el obispo en turno. A partir de observar las transformaciones de la música litúrgica que ha acompañado esta celebración y los libros de cantos editados por la diócesis, podemos ver que los cambios en estos aspectos son una expresión de las luchas y las posiciones en el campo.

Con referencia al tiempo de la opción preferencial por los pobres, observamos la incorporación del canto religioso popular e instrumentos musicales "profanos" en las celebraciones litúrgicas; una transformación del Concilio Vaticano II que en Cuernavaca es rápidamente incorporada a través de la "Misa panamericana", la primera que se tocaba acompañada de mariachis y

que "rescataba algunos de los géneros y ritmos musicales más populares de México" (Galí Boadella 2002, 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"[96] de 1966 el Obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo decidió iniciar esta experiencia en la Diócesis de Cuernavaca (Comisión Diocesana de Música y Liturgia 1982, 201).

La "Misa panamericana" se tocó desde entonces y hasta 1982 en la eucaristía presidida por el obispo a las once de la mañana los domingos en la catedral de Cuernavaca, y se convirtió "en punto de referencia religiosa, cultural y musical del país" (Galí Boadella 2002, 180).

La música de la "Misa Panamericana" 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 1982, 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 propio Leclerc desarrolló la "Misa tepozteca",[97] que incorporó instrumentos prehispánicos como el teponaxtle, la chirimía, el tambor, los cuernos de res, el jarro de barro, flautas de carrizo, conchas, entre otros, y que:

[96] Primer domingo después de la Pascua, en este caso, el 17 de abril de 1966.

[97] Diseñada ex profeso para ser compartida en el exconvento de la Natividad, templo parroquial del municipio de Tepoztlán, con una larga tradición indígena y de identidad local.

> 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 en Gutiérrez Quintanilla 2013).

Lo mismo sucedió con 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, 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 1982, 1).

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, con 297 cantos,[98] 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 (figura 2.4) y que, de acuerdo con los compiladores, fue elegido para "simbolizar la esperanza de su contenido" (López Bucio en Ortega de la Cruz 2008, 3), se presentó hacia el final del obispado de Méndez Arceo 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

[98] Aunque en 2008 Ediciones Dabar publicó una reedición que reúne nuevos cantos, ampliando el repertorio a 693 cantos organizados en orden litúrgico, para este trabajo solo se considera la edición original de 1982.

de Música y Liturgia 1982, 1) y rebasó 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 nicaragüense", 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 1982, 193), y también contiene 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 dedicada a cantos que bien identifican la opción preferencial por los pobres. Son 38[99] los cantos catalogados como de "fraternidad y convivencia" y 26 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 tu 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 CEB, encontramos "¡Mentiras no!" (113) y "No basta rezar"[100] (119). En ellos destaca el desconocimiento de la pobreza como voluntad de Dios, y la necesidad de una acción más allá de la piedad religiosa para cambiar las condiciones de desigualdad y

[99] Se presentan 43 cantos, pero cinco de ellos aparecen también en el subtítulo de "Luchas populares".

[100] El canto se incorporó a luchas sociales en las que participaban miembros de las CEB, por ejemplo, en el festival cultural del plantón de resistencia por la obra del supermercado Costco en 2002 (Gleason González 2008).

explotación, lo que observaremos nuevamente en las entrevistas de estos grupos, que ubican la violencia como consecuencia de la desigualdad y la explotación, y consideran que las veladas o jornadas de oración no son suficientes para acabar con ella.

¡No, mentiras no. Mentiras no. Mentiras no!
No nos van a engañar diciendo que Dios quiere
pobres con hambre sin dignidad
diciendo que somos dioses
cuando por las noches no tenemos pan.

¡No, mentiras no! No nos van a engañar
¡Mentiras no! No nos van a engañar,
diciendo que Dios nos prueba
cuando unos hombres nos quitan la paz.

¡Mentira! Es cosa de ellos.
Dios no contrata con fieras del mal.
¡No, mentiras no! No nos van a engañar.
¡Mentiras no! No nos van a engañar.

Cristo se hizo hombre y vivió como uno más;
amó a todos los pobres, redimió a la humanidad.
Hasta en su última cena su cuerpo se hizo pan.
¡No, mentiras no! No nos van a engañar.

No, no, no basta rezar
Hacen falta muchas cosas para conseguir la paz.
(2v)

Y rezan de buena fe y rezan de corazón
pero también reza el hombre cuando viste el uniforme
para ir a apalear a los que protestarán para ir…

Nada se puede lograr si no hay revolución;
reza el río, reza el amo, y te maltratan al peón.
Reza el río…

Cuando el pueblo se levante y que todo haga cambiar,
ustedes dirán conmigo: "no bastaba con rezar",
ustedes dirán…

En el mundo no habrá paz mientras haya explotación
del hombre por el hombre y exista desigualdad
del hombre por el hombre…

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 ocho de la noche presidida por algún otro sacerdote.

La reforma litúrgica, que incluyó las transformaciones en la nave principal de la catedral, la apertura del claustro para los fieles y la música litúrgica de las celebraciones, fue un signo del obispado de Méndez Arceo y de la opción preferencial por los pobres difícil de eliminar, aunque es probable que la embestida contra ellos fuera menos fuerte que contra las CEB, 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 celebración nocturna, se tocó en la catedral por veintiocho años más, y el escudo episcopal de Sergio Méndez Arceo, hasta el momento de escribir estas líneas, preside la sede episcopal.[101]

En los años subsecuentes, con los obispados de Juan Jesús Posadas Ocampo y Luis Reynoso Cervantes, los coros que acompañaban los cantos de la misa que presidía el obispo entonaban cantos populares a los que paulatinamente se incorporaron cantos identificados con el movimiento 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 periodo considerable, puesto que la compilación y edición de un libro de esta naturaleza, que en ambos casos incluyó los acordes para guitarra, requiere una inversión considerable de tiempo y movilización de capitales, y la posibilidad de que sea editado y publicado por la propia diócesis, por lo que no puede darse sino hasta que el campo esté en condiciones de reconocer el valor de una inversión de esa naturaleza.

La portada del segundo libro es de color rojo (figura 2.5), color asociado al Espíritu Santo, de ahí que se le conociera como *El libro rojo,* en contrapartida al *Libro verde*. Su cuarta reimpresión[102] fue publicada en Pentecostés de

[101] Cada obispo diseña su escudo episcopal al llegar a una nueva diócesis. El de 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.

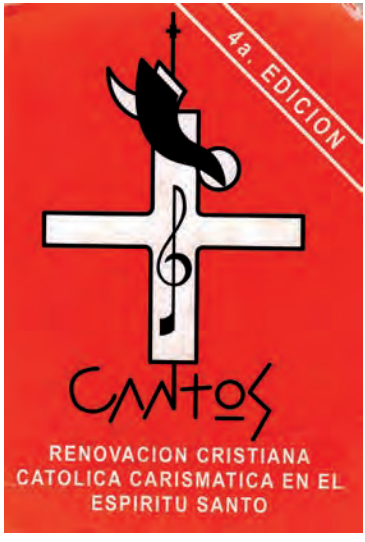
[102] Aunque he analizado los contenidos del libro editado en 1993, cuya portada indica que se trata de una cuarta edición, he consultado la primera edición en la biblioteca del seminario mayor de la Diócesis de Cuernavaca, por lo que puedo afirmar que se trata de reimpresiones, pues no contienen cambios editoriales.

1993[103] con el título 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 Estados Unidos, cantos de la tradición de las Iglesias evangélicas y pentecostales, en donde la música ayuda a socializar a los miembros, pues 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, 69).

FIGURA 2.4
Portada de cantoral de la Diócesis de Cuernavaca, edición 1982

FIGURA 2.5
Portada de cantoral de la Diócesis de Cuernavaca, edición 1993



Fuente: Fotografías de la autora.

Compuesto por 360 cantos, en el *Libro rojo* desaparecieron aquellos con contenido social y las lecturas teológicas liberacionistas; en cambio resalta la

[103] La fiesta de Pentecostés es la fiesta del Espíritu Santo en la tradición católica y se considera la fiesta central de la Renovación Carismática.

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 solo cuatro), así como cantos asociados al Espíritu Santo, en un catolicismo que "propone una relación encantada, inmediata, directa con la divinidad" (Giménez Béliveau 2006, 87); por ejemplo, "Yo soy testigo" (12), "Él está sobre mí" (13) y "Yo escuché" (81).

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.

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

Él está sobre mí, me llena de poder
Me llena de poder, me llena de poder
Él está sobre mí, me llena de poder

Cristo me llena de poder.
Aleluya (5)
Gloria a Dios (2)
Fe… paz… amor

Yo escuché al Señor,
por mi nombre me llamó
Pon atención al Señor
Tú también lo escucharás.

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

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.

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, quien por Su voluntad puede resolver todos los problemas, incluidas las carencias económicas, se puede apreciar en muchos de los cantos que ofrece el *Libro rojo*, distanciado totalmente del llamado a la acción que señalaba el *Libro verde*, y resalta que la justicia es un asunto divino y no de las personas. Tomamos como ejemplo (ver siguiente página) "Cristo tomó mi carga" (37) y "Busca primero el reino de Dios" (61).

En 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

Cristo tomó mi carga, y la tiró al mar (3x) (2v)
para nunca más recordar.

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.

Busca primero el Reino de Dios
y su justicia divina,
y por añadidura lo demás se te dará.
Alelú, Aleluya.

No te preocupes que habrás de comer
ni por la ropa que habrás de vestir,
que por añadidura lo demás se te dará.
Alelú, Aleluya.

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",[104] entre otros. Otros tres cantos 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 resalto en la letra que reproduzco más adelante (ver p. 140).

Ambos son cantos populares y no podemos decir que una versión u otra sea la original o correcta, en todo caso, la decisión de quitar o incluir algunas de las estrofas nos ilustra cuáles componentes se privilegian en un tipo de catolicismo o en otro. En el primer caso, la estrofa agregada resalta el peso de la oración y la evangelización o promoción, lo que también se destaca en la estrofa incluida en el segundo canto sobre el servicio y la unidad.

El tipo de coros y la música litúrgica que acompañaban la misa del obispo se mantuvieron 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 contó 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". Solo dio clases durante

[104] Aunque en el *Libro rojo* aparece con el nombre de "Tú has venido a la orilla", se trata exactamente del mismo canto.

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.
Alelú, Alelú, Alelú, 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 misa 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 verdad de la familia de Dios,
El lazo es la caridad, la consigna es el amor.

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 Luis Reynoso, pero años después y a través de uno de sus exalumnos del seminario, fue convocada por el obispo Alfonso Cortés Contreras en 2010, quien le pidió que formara una escuela de música sacra itinerante y le quitara "todo ese desastre" que había en la diócesis; se refería, 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 las ocho 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 pregunté a Silvia sobre cuáles consideraba que fueron las causas de las resistencias que ella encontró con laicos y sacerdotes de la diócesis, me dijo:

> 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 fieles en la asamblea, 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, quien, según nos cuenta Silvia, 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 de 2016, y hasta el momento de escribir estas líneas, ella es la organista en la misa de doce del día que preside el obispo cada domingo, en donde el canto popular y la participación de la asamblea en los cantos ha desaparecido.

Como he mostrado en este último apartado, la música litúrgica es una práctica religiosa que refleja el *nomos* del campo, y sus cambios nos permiten observar las transformaciones que, producto de las luchas por ese *nomos*, se dan en el campo religioso católico. Se trata de uno de esos "umbrales" que muestran cómo los cambios continuos y a menudo imperceptibles se materializan (Bourdieu y Saint-Martin 2009). Finalmente, la propuesta teórico-metodológica planteada para "construir" el campo en Morelos, así como sus interacciones con el campo político, develan la historia acumulada de relaciones que abordo en el siguiente capítulo.

3

¿Y qué podemos hacer? La Iglesia católica frente a la violencia

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 **Cuauhtémoc Blanco**.

TEMPLO MAYOR, *REFORMA*
16 de abril de 2017
[resaltado en el original]

En el capítulo anterior revisé la dimensión diacrónica del campo católico en Morelos caracterizando tres estados del campo: la *opción preferencial por los pobres;* lo *emocional-promocional y la búsqueda de la regulación,* y *un campo en disputa*; también describí sus interacciones de diversas características con el campo político en la entidad.

En este capítulo presento el estado sincrónico del campo religioso en el periodo 2012-2017, marcado fuertemente por interacciones y convergencias con el campo político a partir de relaciones de compromiso y connivencia derivadas de la participación institucional de la Iglesia católica en las iniciativas alrededor del binomio violencia/paz.

El nuevo obispo, Ramón Castro Castro, arribó a la diócesis de Cuernavaca en julio de 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 Juan Jesús Posadas Ocampo, el obispo de Tijuana, Castro fue enviado a la Pontificia Academia Eclesiástica, la escuela de la diplomacia

vaticana, a la que muy pocos mexicanos ingresan,[105] y se 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, tiene 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".

El nuevo obispo llegó a un campo católico en disputa, en el marco de procesos de individuación y desinstitucionalización que marcan la relación con lo sagrado y han sido ampliamente estudiados (De la Torre 2012; Giménez Béliveau 2016; Suárez 2011, entre otros), lo que obedece a transformaciones en el creer (Hervieu Léger 2005) que caracterizan los tiempos contemporáneos.

El campo católico de entonces en Morelos vive la transformación de la parroquia, enclave territorial del mundo católico "desde donde se regula el mundo religioso" (Suárez 2011, 276), las pertenencias se movilizan y las comunidades se desterritorializan. La idea de pertenecer a la parroquia del 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 enclaves[106] territoriales alrededor de determinadas parroquias y que, en la medida en que se afianzan y crecen, redefinen la identidad parroquial y se convierten 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 la parroquia de Santa Catalina (colonia Buenavista) y la capilla de la Sagrada Familia (colonia Palmira); mientras que en

[105] Solo cinco mexicanos han cursado estudios en la Pontificia Academia Eclesiástica, que hasta 2002 había recibido 1 752 alumnos (Curia Romana 2002).

[106] En geografía política, un enclave es una parte del territorio de una jurisdicción 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.

la parroquia de María Madre de la Misericordia (colonia Vista Hermosa) se agrupan diversos movimientos 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 CEB se concentran en las parroquias de las colonias Carolina, San Antón y Alta Vista, así como en 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 marquen una identidad parroquial, sino que, como resultado de procesos con varios años de duración, determinados comunitarismos crecieron en templos parroquiales específicos, regularmente porque el sacerdote asignado era asesor o afín al movimiento, y por ello obtenían facilidades para utilizar 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 hasta la actualidad las personas 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 en que funcionan las relaciones del campo o con el contexto cambiante. No se trata de una *negociación,* pues sucede 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 2011, 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.

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 —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, 226).

Escapa a las pretensiones de esta investigación profundizar en las causas de esta violencia, que además de por 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, 236). Su líder, Arturo Beltrán Leyva, fue acribillado en su departamento de Cuernavaca en diciembre de 2009 en un operativo de la Secretaría de Marina. A partir de ese momento, la situación de violencia en el estado se recrudeció.

Después del surgimiento y las movilizaciones organizadas por el MPJD 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, varios 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 de 2013 marcharon alrededor de dos mil personas, de acuerdo con los medios de comunicación (*Proceso* 2013).

De acuerdo con el *Atlas de la seguridad y la violencia en Morelos*, editado por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM) 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 impacto,[107] 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, "aun en un territorio relativamente pequeño como es el del estado de Morelos" (Ochoa Gavaldón 2015, 9), pues de acuerdo con el análisis de las cifras, datos y cuadros comparativos presentados por el *Atlas*, Tania Galaviz Armenta (2014, 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.
- *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, entre otras.

En ese sentido, "el Índice de paz 2013 es una medición reveladora: Morelos obtuvo la posición número 32, que corresponde a la entidad menos

[107] Incluyen 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.

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, 251) y en 2012 una de cada cuatro personas había sido víctima de algún tipo de delito (Aguayo, Peña González y Ramírez Pérez 2014, 22), cifras que en 2014 habían aumentado 19.3 % (Peña González y Ramírez Pérez 2015, 27).

Aunque no profundizaré en las cifras ni en las causas de la violencia,[108] con estos datos[109] busco mostrar un panorama 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 no 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, 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, 31).

[108] 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).

[109] Para ampliar la información sobre los datos de violencia en Morelos, recomiendo los *Atlas de la seguridad y violencia*, 2014 y 2015, que hemos referenciado previamente y que suponen el mayor esfuerzo, hasta donde conozco, para sistematizar los indicadores sobre violencia en la entidad.

La paz convoca

En este contexto, la vida social de la entidad durante los últimos años se ha configurado en muchos sentidos alrededor del binomio seguridad/inseguridad, o bien, violencia/paz,[110] y diversos actores sociales han llamado la atención sobre la situación, por ejemplo, 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 San José Obrero, ubicada en la colonia Otilio Montaño del municipio de Jiutepec. Ahí se realizaron misas y se colocaron placas alusivas en los sitios donde fueron acribilladas 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" (Miembro del Comité Pastoral Capilla de Milpillas, comunicación personal, 22 mayo de 2013).

La primera aparición de *la paz* como discurso convocante en la diócesis se da cuando esta es agregada a la convocatoria de la 8.ª Caminata de la Familia, que a partir de 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

[110] Si bien *violencia* e *inseguridad* se usan casi como sinónimos tanto en las comunicaciones del Gobierno como en los medios de comunicación, su contraparte, *paz* y *seguridad* no; lo que puede referir a una manera de significar o interpretar la ausencia de violencia o inseguridad, pero como he expresado antes, no existe consenso teórico o académico para hablar de la paz o la seguridad, ni cuento con elementos empíricos suficientes para hacer una posible interpretación de su uso, aunque considero que esta es una interesante línea de investigación abierta.

Figura 3.1
Placa en la colonia Milpillas, municipio de Cuernavaca

Fuente: Fotografía de la autora.

de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM); aunque la caminata solo convocó a unos cientos de personas (DC). Ese mismo año, poco antes de que Ramón Castro Castro cumpliera un año al frente de la diócesis, presentó las "Directrices pastorales" como el plan de pastoral diocesano. Si consideramos que Sergio Méndez Arceo presentó su plan luego de veinticinco años al frente de la diócesis y Luis Reynoso después de nueve, las "Directrices Pastorales" de este nuevo obispo fueron desarrolladas en muy poco 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 Sergio Méndez Arceo es más bien una serie de sugerencias que si bien daban un mayor peso a la opción preferencial por los pobres, dejaban 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. Por su parte, "La aurora evangelizadora del tercer milenio", el plan de pastoral de Luis Reynoso Cervantes, se trata de un plan sistemático y con pasos subsecuentes de aplicación en

toda la diócesis, acorde con la *búsqueda de regulación* con la que he 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 Pentecostés,[111] 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 Francisco,[112] *Evangelii gaudium*, y los documentos emanados de las cinco conferencias del Episcopado Latinoamericano (Celam)[113] (Diócesis de Cuernavaca 2014, 6), pero 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" (Diócesis de Cuernavaca 2014, 14) y orienta "el ser y el hacer de la Iglesia en cinco sentidos: *Comunidad, Palabra, Misión, Familia y Paz*"[114] (p. 21).

111 Fiesta religiosa alusiva a la llegada del Espíritu Santo, central en los catolicismos de corte emocional.

112 Del 24 de noviembre de 2013.

113 Reunión de obispos latinoamericanos que concluye con un documento de orientación pastoral para la Iglesia católica latinoamericana y que distingue distintos momentos de este campo. La primera fue en Río de Janeiro en 1955, antes del Concilio y considerada de carácter apologético, entonces nace la Celam; la segunda ocurre en Medellín, 1968; la tercera, en Puebla, 1979, ambas con documentos que se orientan fuertemente a la opción preferencial por los pobres; la cuarta fue en Santo Domingo, 1992, y abandona esta lectura y privilegia la "nueva evangelización", propuesta pastoral de Juan Pablo II, y la quinta fue celebrada en Aparecida, Brasil, en 2007, en la que Jorge Bergoglio, como arzobispo de Buenos Aires, fue relator, y se ve reflejada en su primera exhortación apostólica como papa.

114 Destacados en el original.

Si bien la gestión de la diversidad es una característica propia de la Iglesia católica (De la Torre 2006), he mostrado que cuando se acumula suficiente capital religioso puede imponerse un tipo de *nomos* como el principio tácito que distingue el "buen catolicismo". Considero que en ese documento se expresa no solo la gestión de la diversidad, sino una estrategia de reconversión con la que varios 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 2011, 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 durante los años de esta investigación marcó el devenir de la diócesis. Tan solo una semana después de la presentación tuvo lugar la Semana Eucarística Diocesana, dedicada a la paz, con jornadas de oración de veinticuatro horas entre el 15 y el 21 de junio de 2014, y en ella se consagró el estado de Morelos a los sagrados corazones de Jesús y María (González, H. R. 2014).

La paz se gesta así como un movilizador afectivo que da sentido a la acción. En el siguiente capítulo veremos cómo este movilizador tiene distintas significaciones en función de 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 de 2014, se convocó a la primera Peregrinación a Favor de la Paz de la vicaría San Marcos, que incluye toda la región oriente del estado; esta se llevó a cabo el 31 de agosto a las nueve de la mañana en la ciudad de Cuautla.

La peregrinación fue organizada como una procesión igual que otros actos litúrgicos: presidida por ciriales, una cruz y un grupo de monaguillos que van "purificando"[115] el camino con incensarios. El obispo y veinticinco sacerdotes encabezaron la peregrinación y las misas dominicales matutinas se suspendieron

[115] Si bien no recogimos esta afirmación en la peregrinación, esa es la función litúrgica de los incensarios.

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 de la región identificados con playeras y estandartes, terminó con una misa en un paraje ejidal donde se colocaron enlonados y tres mil sillas, que fueron claramente insuficientes. La misa, presidida por el obispo y 38 sacerdotes concelebrantes, empezó con la entonación del canto "Viva Cristo Rey",[116] 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", e identificó 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, quienes contestaron, cantaron 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).

Me detengo en estos detalles porque al ser la primera movilización eclesiástica 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, lucharon 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 fue cambiando en otras movilizaciones, como veremos en el último capítulo.

[116] 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 está. ¡Viva Cristo Rey! ¡Viva Cristo Rey! El grito de guerra que enciende la Tierra. ¡Viva Cristo Rey!"

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 se ofició una misa en la catedral, presidida por el obispo y concelebrada por treinta sacerdotes diocesanos, a la que acudió la familia de José Luis Luna Torres, uno de los normalistas desaparecidos el 26 de septiembre de 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 más que 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 esta jornada volvió a celebrarse en la catedral de Cuernavaca, en el marco de la misa del día, sin una particular importancia.

A partir de 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, invitados 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 pánel 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 y 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,

quien fue invitado a acompañarlos en las marchas del MPJD, dijo: "ni a la pinche puerta salió". En una participación posterior, 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, qué bueno que no todos fuimos Pedro", haciendo referencia a que él sería diferente a su antecesor (DC).

Durante los primeros años de mi estudio, la Iglesia católica se fue convirtiendo en una voz que recurrentemente llamaba la atención sobre la situación de violencia imperante en Morelos, mientras que la batalla por detener las legislaciones de matrimonio igualitario e interrupción legal del embarazo, prometidas en campaña por Graco Ramírez y contra las que el obispo se había pronunciado apenas llegó al estado, dejaron de ocupar un lugar central.

El binomio violencia/paz se impuso como una realidad social, y responder a esta emergencia fue para la Iglesia un diálogo con lo que en términos teológico-pastorales llaman "los signos de los tiempos",[117] para reafirmar su pertinencia en el espacio social más amplio. La praxis religiosa en torno al discurso de la paz legitima esta presencia y aglutina posturas pre y ocupadas por la paz y la justicia social, al tiempo que ofrece alternativas para hacer frente a las "situaciones de contingencia y conflicto apelando a instancias o fuerzas trascendentes" (Schäfer et al. 2018, 381).

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 se transforma 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, cambia 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 solo 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

[117] Constitución pastoral de la Iglesia *Gaudium et Spes.*

la figura del obispo ni su posición en el campo ni como individuo, ni la institución católica lo que convoca o acumula un capital religioso *per se*. Esto se aprecia en la 9.ª 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 él 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 lograra una fuerte convocatoria, que mostrara la "fuerza" de la Iglesia católica en el estado, pero solo participaron alrededor de mil quinientas 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 esta se colocaron alrededor de doscientas fotos y nombres de los "seres queridos victimados" (@MonsRamonCastro, 20 de abril de 2015, 19:43).

Ese mismo año se iniciaron las visitas pastorales,[118] para ello se publicó un cuadernillo similar a las "Directrices pastorales", donde se puntualizaban los objetivos y formas de organización para realizarlas, resaltando la asistencia a hospitales públicos, oficinas del Gobierno municipal, estaciones de policía, entre otras. El cuadernillo sugiere que se organicen encuentros con diversos actores sociales y políticos de cada territorio parroquial, y sus resultados son difundidos en las redes sociales del obispo.

En las publicaciones destacaban las visitas a las casas de familias con víctimas de la violencia, y estas eran acompañadas de fotografías en las que el obispo daba la bendición o estaba sentado platicando con ellos y se mostraban

[118] Práctica pastoral en la que el obispo visita, de manera regular y organizada ex profeso, las parroquias y capillas de su diócesis.

Figura 3.2
Capturas de pantalla de la cuenta de Twitter oficial del obispo Ramón Castro Castro

Fuente: Etnografía digital de elaboración propia.

escenas de llanto y desolación (figura 3.2). Además, en cada misa con motivo de confirmaciones o fiestas patronales presidida por el obispo, señalaba datos de la violencia que se vivía en esa comunidad: *tantos secuestrados, tantos asesinatos*. La prensa empezó a hablar de que el obispo conocía "la cifra negra de la violencia"[119] y lo citaban como referencia para ejemplificar la situación de violencia que se vivía en la entidad (DC).

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 para movilizar muy especialmente a los creyentes católicos de las parroquias y los comunitarismos de la diócesis, convocó también a muchos actores políticos y sociales, por lo que se configuró como una marcha contra el Gobierno estatal. El último capítulo, cabe mencionar, está dedicado al análisis particular de esta y las subsecuentes ediciones de la Caminata por la Paz, que también se caracterizaron por congregar una diversidad de perfiles del campo católico en la diócesis, a diferencia de la Caminata de la Familia.

El campo católico seguía siendo un campo en disputa, pero los movimientos conservadores y "por la vida" se habían multiplicado y fortalecido en

[119] La *cifra negra* hace referencia a los delitos que no son denunciados y, por lo tanto, no aparecen en las estadísticas oficiales.

los últimos años. Ejemplo de ello es la Armada Blanca, un movimiento eclesiástico 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). Estos comunitarismos se visibilizan en la celebración del #VidaFest el 3 de octubre de 2015, donde se realizó "un acto de desagravio por el pecado del aborto" (DC). Este tipo de movimientos serán bienvenidos y alentados por la diócesis. Por ejemplo, en abril de 2018 se presentó, mediante comunicado oficial del obispo,[120] 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; DC).

Las dinámicas globales del campo católico tienen efectos sobre el campo local. Algunas figuras asociadas a catolicismos de la opción preferencial por los pobres[121] reconocen al nuevo obispo como un interlocutor cercano a partir de los discursos en los que promueve la visión encarnada por el papa Francisco, tal 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 comunitario[122] 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". Esta relación fructificó

120 Lo cual no constituye una práctica habitual, sino cuando el propio obispo está interesado en alentar un movimiento particular.

121 No son las CEB, 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 Sergio Méndez Arceo, y su esposo, Raymundo Plankey.

122 Urna comunitaria donde se colocan colectivamente cenizas de los difuntos.

en la donación[123] 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 percibían al nuevo obispo como un "pastor cercano", al estilo de Sergio Méndez Arceo, como lo expresaban en la presentación del libro *Don Sergio en el Concilio*, realizada en la catedral de Cuernavaca en 2015 (DC), y esta percepción es la que explica el tipo de acercamientos que hemos señalado, mientras buscaban recuperar posiciones en el campo. Se trata de un desfase ente los *habitus* y las estructuras, que muestra la *hysteresis*[124] de los *habitus*, lo que en los siguientes años marcará una distancia a la que poco le faltaba para ser una ruptura total.[125]

Se fortalecieron también los eventos de tipo diocesano, 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 las 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 hubo esfuerzos de regulación específicos, como la publicación de un comunicado episcopal que

123 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, durante cerca de veinte años.

124 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 2001, 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.

125 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 encontraba cerrada debido al sismo del 19 de septiembre de 2017, el resto de los recintos, así como la capilla abierta, estaban en funcionamiento y seguían ofreciendo actividades litúrgico-pastorales de manera regular.

buscaba reglamentar las relaciones con mayordomías, cofradías y sistemas de cargos tradicionales en el 2015.

Si bien la presencia de una diversidad de catolicismos era clara y todos parecían sentirse convocados por este nuevo obispo, veremos que esto no se mantiene 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. La gestión de Ramón Castro se distinguía por constantes —muchas veces repentinos— movimientos de sacerdotes de una parroquia a otra. Si bien no tengo datos para cuantificar estos movimientos en los años previos, por la experiencia de campo sé que son múltiples, y de acuerdo con los comunicados oficiales de los que poseo copia,[126] en 2017 se registraron cincuenta movimientos de sacerdotes, lo que representa el 42 % de las parroquias en la diócesis tan solo en un año. Como hemos mencionado, los comunitarismos religiosos se fortalecen en parroquias donde cuentan con el apoyo del párroco, y así configuran 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 de 2013, cuando por primera vez habló de los centros de atención y escucha para "familiares de víctimas", en los que habría atención psicológica y psiquiátrica (González, H. R. 2013), probablemente inspirado en la exitosa iniciativa de la arquidiócesis de Acapulco (Dimensión Justicia, Paz y Reconciliación, Fe y Política 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

[126] Del 23 de enero, 14 de julio y 13 de noviembre de 2017.

psicológica, jurídica y espiritual a las víctimas" (García, M. 2015) en los municipios de Cuautla, Ocuituco y Axochiapan; aunque finalmente fueron inaugurados en Cuautla, Ocuituco y Jonacatepec el 1.º de junio de 2015, con una misa "de envío" (@MonsRamonCastro, 1.º de junio de 2015).

La iniciativa de los CAVV era coordinada por el sacerdote diocesano Héctor Pérez, originario de Acapulco pero incardinado a la diócesis en la parroquia de Nuestra Señora del Carmen en 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, 2015).

Un año después, el 2 septiembre de 2016 nacieron cinco nuevos CAVV: en Cuautla, Puente de Ixtla y tres colonias de Cuernavaca: Atlacomulco, El Empleado y Chapultepec. La bendición de envío la realizó el obispo en la parroquia de Cristo Rey, de la colonia El Empleado en Cuernavaca, después de un taller que impartieron los laicos de la arquidiócesis de Acapulco. Además de los laicos involucrados en cada CAVV, asistieron los sacerdotes asignados en Jonacatepec, Puente de Ixtla,[127] 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 Pastoral, se "abre" el centro de escucha del decanato San Felipe de Jesús en Temixco, como fruto del proyecto #caminamosporlapaz[128] y como una alternativa de la Iglesia diocesana que "sana y cura heridas" (@de_pastoral, 28 de abril de 2017).

Aunque los CAVV fueron muy promovidos por la Iglesia como una iniciativa que buscaba dar respuestas a la situación de violencia desde la institución, de nuestra experiencia de campo se desprende que los CAVV no se insertaron en la dinámica pastoral ni en la diócesis en su conjunto, atendían a muy pocas personas[129] y parecían procesos forzados en las comunidades parroquiales, que regularmente formaban un CAVV por petición expresa del obispo o del

127 En donde el 2 de octubre de 2016 también se realizó una caminata local por la paz (DC).

128 *Hashtag* (etiqueta, en redes sociales) utilizado para promover las caminatas por la paz.

129 La mayoría vinculadas a casos de violencia intrafamiliar y de género.

animador diocesano pero no por iniciativa propia. Una de las dificultades para su progreso fue que los centros buscaban articular profesionales en psicología y leyes en un esquema que atendiera 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 involucraron en los centros obedecían más a la oportunidad de usar su formación profesional para "hacer algo" en el entorno de violencia, y encontraron en los CAVV un espacio abierto que, sin embargo, funcionaba desde una lógica religiosa a la que no lograron insertarse (DC).

A su vez, existía resistencia entre el clero para esta iniciativa. No se trató de una resistencia declarada; sin embargo, aun cuando la iniciativa fue mencionada por el obispo como nodal en su plan y nombró al padre Héctor Pérez como animador de los CAVV, este no fue incorporado a ninguna de las estructuras formales de la jerarquía eclesiástica, a pesar de existir la Comisión de Pastoral Social y la dimensión de Justicia, Paz, Reconciliación, Fe y Política en la diócesis. No provenía de la diócesis y no formaba parte de los grupos que ocupaban las posiciones con mayor acumulación de capital en el campo católico, lo que lo dejaba con pocos recursos que movilizar. Algunos sacerdotes se negaron abiertamente a llevar el proyecto a sus parroquias y si bien otros lo aceptaban formalmente, no se involucraron en su desarrollo, lo que condenó al respectivo CAVV al fracaso, pues no había laicos involucrados que, tomados por el campo, estuvieran dispuestos a invertir sus capitales. Se trataba de profesionales[130] que, con lazos más o menos sólidos con la institución, invertían su capital cultural incorporado y objetivado de otros campos —académico o jurídico—, lo que no resultaba valioso en el campo católico, pues no contaban con el capital religioso que les permitiera integrarse en la vida parroquial o movilizar recursos para el CAVV y tampoco estaban tomados por el campo.

[130] Realizamos trabajo de campo y entrevistas en cuatro de los ocho CAVV: Cuautla, Ocuituco, Jonacatepec y Cuernavaca (colonia El Empleado).

Religión y política: encuentros y desencuentros

Las iniciativas y pronunciamientos tanto del obispo como de otros miembros de clero los posicionaron poco a poco 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 responsabilizaba de la situación vivida en el estado. Estas referencias de los periodistas —quienes, 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 discursos particulares a su posición en el campo político. Esto no quiere decir que la situación de violencia no fuera una auténtica preocupación social, sino porque lo era —y lo es hasta el momento de escribir estas líneas—, tenía la capacidad de articular diversos sectores de la oposición cuyos frentes contra el Gobierno estatal eran 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 y que tenía bajo su autoridad el Mando Único,[131] fue recibido en la catedral para una misa especial por el Día del Policía (@CES_Morelos, 12 enero de 2015).

Pero esa misma tarde, la casa de los padres del sacerdote Luis A. Millán Ocampo —entonces 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 por parte del propio padre Luis Millán por el abuso come-

[131] Estrategia de operación y administración policial que concentra bajo un único mando todas las corporaciones policiacas estatales y municipales.

tido en agravio de su familia (*Zona Centro Noticias* 2015), mientras que, por su parte, el obispo exigió una disculpa pública.

El 4 de febrero hubo una reunión en Casa Morelos, sede del Ejecutivo estatal, a la que asistieron,[132] 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 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 publicó en su cuenta de Twitter la fotografía oficial de la reunión junto con la explicación de que se había realizado para establecer la intervención (restauración) en la catedral y un museo de arte sacro, aunque dos días después el obispo desmintió por la misma vía que ese fuera el propósito de la reunión. Aunque el enfrentamiento dejó de

Figura 3.3
Capturas de pantalla de la cuenta de Twitter
del gobernador Graco Ramírez y del obispo Ramón Castro

Fuente: Etnografía digital de elaboración propia.

[132] En todos los casos se hace referencia a los nombramientos o responsabilidades que tenían los presentes en el momento de la reunión.

ser ventilado en medios y redes sociales, el 15 de marzo de 2015 el obispado hizo pública una carta de disculpas fechada el 10 de marzo de ese mismo año a través de la cuenta de 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. Millan"[133] (@MonsRamonCastro, 15 de marzo de 2015). 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".

En cuentas de redes sociales, por ejemplo, "Morelos sin violencia" (@morelossinviolencia), el episodio fue interpretado 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. Esto facilitó la entrada de la Iglesia en el campo político en el contexto de la coyuntura de las elecciones intermedias de 2015, en las que se renovaron el Congreso local y los ayuntamientos, así como las diputaciones federales.

Como observamos en el capítulo previo, obispos anteriores realizaron declaraciones y diversos tipos de participaciones durante los procesos electorales, pero cuando estas solo estaban relacionadas con temas de la agenda religiosa —como el aborto— no habían tenido mayor eco social, como en el caso del "Decálogo de pecados electorales" que promovía Florencio Olvera. Sin embargo, Ramón Castro utiliza 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 fue posible porque había acumulado suficiente capital religioso que, dada su relación con el binomio violencia/paz, era reconocido como valioso en otros campos. Es un capital con la capacidad de movilizar el campo religioso en torno a demandas que le exceden y generan incursiones en el campo político. Se debatía la definición del mundo y la búsqueda de incidir en la agenda pública, pues el Gobierno aseguraba que la lectura eclesial sobre la situación de inseguridad y violencia era desproporcionada a la realidad, mientras que

[133] En todas las referencias a tuits se respeta la ortografía, sintaxis y resaltados del original.

otros sectores, entre los que se encontraba la universidad del estado y la Iglesia, afirmaban que el Gobierno enmascaraba cifras y restaba 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 estaba organizando (DC).

Al otro día, el obispo publicó en un tuit: "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 de mayo de 2015), y "Me preguntan si es del Episcopado la prohibición. DESDE LUEGO QUE NO!!! EL ORIGEN BIEN LO SABEMOS!" (@MonsRamonCastro, 19 de mayo de 2015).

A pregunta expresa del reportero Jaime Luis Brito (@Patrio74), corresponsal de *La Jornada Morelos* y *Proceso*, sobre si la prohibición provino 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, 19 de mayo de 2015).

Esto generó una reacción importante en redes sociales, que incluyó a figuras políticas que interpretaron la situación como un boicot del Gobierno estatal, que 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 de mayo de 2015).

Las declaraciones a favor y en contra de la marcha se multiplicaron, y la CEM emitió un comunicado el 23 de mayo de 2015, firmado por su presidente y el secretario general, donde expresa 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, pues movilizó alrededor de veinticinco mil personas y contó con la presencia de todos los candidatos de oposición para la alcaldía capitalina; así, se convirtió en un evento

anual, al menos hasta 2019.[134] 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 legitima, sino por el tema de la violencia y la inseguridad, capaz de congregar diversos sectores sociales más allá del campo religioso.

La paz congrega, pero significa diferentes cosas para quienes asisten a la caminata; sobre ello profundizaré 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, congregados 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 se expresa en estos espacios sin los filtros habituales que implican las declaraciones en prensa y otros espacios públicos. Por ejemplo, el vicario de pastoral de la diócesis,[135] Valente Tapia Sandoval, citando dicha conferencia, publicó en su cuenta de Twitter personal: "como ven a este pendejo que solo habla por hablar. #NiUnVotoPRD el 7[136] nos vemos y vas a retractarte" (@valentesandoval, 23 de mayo de 2015). Tanto es así, que con el transcurso del tiempo ha habido intentos de manejar de manera profesional

[134] Las primeras tres caminatas se realizaron en el mes de mayo (2015, 2016, 2017), la cuarta Caminata por la Paz se llevó a cabo el 2 de junio de 2018 y la quinta el 1.º de junio de 2019, ambas el mismo día en que por la tarde se realizara la Marcha de la Diversidad por parte de colectivos LGTTTBI en Cuernavaca.

[135] La tercera posición en la jerarquía diocesana, solo después del obispo y del vicario general.

[136] Las elecciones intermedias ocurrieron el 7 de junio de 2015.

las redes sociales del obispo —aunque no las de otros sacerdotes—, para privilegiar las comunicaciones oficiales por encima de sus reacciones espontáneas.

La nueva legislatura (LIII) entró en funciones el 1.º de septiembre de 2015, y unos días después, el 24 de septiembre, la diócesis publicó una carta dirigida a las diputadas y diputados electos en julio, firmada por el obispo Ramón Castro Castro y en nombre del Consejo Presbiterial por Germán Arrieta Fuentes, presbítero presidente, 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; DC).

Cada carta fue enviada en sobre personalizado y en ella se anexó la lista de sacerdotes de la diócesis de Cuernavaca que firman el documento. Este fue el primer comunicado en la historia de la diócesis —del que tenemos reporte— que ha sido firmado por la totalidad del presbiterio, pero no sería 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 acentuará 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 exfutbolista Cuauhtémoc Blanco,[137] y desde entonces se configuró como una oposición al Gobierno estatal y un aliado de la Iglesia católica. El 1.º de octubre de 2015

[137] Ganó la elección como candidato del Partido Social Demócrata (PSD), de registro local, del cual se separó en 2016 para unirse al Partido Encuentro Social (PES).

Blanco visitó al obispo en la catedral, y la foto oficial del encuentro la publicó el propio obispo (@MonsRamonCastro, 1.º de octubre de 2015).

Como veremos adelante, varios de los personajes que aparecen en esta fotografía (figura 3.4) conformarán un año después el Frente Amplio Morelense (FAM), una organización de la sociedad civil organizada en oposición al Gobierno estatal y cuya principal demanda era resolver la situación de violencia y sus consecuencias diversas.

Mientras tanto, el obispo continuó abordando el tema de la violencia y hablando de las víctimas de manera regular, tanto en sus homilías dominicales

FIGURA 3.4
Fotografía de la cuenta oficial de Twitter del obispo Ramón Castro, 1.º de octubre de 2015

En la fotografía aparecen, de izquierda a derecha: Julio Yáñez, 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, exdiputado independiente, y Dagoberto Rivera Jaimes, líder de los transportistas.
Fuente: Etnografía digital de la autora.

como en sus redes sociales y en las visitas pastorales que realizaba por el estado. Así, convirtió el tema en el centro de su discurso pastoral.

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 ocurridos en el estado. Su mamá, Juana Ocampo, había sido un miembro activo de las CEB y le había 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 (Moisés Delgado Olguín,[138] comunicación personal, 3 de enero de 2016). Ahí afirmó que "este crimen es un sello que caracteriza *el fallido sistema de seguridad pública en el estado*,[139] sin duda algo está fallando en la estrategia policial de la entidad" (Miranda 2016).

El episodio dio pie a que el gobernador anunciara que el Mando Único tomaría control de las policías de los 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).

Por otra parte, la UAEM había estado desarrollando diversas actividades e iniciativas en torno a la situación de violencia y atención a víctimas, tales como su Programa de Atención a Víctimas. El rector Alejandro Vera Jiménez y el secretario de Extensión 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; Peña González y Ramírez Pérez 2015); la iniciativa para la reforma de la Ley General de Víctimas (UAEM 2016a), y en particular destacó 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.

[138] Amigo personal de Juana Ocampo y quien enlazó a la familia con el obispo.

[139] Resaltado en el original

Dichas 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, 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, 2).

Unos días después, el 26 de noviembre de 2015, el fiscal Javier Pérez Durón compareció ante el Congreso del estado sobre el tema de las fosas de Tetelcingo, donde declaró que "se encontraban 116 cuerpos en dos fosas ubicadas en Tetelcingo, 107 con carpetas de investigación y los 11 restantes sin ellas"[140] (UAEM 2016b, 2), así como 44 perfiles 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.

[140] 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. De estos cuerpos, 34 no estaban vinculados a ninguna carpeta de investigación (UAEM 2016b).

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, el cual 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 Universidad, junto con Javier Sicilia e Iván Martínez Duncker, coordinador de la Comisión Científica de Identificación Humana de la casa de estudios (González, H. R. 2015).

Finalmente, el 23 mayo de 2016 se abrieron las fosas de Tetelcingo, y el padre Héctor Pérez —animador de los CAVV— celebró en la madrugada una misa en el lugar, antes de que dieran inicio los trabajos de apertura, que se prolongaron hasta el 3 de junio.

La Iglesia como actor político

El FAM nació en julio de 2016 en una reunión cuya sede fue la catedral de Cuernavaca, con la presencia de cerca de cien organizaciones civiles que exigían la destitución del gobernador Graco Ramírez y la desaparición de poderes (Morelos Cruz 2016). Entre los liderazgos que integraron el FAM se encontraban el entonces rector de la UAEM, Alejando Vera Jiménez; el líder de los transportistas, Dagoberto Rivera Jaimes; Gerardo Becerra, vocero de la CMMC y el obispo de Cuernavaca, Ramón Castro Castro. Cada uno tenía distintos frentes abiertos con el Gobierno estatal. En el caso de la Universidad, no solo era 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 2017[141] (Brito 2017c). El primer signo de escalada fue la Marcha por la Dignidad el jueves 4 de febrero de 2016, en la que veinte mil miembros de la comunidad universitaria marcharon para defender la autonomía, y donde se incluyeron las preocupaciones por la violencia, la inseguridad y la opacidad en el manejo de las fosas de Tetelcingo. La marcha continuó con un plantón en el zócalo de la capital estatal, que afirmaron sostendrían hasta obtener respuesta del gobernador.

El 7 de febrero de 2016 por la mañana, Ramón Castro Castro visitó el "plantón 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 reclamó 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 convirtiera en un actor político es posible, en primer lugar, 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 la coyuntura que hace plausible una praxis que va más allá del campo religioso, moviliza diversas fuerzas, algunas de otros campos, y abre nuevas luchas en el espacio social, las cuales 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, 17).

[141] Su periodo concluía en marzo de 2018.

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 por el Gobierno federal para la restauración de la catedral, un templo franciscano del siglo XVI considerado patrimonio cultural de la humanidad por la Unesco.[142]

Si bien las elecciones de 2015 dejaron fuerzas políticas fragmentadas,[143] 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 los del PES (Baruch 2016). Dado que se trató de una reforma constitucional, fue enviada a los cabildos

142 El Congreso de la Unión, por gestión del diputado federal Matías Nazario (PRI), etiquetó 75 millones de pesos para la restauración pero estuvieron congelados casi un año porque 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; Miranda 2017b). Las obras dieron inicio el 26 de septiembre de 2017 y fueron concluidas el 14 de septiembre del mismo año, unos días antes del sismo que causó graves daños en el recinto.

143 Seis de los 33 municipios fueron ganados por el PRD; cinco por el PRI; cuatro por la alianza PRI-Partido Nueva Alianza (Panal)-Partido Verde Ecologista de México (PVEM); tres por el PAN, el PVEM, el PSD y el MC, respectivamente; dos por el Panal; dos por el Partido Humanista y la capital estatal por el PSD, uno por el Partido del Trabajo (PT). Sobre la constitución del Congreso local, compuesto hasta 2015 por dieciocho diputados por el principio de mayoría y doce por representación proporcional, el PRD obtuvo ocho diputaciones por mayoría, seis el PRI (cuatro por mayoría y dos por representación proporcional), cinco el PAN (tres por mayoría y dos por representación proporcional), dos el Panal y dos el PVEM (en cada caso uno por mayoría y uno por representación), uno la alianza PRI-Panal-PVEM y obtuvieron un diputado por representación proporcional cada uno de los partidos Morena, MC, PSD, PT, Partido Humanista y PES (Impepac 2016). A partir de 2018, el Congreso local tiene solo 20 diputados, 12 por el principio de mayoría relativa y 8 por representación proporcional.

municipales para su aprobación, y antes de las votaciones en cabildos, el 27 de mayo de 2016, el obispo emitió un comunicado 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 2.ª Caminata por la Paz, realizada el 21 de mayo de 2016, tres días después de la aprobación. A esta caminata asistieron el rector, los líderes de los sindicatos de trabajadores y académicos de la UAEM, líderes transportistas y organizaciones de la CMMC, quienes repartieron etiquetas con la leyenda "Fuera Graco", aunque también aparecieron carteles en defensa del "matrimonio natural", sobre lo que ahondaremos en el último capítulo.

En el mensaje del obispo al terminar la caminata se retomó 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 acudieron a las sesiones de cabildo de algunos municipios (Miembro de Testimonio y Esperanza, comunicación personal; DC), aunque algunos medios hablaron de que se hizo *lobby* directo con los regidores municipales para que no pasara la reforma (Baruch 2016). Esta fue promulgada el 29 de junio de 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 municipios.[144] Ante la aprobación, la Red de Morelos por la Vida, en la que participan católicos y evangélicos, tomó el Congreso y llamó a una marcha por la familia y la legalidad, sobre la que se señaló al obispo como convocante. Tanto el Movimiento Morelense por la Familia

[144] La reforma fue aprobada por quince ayuntamientos en contra, doce a favor y cinco cuyas actas se consideraron de "afirmativa ficta", pues estas no se presentaron en tiempo y forma (Boletín de la LIII Legislatura – 0528, 28 de junio de 2016).

como el propio obispo emitieron comunicados para deslindarse de dicha organización con énfasis en que se trataba de una iniciativa ciudadana (Comunicado de Ramón Castro Castro, 1.º 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, pues 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 por parte del obispo se relacionaba con los comunicados del Gobierno estatal que afirmaban que las denuncias del obispo en torno a la situación de violencia en realidad obedecían a la lucha contra el Ejecutivo por aprobar el matrimonio igualitario. No obstante, 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 tenían 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 y permitió reafirmar la pertinencia de la Iglesia en el espacio social, así como la acumulación de capital social y simbólico. La apuesta por el discurso de la paz generó beneficios o 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 solo lo saben a medias, en el ámbito gris de lo que es efectivo, pero es impensable e innombrable" (Martínez 2009, 34). Es solo 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.

El Gobierno estatal acusó a sus opositores de esconder intereses en sus demandas sobre la situación de violencia. En el caso de la Iglesia católica, afirmó que en el fondo se trataba del debate sobre el matrimonio igualitario y, por ejemplo, al rector de la UAEM y a otros miembros de la comunidad universitaria se les acusaba de malversación de fondos y corrupción, por lo que exigía su renuncia para entregar los recursos retenidos por el Ejecutivo estatal. Era 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; una lucha por acumulación de capital social que para la mayoría de los actores involucrados se convertiría en capital político, y que fue posible porque se estaba 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, 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 de julio de 2016).

En el contexto del surgimiento del FAM (28 de julio de 2016), que exigía la renuncia del gobernador y la desaparición de poderes en el estado, el Comité Ejecutivo Nacional del PRD emitió una declaración "ante la intromisión del obispo Ramón Castro en la vida democrática de Morelos" (@PRDMexico, 3 de agosto de 2016) y el obispo fue acusado en muchos medios de activismo político y violación al Estado laico.

Apareció entonces un discurso que se puede seguir desde la primera peregrinación por la paz en 2014 y que fue configurando al obispo 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 cuenta de 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" (@Mons RamonCastro, 14 de agosto de 2016).

El FAM convocó amplias movilizaciones en las principales ciudades del estado (Cuernavaca, Cuautla y Jojutla) para el 16 de agosto, con las que buscaba paralizar la entidad. La UAEM invitó oficialmente a la marcha y también se unieron quienes defienden la "familia natural"; plataformas como @Yoinfluyo[145] colaboraron en su difusión, donde equiparaban el pedido de seguridad con el respeto a la "familia natural". El obispo no fue a la marcha porque estaba realizando una visita pastoral en el municipio de Emiliano Zapata (@MonsRamonCastro, 15 de agosto de 2016), 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 de 2016; DC).

Es poco probable que comunicados con esta premura hayan sido consensuados con todo el presbiterio de la diócesis, puesto que se encuentran diseminados en 119 parroquias de todo el estado y no existían mecanismos de comunicación inmediata con la totalidad del presbiterio,[146] aunque es posible

[145] El sitio www.yoinfluyo.com y sus cuentas en redes sociales (Twitter, Facebook y YouTube) se presentan 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).

[146] Conozco sacerdotes diocesanos, especialmente entre los de mayor edad, que no utilizan

que fueran aprobados por los miembros del Consejo Presbiteral,[147] quienes tienen la responsabilidad de representarlos.

En un contexto así, cabe resaltar la ausencia de voces disidentes. Entre todos los documentos revisados de 1952 a 2017, este periodo es el único en el que hemos encontrado comunicados firmados a nombre de todo el presbiterio, lo que nos habla de cómo se había logrado una disciplina clerical que no se da solo por la posición del obispo en el campo, a diferencia de otros periodos en los que existieron voces disidentes a la autoridad del obispo, ventiladas 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: la organización Pueblos Originarios de Morelos, miembros de la comunidad de Tepoztlán que luchaban contra la ampliación de la autopista, la UAEM y los transportistas, quienes de acuerdo con el Gobierno estatal, buscaban evitar la implementación del Morebus.[148] De parte del clero acudieron el vicario general de la diócesis y el vicario de pastoral, así como varios seminaristas, aunque lo hicieron entre la gente y no en primera fila, por lo que los medios no dieron cuenta de su presencia (DC). Posterior a la marcha, se instaló un plantón permanente en los pasillos del Palacio de Gobierno, este se mantuvo hasta el 4 de septiembre, a pesar de los desalojos violentos por parte de las fuerzas policiacas (Brito 2016b).

Mientras tanto, los intercambios o enfrentamientos en redes sociales entre el gobernador y el obispo se mantenían (figura 3.5). Graco Ramírez denunció que los ataques del obispo estaban motivados por la aprobación del

redes sociales ni servicios de mensajería instantánea o incluso celular.

147 El Consejo Presbiteral es un órgano consultivo del obispo integrado por dos partes: una mitad son sacerdotes electos entre sus pares y la otra son miembros ex cátedra —por la responsabilidad que tienen en la diócesis, por ejemplo, vicario general, vicario de pastoral, a los que el Código de Derecho Canónico llama "miembros natos"— y algunos elegidos directamente por el obispo (*Código de Derecho Canónico*).

148 Nuevo sistema de transporte público propuesto (no implementado) por el gobierno de Graco Ramírez, similar al Metrobús de la Ciudad de México.

matrimonio igualitario y acusó la orquestación de una campaña de golpeteo político por el rector y el obispo en respuesta a la auditoria a la UAEM y la reforma del matrimonio igualitario, respectivamente. "Obispo y Rector Vera piden desaparición de poderes porque aprobamos matrimonios igualitarios y se auditarán cuentas de UAEM por corrupción" (@gracoramirez, 29 de agosto de 2016); "Algunos caciques del transporte se suman a la confabulación del obispo y del rector porque se niegan a la modernización del transporte" (@gracoramirez, 29 de agosto de 2016), mientras que los aludidos se decían víctimas de una persecución política por los temas de las fosas y las denuncias por la situación de violencia e inseguridad que el Gobierno estatal trataba 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 con los medios de comunicación y ante la pregunta de si el obispo le brindó su apoyo, respondió: "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" (Entrevista en video de Héctor Raúl González, 18 de diciembre de 2016).

El 15 de marzo de 2017 el obispo convocó a un desayuno en un restaurante de la capital morelense con personajes políticos de oposición a quienes la prensa calificaba de "candidateables", y la prensa habló de un "frente anti-Graco". Por su parte, los asistentes afirmaron ser "un bloque opositor contra la impunidad en Morelos" (Miranda 2017a). Al desayuno asistieron Cuauhtémoc Blanco, alcalde de Cuernavaca[149] (candidato a gobernador por Morena y el PES en 2018, quien resultó ganador de la contienda), y su representante, José Manuel Sanz; el diputado federal Matías Nazario (PRI); Dagoberto Rivera, líder transportista; el rector de la UAEM, Alejandro Vera Jiménez (candidato a gobernador por Nueva Alianza en 2018, quien declinó a favor de

[149] Ese mismo día anunció su incorporación al Partido Encuentro Social (PES).

Figura 3.5
Declaraciones en redes sociales
Capturas de pantalla de las cuentas oficiales de Twitter
del gobernador Graco Ramírez y del obispo Ramón Castro, 23 de agosto de 2016

Fuente: Etnografía digital de la autora..

Cuauhtémoc Blanco); el diputado federal por el PAN, Javier Bolaños Aguilar (candidato a presidente municipal de Cuernavaca por su partido en 2018); el diputado local Víctor Caballero (candidato a gobernador por el PAN en 2018); 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 CMMC.[150]

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, se emitió un comunicado del presbiterio morelense en respaldo al obispo, en él ligaron la persecución política, el conflicto de Tepalcingo y el debate por los recursos de restauración de la catedral declarando:

[150] Las referencias a los puestos de elección popular o cargos señalados en todo el texto hacen referencia a los que dichos actores ocupaban en el momento del evento.

> 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 cuente 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*[151] (Comunicado del Presbiterio de la Diócesis de Cuernavaca, 19 de marzo de 2017; DC).

En entrevistas con medios nacionales, el obispo afirmó ser un perseguido del Gobierno estatal por decir la verdad (@CiroGomezL, 17 de marzo de 2017); mientras que sus denuncias sobre la inseguridad no cesaron y no se restringieron a actividades en el campo político. En las visitas pastorales continuó 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 y ahí se acusó abiertamente a Graco Ramírez por la inseguridad y la corrupción (Entrevista en video de Héctor Raúl González, 15 abril de 2017; DC).

Los tres poderes del estado (Ejecutivo, Legislativo y Judicial) se reunieron el 19 de abril de 2017 con el nuncio apostólico Franco Coppola, a quien le insistieron "en respetar la legalidad y convivencia entre los poderes públicos y el representante de la Iglesia católica en Cuernavaca, 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

[151] Destacados en el original.

> 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).

El obispo interviene en las luchas por el poder, no solo 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, las cuales 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 quien acumula ese capital, se trata, en cambio, de un capital que solo es movilizado 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, estén dispuestos a movilizar e invertir sus capitales, los cuales son de diversa naturaleza, pues no se trata de un campo. Ese capital religioso y social que en apariencia movilizan el obispo y la Iglesia en realidad es 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, 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, 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 la Caminata por la Paz. La tercera de ellas tuvo lugar el 6 de mayo de 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).

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 las autoridades existían 35 cadáveres. Entre el 21 de marzo y el 27 de abril peritos de la fiscalía estatal, la PGR y la UAEM exhumaron los restos de 84 personas. Las fosas fueron cerradas nuevamente el 1.º 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, donde afirmó: "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, 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, 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, 169).

Esto nos permite comprender por qué las prácticas emprendidas por el FAM no se sostienen en el tiempo, puesto que después de las movilizaciones de agosto de 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 lideraba el FAM se discutieron alternativas de presión posibles, y entre ellas se sugirió que el obispo llamara a la suspensión del culto público (Asistente a la reunión del FAM, comunicación personal, 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, 17), quienes pueden seguir o no a un obispo, abandonar las iglesias o seguir frecuentándolas.

En última instancia, 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 anunció la Marcha por Morelos. En el presídium 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 CMMC, y Dagoberto Rivera Jaimes, presidente de la Federación Auténtica del Transporte. El obispo declaró 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 perseguido,[152] puesto que el Gobierno del estado dice que yo recibí ocho millones de pesos de Tepalcingo; que yo recibí setenta y cinco millones como subsidio para la catedral; que yo hice una cancha de tenis[153] 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 ocho 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? (Entrevista en video de Héctor Raúl González, 26 de julio de 2017).

Su participación no fue consultada con el presbiterio y la iniciativa sorprendió a varios. El obispo les envió una carta dos días después, donde afirmaba: "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 de 2017; DC).

[152] La idea de un obispo perseguido encuentra 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 de los testigos", donde dan testimonios de la Iglesia perseguida de Egipto, Argelia y México (el caso de Ramón Castro Castro y la Iglesia católica en Cuernavaca).

[153] 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 (DC).

La Marcha por Morelos partió a pie de la glorieta de la Paloma de la Paz y planeaba pernoctar en Tres Marías, el mismo recorrido que siguió años antes la marcha del MPJD, pero esta vez marchaba con ellos el obispo local y no Raúl Vera. En la comunidad de Tres Marías, municipio de Huitzilac, en los límites con la Ciudad de México, los recibió una comunidad de religiosas. Los participantes estaban muy esperanzados con los efectos de la marcha, y parte de esa esperanza se fincaba 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 en video de Héctor Raúl González, 31 de julio de 2017).

Cuando se le preguntó al obispo por lo que le diría al secretario de Gobernación, afirmó:

> 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 que 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 en video de Héctor Raúl González, 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 dijeron que fue una llamada del nuncio apostólico, con quien no había consultado su participación, o de la propia Secretaría de Gobernación (Héctor Raúl González, comunicación personal, 1 de agosto de 2017), lo que el propio obispo confirmó durante su participación en la presentación del "Informe 2018 sobre libertad religiosa" de la agrupación Ayuda a la Iglesia Necesitada en México en diciembre de ese año.

> ¿Se acuerdan que yo iba caminando a pie con el rector de la universidad, que íbamos a México? En Tres Marías me llama el Secretario de Gobernación, y luego la nunciatura, y me dice "Usted no debe participar y no debe entrar al territorio de la Ciudad de México porque será culpable de que las leyes secundarias no se cumplan" [...] Y me llamó la nunciatura también. Pues dije, paz, paz; amor y paz, yo me regreso (en Gazanini Espinoza 2018).

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 concretó en candidaturas para puestos de elección popular, aunque no podemos decir que eso haya sido 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 aspecto, esta investigación queda 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, en tanto tal, establecer sus límites es también una lucha por la supervivencia; sin embargo, muchos de los actores que se disputaban puestos de elección popular en el 2018 han desarrollado a lo largo de estos años relaciones de convivencia 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.

Dos casos que ilustran

Los límites entre religión y política han sido definidos histórica y jurídicamente en México; se trata además de campos especializados (Lahire 2015) que han ido estableciendo a lo largo del tiempo formas de capitales propios y mecanismos de admisión y consagración como parte de su proceso de especialización y diferenciación. Siguiendo esa lógica, un sacerdote no se hace político "profesional" ni un político decide quién se hace sacerdote; cada campo funciona con sus propias lógicas y reconoce lo que es valioso al interior.

> 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 formaban parte de él ya no forman parte, son desclasificadas, y que personas que no eran parte de él ahora lo son (Bourdieu 2000, 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 los límites de la pertenencia al campo, ambos posibles por la coyuntura de disputas simbólicas alrededor del binomio violencia/paz. El primero, del exsacerdote diocesano Antonio Sandoval, se trata de un caso en el que un agente religioso busca migrar a la política 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.

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; luego regresó 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 CEB tienen hasta la fecha un gran arraigo, se vivió un exitoso proceso de recuperación comunitaria 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 —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, cuando fungió también como presidente del Consejo Presbiteral (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. Así nació 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 la carrera eclesiástica de Sandoval 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 del RVOE[154] 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 veinticuatro años.

Al inicio de su sexenio como gobernador, Graco Ramírez Abreu lo 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 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 organizaciones no gubernamentales 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 (@tonosandovalt, 7 de septiembre de 2016). 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, donde eran directamente responsables Vicente

[154] Reconocimiento de validez oficial de estudios.

Arredondo y María Herlinda Suárez, ambos con lazos directos con él.[155] El doctor 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 doctora Suárez es quien desde sus tiempos en San Antón dio seguimiento a la experiencia comunitaria. En las reuniones de los involucrados en el programa Morelos Territorio de Paz,[156] y a pesar de que a nadie se le trataba por su título académico, todos se dirigían a él como padre Toño.

Lo que me 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, en un "espacio *in between*", como los define Hommi Bhabha (2002).

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.º 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, que forma parte de la Fundación Don Bosco, obtuviera 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 de Morelos 2017).

A partir de ese momento, Toño Sandoval se dedicó a fortalecer su presencia mediática en redes sociales abriendo perfiles de Twitter (@tonosandovalt) y Facebook (@TonoSandovalT) manejados de manera profesional, así

155 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.

156 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 y que formaba parte del programa Morelos Territorio de Paz, a partir del cual conocí las experiencias que dieron origen a esta investigación.

como en medios de comunicación (97.5 FM, La Mejor, en radio) con los que estableció participaciones regulares para hablar de la construcción de paz. Se desplegaron en la ciudad capital espectaculares conmemorando el vigésimo aniversario de la Fundación Don Bosco, y el 15 de octubre de 2016 lanzó la asociación civil Comunidad y Movimiento (@tonosandovalt, 15 de octubre de 2016) con miras a buscar una candidatura para gobernador en la elección de 2018, acompañado de muchos católicos que le habían 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 electoral de 2018 (DC).[157]

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 (Sacerdote diocesano, comunicación personal, 18 de 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 aún era precandidata a la presidencia por el PAN, finalmente Toño Sandoval también se registró para ser candidato por la vía independiente ante el Instituto Morelense de Procesos Electorales y Participación Ciudadana (Impepac),[158] organismo que rechazó su registro por no cumplir con los cinco años de separación como ministro de culto que exige la ley. El caso fue llevado al Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) argumentando una violación a sus derechos políticos, proceso

[157] A pesar de que Toño Sandoval buscó acercamientos con miembros del presbiterio —sacerdotes— durante su precampaña, no fue bien recibido y la distancia con el clero fue 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.

[158] Órgano responsable de las elecciones locales en sustitución del Instituto Estatal Electoral, que desapareció en 2014.

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. Finalmente, el TEPJF 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 entremedio (*in between*) 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 genera 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, el poder de convocatoria o la 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.

El caso de Tepalcingo

Tepalcingo es un municipio del oriente del estado con una alta diversidad religiosa; en el censo de 2010 solo el 76.4% de la población se declaraba católica, el porcentaje más bajo entre los municipios del estado (Rivera Sánchez, Odgers Ortiz y Hernández Hernández 2017, 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, "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, 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, 138).

Es decir, se trata de conflictos históricos que han sido resueltos en mayor o menor medida en función de la capacidad institucional de mediar con las prácticas de religiosidad popular y los sistemas de cargos tradicionales organizados en cofradías o mayordomías. Los conflictos derivan de los intentos de regulación y control por parte de la institución eclesiástica, que devienen en negociaciones con los agentes paraeclesiales (Suárez 2008b) que gestionan no solo la feria en cuanto organización y administración, sino también lo sagrado, y disputan con los sacerdotes católicos y las autoridades eclesiásticas su capital social, simbólico y económico.

El desarrollo de la devoción y la feria, así como los conflictos 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.

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 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 he mostrado en este capítulo.

En 2015 se presentó una demanda penal por la desaparición de una custodia[159] y cuatro millones de pesos que eran recursos generados por la feria. Se acusaba directamente al obispo Ramón Castro, lo que llevó el conflicto

[159] 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 conocida como "Santísimo".

de Tepalcingo al campo jurídico. El 7 de julio de 2015 se emitió un comunicado de la diócesis firmado por el vicario general, los vicarios episcopales y el párroco de Tepalcingo, entre otros, donde se afirmaba:

> 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;*[160] 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 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.

Resalto en el comunicado fragmentos que muestran una lucha por la definición de los límites del campo y su autoridad legítima 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 con "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 tomaron las capillas con la demanda de esclarecer el uso de los recursos generados por la feria, así como de

[160] El resaltado es de la autora.

quedar a cargo de su manejo. El conflicto escaló hasta la toma de la parroquia. El 5 de diciembre de 2015 el obispo tuitea: "Les pido su oración por Tepalcingo (no Tetelcingo)[161] los mayordomos han tomado capillas, encerrado personas y amenazan con tomar hoy la parroquia" (@MonsRamonCastro, 5 de diciembre de 2015), y aunque el conflicto se disolvió en ese momento, no tardó en volver a escalar conforme se acercó la fecha de la feria. Dos meses después, en febrero de 2016, quienes se oponían al control eclesial tomaron la parroquia y se enfrentaron violentamente con el párroco y quienes lo defendían.

> 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).

El Mando Único tenía desplegado un operativo ante la escalada violenta del conflicto, pero no intervino en el momento de las agresiones; sin embargo, el secretario de Gobierno, Matías Quiroz, declaró: "Hemos solicitado al #Obispo Ramón Castro y Castro su anuencia para que no mantenga más al presbítero de #tepalcingo [sic]" (@Matias_QM, 7 de febrero de 2016), y afirmó que se trataba de un conflicto por dinero.

El gobernador Graco Ramírez llamó al diálogo para "evitar enfrentamientos entre la grey católica" (@gracoramírez, 7 de febrero de 2016), y cuando la situación violenta fue controlada, el Gobierno estatal pidió "al Sr obispo [que] convoque mesa [de] diálogo entre feligreses" (@Matias_QM, 7 de febrero de 2016). Tanto la solicitud de remover al párroco como la llamada a mesas de diálogo se interpretaron desde el episcopado como una intromisión en los asuntos de la Iglesia.

Se trataba de un conflicto sobre los límites del campo y al mismo tiempo sobre la posición de mayor poder en el campo. Aunque los mayordomos

[161] En referencia al tema de las fosas de Tetelcingo sobre las que entonces se debatía su apertura.

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 en la colonia Delicias, del municipio de Cuernavaca (@MonsRamonCastro, 8 de febrero de 2016; desde Cuernavaca).

Históricamente, el conflicto en Tepalcingo se trata sobre quién gestiona los recursos, sí, pero también, y sobre todo, sobre quién manda en el santuario. Los mayordomos quieren decir qué y cómo se hace, para dejar al sacerdote el papel de celebrar la misa, porque ese es el umbral que no se cruza. Estamos en un conflicto que se ha dirimido siempre en los límites del campo católico, disputa en la 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.

En ese momento, buscar la presencia del obispo para la negociación obedecía 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 que los agentes paraeclesiales desafían y disputan la gestión y producción de los bienes simbólicos con los sacerdotes, los primeros mantienen ciertos límites, por ejemplo, no consagran ni bautizan, aun cuando esto pueda ser visto solo como un servicio especializado. Finalmente, la especialización de este servicio radica en el poder de la investidura, que aún es 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). Incluso 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 lo expresaban abiertamente los grupos conservadores en la época de Sergio Méndez Arceo, pero no se desconoce su autoridad, pues dejar de reconocerlo implica desconocer la *doxa* y salir del campo, como en el caso del cisma en Atlatlahucan.[162]

[162] Como he mencionado en el segundo capítulo, producto de las reformas del Concilio Vaticano II y las reformas litúrgicas de la catedral emprendidas por Sergio Méndez Arceo,

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 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 los reconoce como legítimos interlocutores; desde su posición, la gestión de los bienes de salvación no es negociable. Sin embargo, en esa ocasión había nuevas lógicas prácticas en juego y el conflicto fue 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 Enríquez, 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 en ese momento pero él 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 Subsecretaría de Gobierno estatal, se realizaron durante varios meses, en los que un conflicto que sigue la lógica práctica del campo religioso trató de ser dirimido desde la lógica de los campos político y jurídico. Los mayordomos buscaban que se firmaran documentos "oficiales" que les reconocieran, pero el reconocimiento que pueden obtener en el plano político y jurídico no implica una legitimación cultural en el campo religioso.

---

la comunidad de Atlatlahucan (y otras, como Jumiltepec) terminó rompiendo con la Iglesia católica y reconociéndose como "católicos tradicionalistas", también conocidos como lefevristas. La separación continúa hasta la fecha y los católicos tradicionalistas tienen su sede en el convento del siglo XVI de la cabecera municipal.

A principios de 2017, la Iglesia católica tomó una decisión en la que puso en juego todo el simbolismo de su poder al trasladar, temporalmente y mediante decreto —es decir, mediante un acto cuya validez se basa en su poder simbólico que se traduce en poder material—, la sede parroquial de Tepalcingo a Santa Mónica, Atotonilco, otro poblado del mismo municipio. Afirmaron 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" (Decreto Episcopal sobre Tepalcingo, 20 de enero de 2017; DC) y, en respuesta a los rumores que circulaban en redes sociales, emitieron una carta dirigida a la comunidad parroquial de Jesús Nazareno, Tepalcingo, en donde aclararon 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 cuál 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; DC).

Las negociaciones continuaron con la mediación de las instancias del Gobierno estatal y federal, pero no existió progreso, por lo que, con la inminente celebración de la Feria del Señor de Tepalcingo, la diócesis tomó una

decisión *sui generis:* 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", y afirmó que "dichas personas [los mayordomos] *no tienen sentido religioso de la autoridad*[163] y han faltado gravemente el respeto del lugar santo y de la autoridad pastoral de la Diócesis", además de que solicitaba "a las *autoridades federales* de la Secretaría 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; DC).

Destaco la referencia a un sentido religioso de la autoridad, en contraparte a la autoridad civil que se buscó resolviera el conflicto. La lucha era en una buena medida por la definición de los límites del campo, pero al mismo tiempo se solicitó la mediación de la autoridad federal, lo que de alguna manera desconocía la mediación del Gobierno estatal, con el que se tenían diversos conflictos; recordemos que solo 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:

> 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 contrario, será responsable de los actos violentos que se puedan desarrollar afectando a los lugareños al romper con las tradiciones de más de ochenta años (Registro en video de Héctor Raúl González, 11 de marzo de 2017).

Además, acusó al obispo Ramón Castro Castro de poner en riesgo la paz social en Tepalcingo (@Subse_Gob_Mor, 13 de marzo de 2017).

El tercer viernes de cuaresma se celebra la Fiesta del Señor de Tepalcingo, que en 2017 fue el 17 de marzo, pero los festejos y la llegada de los peregrinos dan inicio unos días antes. En esa ocasión no existió la presencia de clero católico. En el santuario nada explicaba a los visitantes las particularidades del

[163] Resaltados de la autora.

conflicto, había letreros para anunciar los horarios de misa y los lugares para apuntar las intenciones, sin mencionar que habría celebraciones de la palabra[164] que, de acuerdo con archivos de video en mi poder, fueron oficiadas por Macedonio, un exseminarista de la región (Entrevista en video de Héctor Raúl González, 15 de marzo de 2017), o con "misas" celebradas por una persona conocida como el Padre Moncho, quien fue denunciado por la arquidiócesis de Puebla por usurpación de funciones, pues no era 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 señora 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 Santísimo"[165] (Entrevista en video de Héctor Raúl González, Tepalcingo, 15 de marzo de 2017).

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 afirmaron 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

[164] Es decir, no se celebraron misas que incluyeran la celebración del sacramento de la Eucaristía, actividad reservada al clero ordenado.

[165] Pensamos que se refiere al Santo Señor de Tepalcingo y no al sacramento de la Eucaristía, al que la tradición católica se refiere como Santísimo.

> contando con la presencia de diferentes 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 Diócesis*"[166] (Presbiterio de la Diócesis de Cuernavaca, comunicado, 19 de marzo del 2017; DC).

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 propios de 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 en tanto da valor simbólico o validez a los sacramentos como actos de autoridad simbólica de los que ella es la legítima ostentadora.

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 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*][167] para recibir los donativos" (*El Sol de Cuautla* 2017), de ahí que en un comunicado fechado el 6 de marzo se resalte que la diócesis de Cuernavaca es una asociación religiosa legalmente constituida que declara sus ingresos ante Hacienda.

166 Resaltados de la autora.

167 Pensamos que se refiere a personalidad jurídica.

Finalmente, en julio de 2017 se firmaron acuerdos en el santuario con la presencia del padre Luis Millán Ocampo, vicario general de la diócesis, y el licenciado Edgar A. Guadarrama, titular de la Dirección de Asuntos Religiosos 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 acuerdos se reconoció, de acuerdo con el comunicado de la propia diócesis, que "la Diócesis de Cuernavaca es la única autoridad que tiene la custodia del Santuario" (Comunicado, 24 de julio de 2017; DC), y el domingo 23 de julio la sede parroquial regresó al Santuario.

Durante todo este periodo de conflicto el obispo nunca fue a Tepalcingo. Es poco probable que el conflicto desaparezca aunque las condiciones hayan cambiado: desde el sismo del 11 de septiembre de 2017 y hasta el momento de escribir estas líneas, el santuario ha estado cerrado para el culto, pues resultó severamente dañado. La disputa por la gestión de los bienes sagrados ha tomado forma en las decisiones de reubicación de espacios para la celebración del culto, mientras que 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 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 2015-2017 es otra muestra de las incursiones del campo político en el campo religioso, la cual nos permite afirmar que en esta coyuntura se trata de campos que se interpenetran.

4

¿Y qué podemos hacer? Los creyentes frente a la violencia

> La ciencia social trata propiamente de la diversidad humana, constituida por todos los mundos sociales con que han vivido, viven y podrían vivir los hombres [y las mujeres]. 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 preguntarse: ¿es esto realmente posible?
>
> C. Wright Mills
> *La imaginación sociológica*

El vocablo *paz* se distingue como una constante durante el periodo en cuestión 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 el campo católico de manera general como respuesta a una preocupación común: la violencia. Sin embargo, al acercarme a estas prácticas discursivas y performativas, distinguí diferencias que me llevaron a preguntarme sobre las motivaciones de los creyentes para participar en estas iniciativas concretas, y el sentido que encontraban al asistir a movilizaciones como las caminatas por la paz. Además, me pregunté sobre los efectos que tenían sus prácticas religiosas sobre la manera en que afrontaban la situación de violencia que experimentaban y si vivían esta participación como una experiencia religiosa o política. Se trataba, pues, de preguntas 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, en el caso de esta investigación, a través de entrevistas realizadas con la metodología de *Habitus-Analysis*. Realicé veinte entrevistas con personas que pertenecían a comunitarismos católicos —provenientes de tres grupos:[168] *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 que hubieran asistido al menos a una Caminata por la Paz. En los tres grupos trabajé con miembros de comunitarismos diversos que 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 para las entrevistas.

Partí de tipificaciones sobre distintos catolicismos desarrolladas por otros autores (Ameigeiras 2008; Blancarte 1996; De la Torre 2006; Fortuny 1999; Giménez Béliveau 2016; Suárez 2015), las cuales resultan plausibles en el campo católico morelense, así como de los estados del campo en términos históricos que presenté en el tercer capítulo, sin que esto signifique trabajar a partir de la tautología de que *habitus* se explica por campo y campo por *habitus*.

Según mi enfoque, en la construcción de estados del campo católico que he propuesto, muestro 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

[168] Se realizaron cinco entrevistas por cada grupo, más cinco entrevistas con miembros de algún Centro de Atención a Víctimas de las Violencias (CAVV). Todo el material de este capítulo proviene de esas entrevistas, cuyo detalle se encuentra en el anexo metodológico II.

quienes están tomados por el campo. Los tipos de catolicismo con los que he trabajado están identificados en las luchas del campo y en algunos momentos han ocupado las posiciones de mayor poder en él, 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 *Habitus-Analysis*, 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.

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, "saber qué hacer", orientarse y desplazarse, según la posición en el espacio social pero también según la lógica del campo y 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 reflexionar o calcular la acción, su praxis es aquello que le parece natural y no se considera aprendido o adquirido.

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, 12), a partir de las cuales 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 2015).

Para cada uno de los grupos presento el cuadrado praxeológico central —este constituye el centro de la metodología aplicada y sus detalles se pueden consultar en los anexos—, que muestra cómo los actores de cada grupo adscriben sentido, operación que realizan todos los actores sociales pero que en el caso de los 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'" (Schäfer et al. 2018, 384-385).

En un segundo momento, y también para cada uno de los tres grupos, presento el cuadrado praxeológico que muestra las transformaciones identitarias y estratégicas que experimentan 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. Esto tiene un carácter programático en tanto se trata de cómo debe ser vivida la fe, 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, al final del capítulo expongo de qué manera las estrategias corresponden a las posiciones de los grupos analizados en el espacio social, es decir, según su clase social.

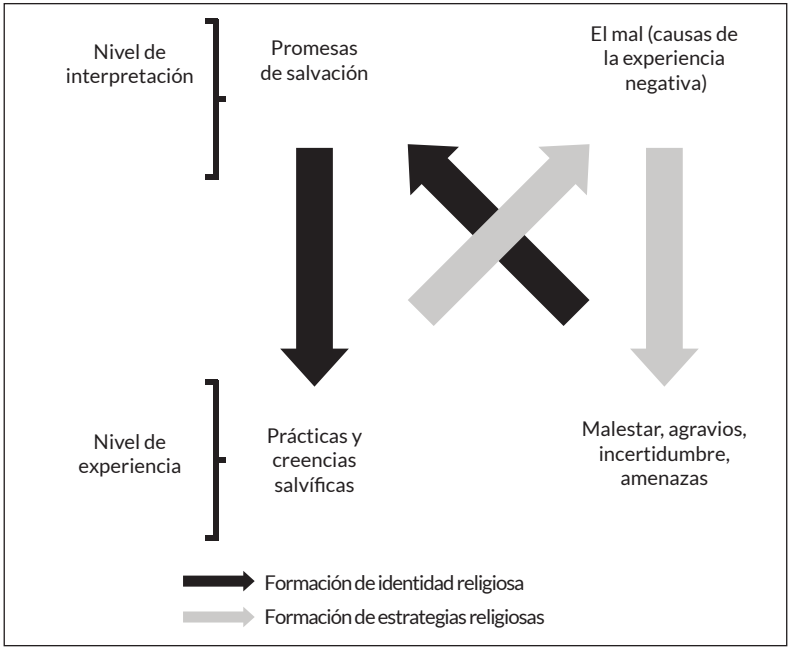
Al pensar los movimientos religiosos, en términos generales se puede decir:

> 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, institucionales que a su vez marcan la manera de entenderse a sí mismo como creyente, la identidad religiosa. Estas prácticas y este entendimiento de sí mismo

(como grupo y 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 típicamente 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 2019, 169-170).

Lo anterior se expresa gráficamente en el cuadrado praxeológico que se muestra a continuación.

Figura 4.0
Cuadrado praxeológico: movimientos religiosos en general



Fuente: Elaboración propia con base en el Archivo CIRRuS.

Esta dialéctica es clara en la Caminata 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 2019, 170).

Realicé un cuarto grupo de entrevistas a miembros de los CAVV, a partir de las cuales no logré identificar esquemas comunes de sentido práctico. 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 activaron 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 realicé cuadrados praxeológicos para este grupo de entrevistas, puesto que no pude identificar disposiciones comunes.

Realicé todas las entrevistas trabajadas a partir de *HabitusAnalysis* en contextos donde había estado haciendo trabajo etnográfico al menos durante un año a partir de diversas entradas. El criterio de selección partió de la autoadscripción religiosa no solo a la fe católica, sino también a determinado comunitarismo que claramente se identificara con las tipificaciones ya existentes sobre tipos de catolicismo. Descarté entrevistas con comunitarismos o grupos —como experiencias de religiosidad popular— que no se movilizaban como tales en las caminatas por la paz, pues al pensar en las intersecciones entre religión y política, me interesaba identificar procesos de movilización de identidades simbólicas (Dubar 2002) que se visibilizan en el espacio público alrededor del binomio violencia/paz.

Busqué también que las entrevistas no fueran con personas pertenecientes al mismo comunitarismo o bien que, aun en el mismo comunitarismo, estuvieran en espacios geográficamente diferenciados, pues me interesaba indagar 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 volveré adelante.

Presento 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. Al terminar cada descripción analítica de los cuadrados, con fines ilustrativos incluí fragmentos de entrevistas que se refieren a diversos aspectos de lo presentado en cada cuadrado; opté por hacerlo con fragmentos de la misma entrevista para que se pueda apreciar la lógica práctica del actor, y cierro el capítulo con algunas observaciones sobre la clase social y el caso de los CAVV.

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 sesenta y ochenta 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 (CEB), evolución de las primeras comunidades de reflexión bíblica.[169]

Es un tipo de catolicismo presente desde los años sesenta del siglo XX cuyos miembros, en términos generales, tienen largas trayectorias de pertenencia. Es poco frecuente encontrar jóvenes en dichas comunidades, aunque hay

[169] 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 supervivencia para continuar su labor en un entorno hostil a las CEB. En el caso de la diócesis de Cuernavaca, el movimiento bíblico se inició en 1959 a partir de la organización de comunidades de reflexión bíblica que en los siguientes años se transformarán en CEB. A pesar de las transformaciones en el campo, las CEB continúan identificándose como tales, y aunque existen organizaciones inspiradas en este tipo de catolicismo que funcionan como ONG, estas funcionan al margen de la Iglesia institucional.

esfuerzos para abrir CEB específicamente dirigidas a la juventud (DC). Como nos dijo 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 (ONG) vinculada con la Iglesia institucional a partir de acercamientos y distancias según el momento del campo; otros 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 Sergio Méndez Arceo.

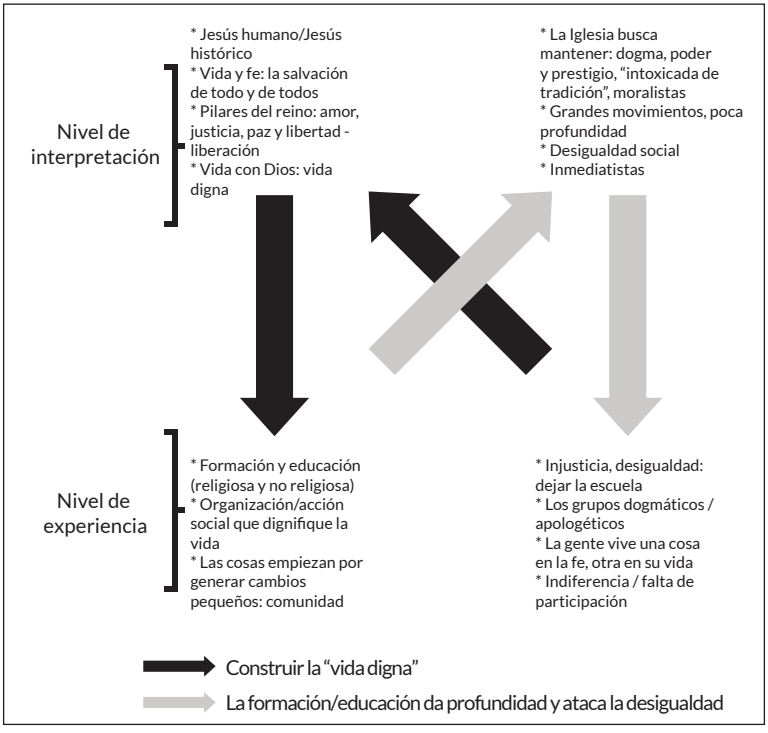
Para esta investigación entrevistamos a tres personas pertenecientes a CEB, una a la Fundación Sergio Méndez Arceo y otra que participaba en el equipo de la dimensión de Justicia y Paz de la Pastoral Social Diocesana, y quien a lo largo de su trayectoria religiosa ha participado en estos tres movimientos.

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 experiencias interpretándolas, es decir, adscribiéndoles sentido [...] una adscripción de sentido inmediata, espontánea e inconsciente —en la mayoría de los casos— (Schäfer et al. 2018, 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 en la necesidad de abandonarlos para trabajar por cuestiones de subsistencia, lo que se vive como una experiencia directa o indirecta (figura 4.1).

Figura 4.1
Catolicismo de opción preferencial por los pobres
Cuadrado praxeológico central



Fuente: 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 apologéticos y dogmáticos, lo que hace que la gente viva de una forma su experiencia de fe y de otra su vida diaria, lo que provoca 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 expresan en eventos masivos y espectaculares, hay poca profundidad en la formación porque solo les interesa obtener resultados inmediatos.

Estas experiencias e interpretaciones negativas están relacionadas 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 treinta y cuarenta años de pertenecer a las CEB y provienen de trayectorias familiares vinculadas a las primeras comunidades en la diócesis. Llegaron a las CEB 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, y esto llevaría a alcanzar una vida digna que incorpore 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; de igual forma, 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 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, Seibert, Tovar Simoncic y Köhrsen 2018, 399) con relación al estado de las fuerzas y luchas en el campo de la 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 setenta y tres o cien 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 setenta y tres o que sean cien, ¿qué le va a perjudicar?, o sea, eso no puede ser, "es que, hermano, usted tiene que saber que son setenta y tres 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 háblenos 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 quince años que termino la secundaria, pues empezar un trabajo más formal porque ya no hubo posibilidades de estudiar (párr. 30).

> Los catequistas estamos[170] 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).
>
> 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, cómo 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, adonde se puede, se habla y adonde 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 cuadrito (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).

En un segundo momento y partiendo de la lógica práctica de las identidades colectivas mostrada en el cuadrado central, nos concentramos en

[170] Miriam es miembro de las CEB y catequista.

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.

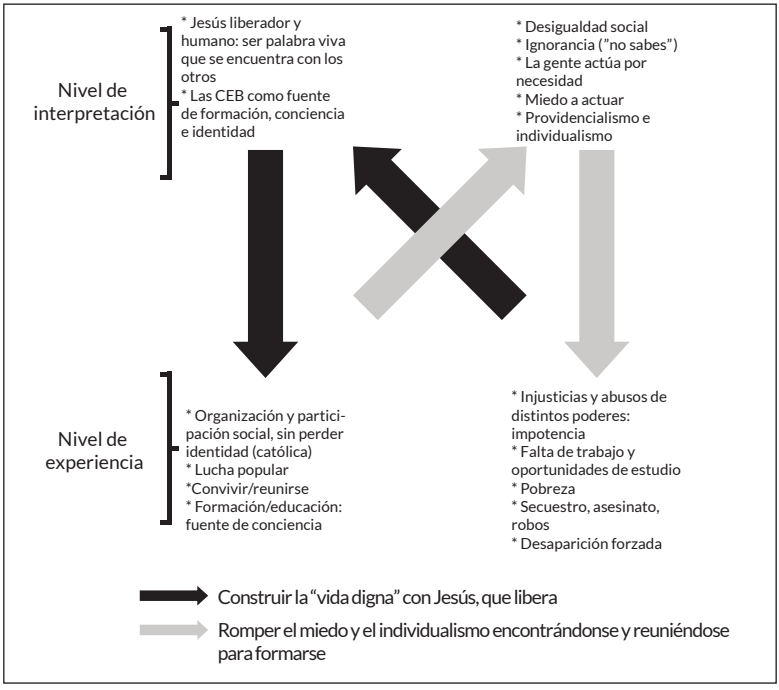
Al analizar las entrevistas asociadas a la opción preferencial por los pobres encontré diferencias en relación con los catolicismos emocionales y los conservadurismos católicos, pues muchas de sus estrategias se han desplegado con anterioridad y les demandan reajustar la relación de las promesas de salvación con las experiencias de violencia de la última década.

Considero 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 dos y diez 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 he mencionado ya que quienes pertenecen a las CEB tienen entre tres y cuatro décadas de pertenencia; mientras que los otros entrevistados tienen veintidós y dieciséis 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 conforman estructuras de percepción y juicio están configuradas desde 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 enfrentar a la violencia como experiencia personal y a sus causas (figura 4.2).

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 (figura 4.1) 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. Esto ha sido transformado por la violencia —secuestro, violencia, inseguridad—, que de

Figura 4.2
Catolicismo de opción preferencial por los pobres
Transformaciones identitarias y estratégicas



Fuente: Elaboración propia.

acuerdo con estas mismas disposiciones, aparece unida a la pobreza, a la falta de oportunidades de estudio y trabajo; por lo que las interpretaciones —causas— de esta violencia están identificadas con la desigualdad social y el hecho de 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 son producto de la identidad religiosa (figura 4.2, flechas negras) asociada a los esquemas de percepción y juicio presentados en el cuadrado central (figura 4.1), 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 (figura 4.2, flechas grises) que les permiten transformar estas experiencias negativas en 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, el único grupo que hizo referencia a las desapariciones forzadas y a persecuciones del Gobierno fue el de la opción preferencial por los pobres; así como también mencionaron 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 interpretan 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. De igual manera, 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 mí, 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 esta es mucho muy difícil, muy violenta [desde] hace cinco 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 el 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 [al] 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 CEB (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, cuando 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, mi interés estuvo puesto en actores que, desde este catolicismo, están fuertemente

tomados por el campo e invierten en él su energía afectiva. En estos casos, y ligadas a estas amenazas y oportunidades, las estrategias se concentran en buscar el encuentro y la reunión aun 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.

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 ochenta. 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, 70).

Aunque ya no ocupa la posición dominante en el campo, este tipo de catolicismo todavía es 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 destacan comunidades de jóvenes que se articulan en campamentos y congresos diocesanos anuales. Con miembros de estas comunidades, realicé tres entrevistas de *HabitusAnalysis*; sin embargo, durante el trabajo de campo identifiqué otros

grupos que, sin pertenecer a la Renovación Carismática, se inscriben en este tipo de catolicismo.

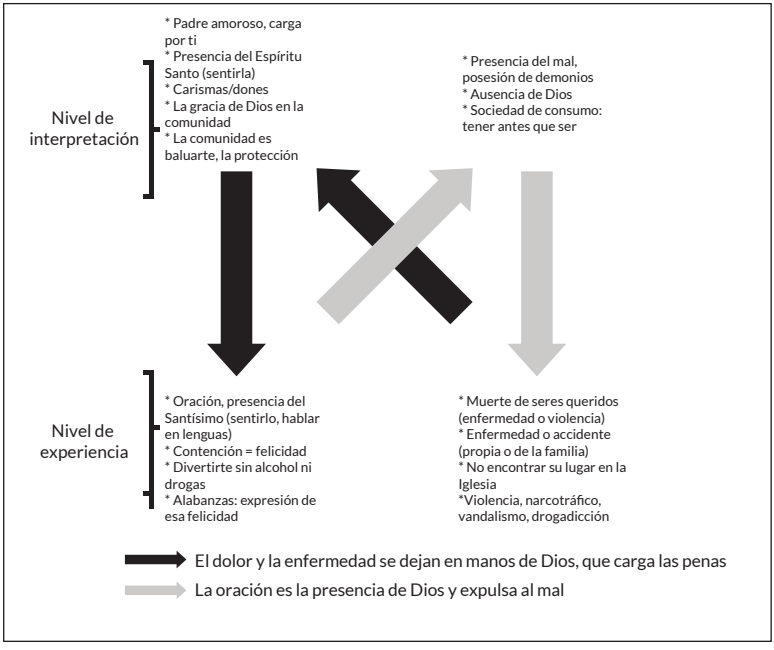
Es el caso de la Comunidad de Sion, que aparece como un grupo parroquial que se define a sí mismo como "un grupo de discípulos en misión, llamados a dar culto a Dios a través de la alabanza y la adoración. Buscamos la conversión y el discipulado diario" (Parroquia María Madre de la Misericordia 2017), 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 Sion, esta 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 Sion se desprendió un grupo de matrimonios que se congregaba en otra parroquia y buscaba conformar un modelo propio conservando una espiritualidad carismática. Su llegada a esta parroquia no obedeció 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 cobijara 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 violencia o enfermedad en personas cercanas, así como diversas referencias a situaciones de violencia vinculadas al narcotráfico y la drogadicción (figura 4.3).

Figura 4.3
Catolicismo emocional
Cuadrado praxeológico central



Fuente: Elaboración propia.

La entrevista indagó sobre las experiencias negativas desde una perspectiva neutral, es decir, no se pregunta directamente sobre enfermedad o muerte, sino sobre aquello que el actor percibía como particularmente negativo en la sociedad y la manera en que ello le afectó 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 fueron 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 fueron interpretadas 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 llegar a estos comunitarismos. Ese lugar se encuentra al descubrir sus carismas o dones en la comunidad religiosa, que se erigen 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 Santísimo[171] se vive una experiencia física que involucra la capacidad de "hablar en lenguas" y sanar, lo que provoca 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, 381).

Sin embargo, dichos estados emocionales solo se experimentan en el contexto de rituales y experiencias en las que "el Espíritu Santo está presente"; pues los problemas y preocupaciones se los 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).

[171] 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.

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 [se] 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).

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 quince 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 sí 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 divertirte. 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 [a] 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 que 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).

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 la que se genera identidad (figura 4.3, flechas negras).

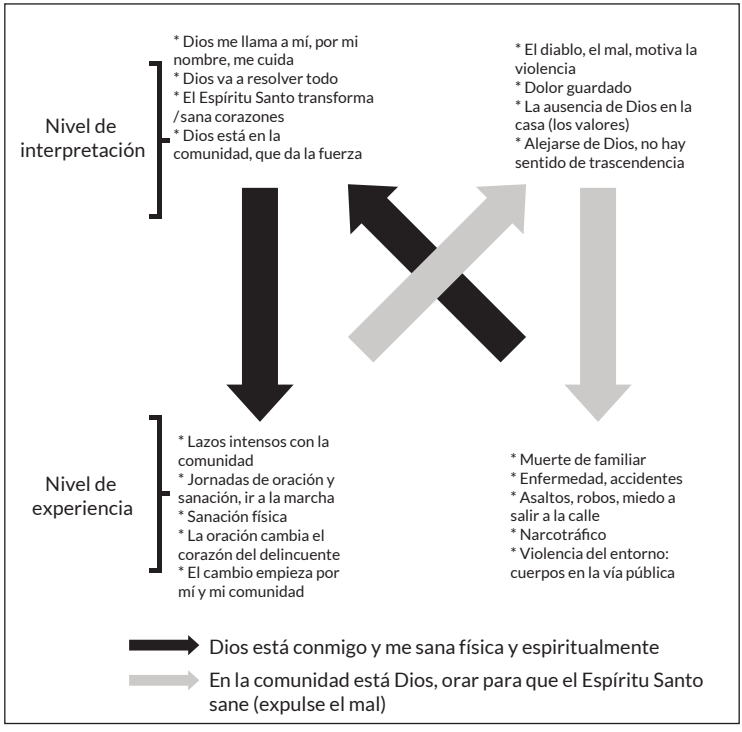
En las entrevistas aparecen dos formas de dar sentido a las experiencias de violencia personales o familiares. Por un lado, se refieren como un momento en el que la víctima estaba alejada de la comunidad religiosa o cuando todavía no pertenecía a ella, o bien se reinterpretan como experiencias que se resolvieron favorablemente por la intercesión del Espíritu Santo a través de la oración 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 (figura 4.3). 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, y con ello se liberan 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 estos llevan a la acción, puesto que:

> una disposición activada a su vez activa [a] 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

Figura 4.4
Catolicismo emocional
Transformaciones identitarias y estratégicas



Fuente: Elaboración propia.

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, 392).

Esta activación de disposiciones, al observar las transformaciones estratégicas (figura 4.4, flechas grises), 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 las vividas 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 esa ausencia de 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, pueda transformar o sanar los corazones de quienes tienden al mal, pero solo 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. Destaco la *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, a la experiencia de comunidad como espacio de protección y fortalecimiento. La comunidad religiosa se transforma así 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, 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 como… 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 la 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 mí 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 cayó y se nos murió (párr. 119).

El mal sí 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 qué 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 planee para mí me va a poner las herramientas y las posibilidades para sacarlo adelante" (párr. 61).

Conservadurismos católicos

Existe menos consenso para nombrar al tercer grupo de catolicismo con el que trabajamos en este estudio. Si bien existe investigación empírica que tipifica sus características de manera coincidente, se trata de grupos que irrumpen en el campo político y en 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).

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 habla de fundamentalismos (Pace y Guolo 2006), activismos conservadores (Vaggione 2010) y movimientos antigénero (Kuhar y Paternotte 2017).

Si bien los grupos se identifican a sí mismos como "provida" y "profamilia" a manera de conceptos generales que les agrupan, estos aparecen como una necesidad de identificarse como un colectivo homogéneo en el espacio público, en aras de presentarse con mayor fuerza e invisibilizar las diferencias.

En el caso de Morelos encontré diversos grupos[172] con pertenencias, ubicaciones y características distintas, pero que comparten disposiciones sobre su manera de interpretar el mundo y las estrategias que de ahí derivan.

Los he identificado como conservadurismos católicos, pues a partir del análisis de las entrevistas se reconoce un deseo de conservar un estado de sociedad que valoran de manera ideal en un momento del pasado y que actualizan discursivamente, lo que no solo 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 adverso a la familia, lo cual se experimenta a través de la desintegración o la ruptura familiar que se expresa a través de los conflictos familiares, de poco tiempo que se dedica a la familia, de divorcios y falta de comunicación entre los miembros de la familia. Sin embargo, estas experiencias rara vez se refieren a sus propias familias, sino a observaciones sobre otras, de manera concreta o general (figura 4.5).

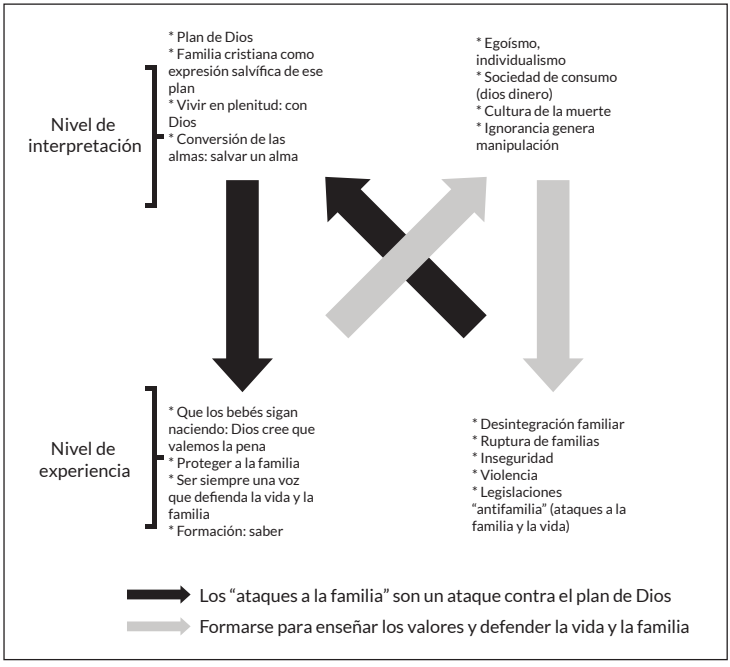
A estas experiencias negativas se equiparan las experiencias de violencia, tales como la extorsión o pago de derecho de piso y el secuestro, así como las que consideran son legislaciones "antifamilia" entre las que se encuentra la ley de matrimonio igualitario aprobada en Morelos en 2016, unos meses antes de realizadas las entrevistas.

Desde su interpretación, se trata de los ataques de una sociedad de consumo que "adora al dios dinero", con personas interesadas solo en 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 que se desintegra la sociedad, Dios sigue "apostando" por los seres humanos, y el nacimiento de

[172] En el trabajo de campo identifiqué diversos grupos de este tipo de catolicismo: Abuelos por la Vida, Jóvenes por la Vida, Red Movida, CREA, Testimonio y Esperanza, Obra Misional "San Felipe de Jesús", Comunidad de Formación Integral, Armada Blanca, entre otros.

Figura 4.5
Conservadurismos católicos
Cuadrado praxeológico central



Fuente: Elaboración propia.

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 [lo]veo en

[el] 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 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 de 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 por qué 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: "¡Guau, hay más jóvenes, no se necesita ser religiosa para estar comprometida!" yo estaba, yo de verdad me enamoré porque dije: "Guau, 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, sí 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 etcétera, 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 [que] 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 cuántos en contra? Solo cuatro [sobre 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 viva 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).

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 (figura 4.6).

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. Esto cobra sentido, pues están llamados por Dios a ser "un signo de contradicción" que esté en el mundo "sin ser del mundo" (figura 4.6, flechas negras), 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— están en relación con las oportunidades y limitaciones objetivas que los actores tienen en el campo, puesto que, como 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, por ejemplo, el político, según veíamos en el capítulo anterior.

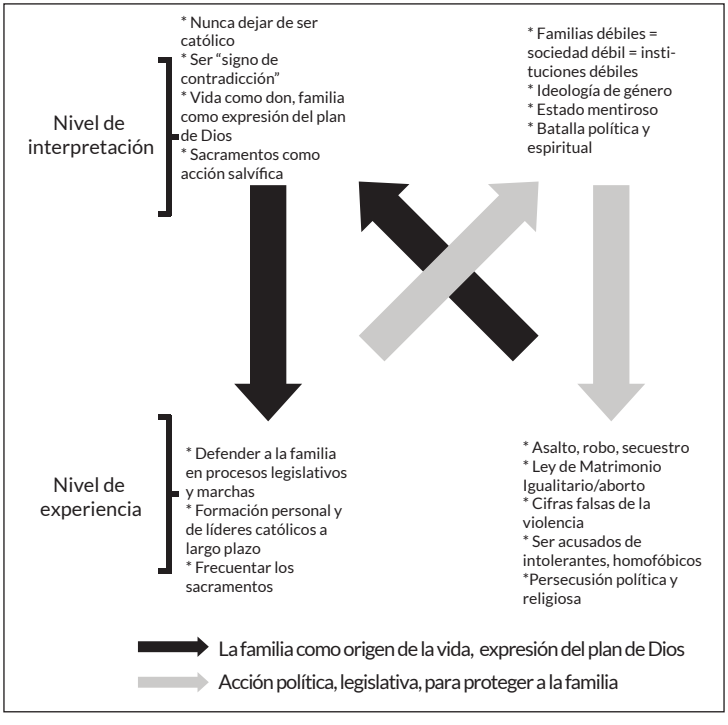
Solo en esta conexión con las posiciones del campo se comprende que en las entrevistas aparezca la idea de una persecución religiosa y política como parte de las experiencias negativas; asimismo, identifican en el mismo nivel de amenaza y riesgo la violencia y los debates para la interrupción legal del embarazo, ambas como experiencias igualmente negativas.

En su interpretación, la lógica es que todos estos males provienen de que existen 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 en el cabildeo con autoridades, se vive como una experiencia positiva producto de una transformación estratégica (figura 4.6, flechas grises) 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.

Figura 4.6
Conservadurismos católicos
Transformaciones identitarias y estratégicas



Fuente: Elaboración propia.

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", quienes 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 en 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 responsabildiad 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 [a] una congregación religiosa, una comunidad parroquial, confían mucho en su sacerdote, y prefieren mil veces ir a 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 [al] 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 sí [es] cierto?", "Ah, 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, sí 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 perdimos 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 [a] 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 tú 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, etcétera, cualquier aspecto (párr. 92).

Es que si yo también no supiera, y solo sé que están en contra de los gays, pues yo también diría: "Ay, pues qué les hacen", pero no se dan la oportunidad de conocer más allá (párr. 128). Están [los colectivos LGBTQ] 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 veinte 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?, sino 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 sí hay espacio para que, para todos estos temas (párr. 260).

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 a cierta clase tenía relación con su pertenencia a determinados grupos religiosos, lo que requeriría una investigación distinta.

Si bien no tengo elementos para conectar determinadas pertenencias religiosas con la clase social, esta emergió como una condición de diferencia en las experiencias de violencia e iluminó el hecho de que las condiciones estructurales aún marcan una diferencia en 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, 386).

La clase social no la consideré como una variable en la agenda de investigación, por lo que no recolecté elementos para ubicarla ni tengo entrevistas que crucen las diferentes clases sociales para cada tipo de *habitus* analizado; sin embargo, he considerado relevante mostrar las diferencias que encontré al respecto a partir de las estrategias diferenciadas que se despliegan de acuerdo con 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 preagrupadas en grupos a partir de las pertenencias a comunitarismos y las autoadscripciones religiosas, estas diferencias se empezaron a notar al interior de cada grupo, por lo que decidí volver para tratar de ubicar la clase social de los actores. Puesto que no contaba con preguntas específicas para ubicar la clase, me guié a partir de la ocupación principal de la persona entrevistada, la de sus padres, el lugar de residencia (colonia) y, en algunos casos, elementos dados por la entrevista, como las escuelas donde se realizaron o se realizan los estudios. No se trata de una clasificación con elementos cuantitativos ni indicadores específicos para ubicar la clase social, y lo que presento tiene más bien la intención de mostrar cómo esta relación con las posiciones rebasa el campo religioso católico, por lo que 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 el cuadro 4.1 he 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 identifico los distintos tipos de experiencias con la violencia que refieren los actores, las cuales están marcadas por el

Cuadro 4.1
Estrategias diferenciadas en función de la clase social a partir de *HabitusAnalysis*

Clase social	Clase media alta	Clase media	Clase popular
Tipos de experiencias	Crisis económicas provocadas por la inseguridad, cobro de "derecho de piso", pérdida de negocios	Robo de automóvil, asalto, robo en casa habitación, otros delitos de bajo impacto	Asesinato, reclutamiento de los jóvenes por parte de la delincuencia organizada (niños halcones)*
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

* Nota: Se refiere a niños o adolescentes que son reclutados para vigilar —como halcones— y avisar sobre la llegada de extraños al territorio controlado por determinadas bandas criminales.
Fuente: Elaboración propia.

lugar de residencia 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 me permitieron observar transformaciones identitarias diferenciadas en relación con la clase, por el contrario, encontré similitudes en la forma en que se interpretan las experiencias negativas y se transforman en positivas; lo cual no quiere decir que no se podrían identificar, sino que con

las entrevistas disponibles no fue posible hacerlo. Aunque existen estrategias comunes[173] 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 solo 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 profesionistas de clase media; una de ellas trabaja en la industria en un puesto de media dirección, otra ejerce como orientadora vocacional en una preparatoria privada de tiempo completo y uno como asistente de investigación en un centro de investigación público. Otras dos entrevistas las 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 una ama de casa.
c) Conservadurismos católicos: dos entrevistas ubicadas como clase media alta, con 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 un micronegocio propio.

En el modelo de opción preferencial por los pobres se observa una diferencia marcada por el capital cultural incorporado e institucionalizado de los que tienen carrera profesional (clase media), quienes enfocan sus energías en abrir oportunidades de educación a través de involucrarse en proyectos sociales concentrados en que los jóvenes, especialmente de clases populares,

[173] A las que nos hemos referido en la presentación del modelo de *habitus* para cada grupo.

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 en términos tanto de seguridad como de falta de oportunidades, que permiten el reclutamiento de los jóvenes por parte de la delincuencia organizada. Por lo tanto, 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.

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 que transitan diariamente donde han ocurrido asesinatos 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, se constituye así en un entorno 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 delitos. 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 un 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 sí 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 en el espacio social más allá del campo religioso católico, y estas son procesadas de manera cognitiva, afectiva y emocional por el *habitus*, como red de disposiciones, y generan juicios y prácticas que por estos mismos procesos y de manera parcial interactúan con las estructuras sociales.

Los centros de Atención a Víctimas de la Violencia

Dada la aparente centralidad que los centros de Atención a Víctimas de la Violencia (CAVV) representaban en el proyecto pastoral de la diócesis, realicé trabajo de campo extensivo en dos de ellos (Cuernavaca y Cuautla). Asistí a sus reuniones de formación y diocesanas, además de visitar 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 proveniente 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, 2015). Se trata del periodo en que Ramón Castro Castro presidía la dimensión episcopal de Justicia, Paz y Reconciliación, Fe y Política en la CEM, a partir de la cual conoció

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 su nueva diócesis, 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 de vez de la formación de los CAVV en una entrevista con la prensa en 2013 (González, H. R. 2013), aunque en ese momento ni el Consejo Presbiteral conocía de la iniciativa; sin embargo, no se volvió a escuchar sobre los mencionados centros sino hasta dos años después, cuando retomó la iniciativa anunciando, nuevamente a la prensa, la apertura de tres centros. Uno de los sacerdotes responsables en 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 (Sacerdote diocesano, 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 su apertura, 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 decanato[174] contara con un CAVV, por lo que su instalación fue a solicitud expresa del obispo o del sacerdote

[174] Forma de organización parroquial que agrupa 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.

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.

Realizo este recorrido sobre la conformación de los CAVV porque nos permite observar que no se trata de iniciativas de los actores involucrados para que desplieguen su actividad en el CAVV como una estrategia producto de sus interpretaciones sobre las experiencias de su vida.

Al realizar las entrevistas esperaba encontrar disposiciones comunes que me 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 encontré fue a profesionales que mantienen vínculos personales con la institución. En el caso de los municipios más rurales, como Jonacatepec y Ocuituco, son 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 alcanzan a perfilar disposiciones comunes, sino un catolicismo estratégico que:

> 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 2011, 292).

Su incorporación a una obra eclesial se debe al despliege 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 ello 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 todavía funcionaban, como el de Cuautla, que en septiembre de 2017 aún atendía primordialmente casos de violencia familiar.

Jorge, 62 años[175]

> Yo, como abogado, la gente me dice, con todo el respeto, dice: "Jorge, ¿por qué estás ahí si eres abogado?". Métete 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

[175] En las citas de entrevistas sobre los CAVV no se encuentran numerados los párrafos toda vez que no fueron procesadas en su totalidad por el *software* para análisis cualitativo de datos.

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, sino 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 notifiqué 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 [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 tres 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 mí, 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 [él] 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 […] y entonces me dijo dónde lo encontraba 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 cómo 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 cómo veían en la religión este tema.

Hubo una reunión y decían: "Es que sí 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 como lo mismo que hacía el padre o el psicólogo, ya no es como una problemática de un Estado omiso, sino [que] 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 me 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 persignen 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.

Sí, le apuesto a que ahí [en los CAVV] sí se puede crear un espacio diferente; pero es que son cuatro 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, "porque 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 pasó por algo". Eso es lo que no logró convencerme, es lo único que encuentro… no me convence.

5

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 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 de 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 mismo año, seis semanas antes de las elecciones intermedias donde se renovaron presidencias municipales y el Congreso local.

Sus antecedentes se encuentran en la Caminata de la Familia y la Peregrinación y Misa por la Paz que hemos mencionado anteriormente. La primera se realiza en Cuernavaca desde el 2007 con la participación de movimientos laicales católicos y de otras Iglesias evangélicas, así como de diversos colegios religiosos (católicos y evangélicos), a partir de una iniciativa del DIF estatal[175]

[175] El Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia de Morelos (DIF estatal) en el periodo 2006-2012 fue presidido por Mayela Alemán de Adame, esposa del gobernador Marco Adame (PAN), quien provenía de comunitarismos católicos conservadores. La iniciativa

en respuesta a la aprobación de la Ley de Interrupción Legal del Embarazo en la Ciudad de México. En el cuadro 5.1 presentamos un concentrado de las diversas caminatas a las que nos referimos en este capítulo.

En el primer año del obispado de Ramón Castro Castro, la octava 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 tridentino,[176] símbolo de jurisdicción y jerarquía (DC). Cinco meses después, el 31 de agosto de 2014, tuvo lugar la Peregrinación y Misa por la Paz en la ciudad de Cuautla, la cual hemos abordado en el tercer capítulo y que tuvo un carácter marcadamente religioso. No se trató de una "marcha" con pancartas o consignas, sino de una peregrinación religiosa similar a las que se realizan el Domingo de Ramos en Semana Santa.[177]

En marzo de 2015 el nombre cambió por 9.ª Caminata por la Familia, la Vida y la Paz, y el obispo se unió a la convocatoria invitando oficialmente a todas las parroquias y 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 blanca.[178] Aunque la participación fue ligeramente mayor a la de otras caminatas como esta, con alrededor de 2 500 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,

se convocó como conmemoración del Día de la Familia, que se instituyó en México por decreto del presidente Vicente Fox en 2005, y tiene lugar el primer domingo del mes de marzo.

176 Vestidura litúrgica propia de la liturgia preconciliar y que ha caído en desuso.

177 En Morelos es habitual que el Domingo de Ramos las parroquias organicen procesiones en las calles aledañas al templo, con imágenes religiosas y palmas.

178 Vestidura litúrgica que utilizan diáconos y sacerdotes; para la celebración de sacramentos se acompaña de la estola.

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 provida y del 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 quienes, junto con el obispo, dieron la conferencia de prensa del 18 de mayo de 2015 para hacer pública la convocatoria a la Caminata.

En la primera Caminata por la Paz participaron alrededor de veinticinco mil personas, según cifras de la Comisión Estatal de Derechos Humanos (DC), aunque los medios de comunicación refirieron un rango entre veinte mil (Monroy 2015) y cuarenta mil personas (*El Universal*, DPA 2015). A partir de entonces, la convocatoria para la Caminata por la Paz se ha replicado cada año, al menos hasta 2019.

En 2016 ni el obispo ni el clero asistieron a la 10.ª 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 episcopal[179] permanecieron en los carteles 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, cuando se inauguró al mismo tiempo un CAVV y 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.

[179] Cada obispo tiene un escudo o heráldica eclesiástica que le identifica y se diseña con base en ciertas reglas del Vaticano y la simbología que el obispo en cuestión quiera imprimir como sello personal.

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 donde exigía el esclarecimiento de los hechos, mientras que el rector Alejandro Vera acompañó a las familias a la Fiscalía para reclamar los cuerpos (Miranda 2016). 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 fueron 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 convocó a diversos sectores sensibles por los hechos recientes y que demandaban justicia en el caso de los estudiantes asesinados.

A partir del trabajo etnográfico[180] y anclado en el estudio presentado a lo largo de este texto, en este capítulo final analizamos las tres ediciones de la Caminata por la Paz (2015, 2016 y 2017) celebradas a nivel diocesano durante el periodo de trabajo de campo, como un evento que ilumina tanto las posiciones en el campo como las disposiciones de quienes participan en él, y que nos permiten apreciar tanto las luchas al interior como el sentido que distintos actores adscriben a su participación.

Es importante recordar que pensar las prácticas sociales no se trata de preguntarnos si lo más importante son las estructuras, 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

[180] Todos los datos de este capítulo, a menos que se indique expresamente lo contrario, provienen del diario de campo basado en el trabajo etnográfico realizado para esta investigación. Las anotaciones metodológicas sobre los criterios de observación se encuentran en el anexo I.

Cuadro 5.1
Relación de caminatas (2007-2018)

Fecha	Nombre	Características
2007 Primer domingo de marzo	Caminata de la Familia	Convocada por el DIF Morelos, participaron movimientos católicos profamilia y otras Iglesias
2008-2013 Primer domingo de marzo	Caminata de la Familia	Convocada por la Coalición por la Vida y la Familia, no participó el clero.
2014 2 de marzo	8.ª Caminata de la Familia y la Paz	Se unió a la convocatoria el obispo Ramón Castro y encabeza la caminata
2014 31 de agosto	Peregrinación y Misa por la Paz	En Cuautla, Morelos, participaron movimientos laicales y parroquias de la zona oriente, así como cuarenta sacerdotes entre alrededor de 3 500 personas.
2015 28 de febrero	9.ª Caminata por la Familia, la Vida y la Paz	Participaron el obispo y quince sacerdotes diocesanos, así como alrededor de 2 500 personas.
2015 23 de mayo	Caminata por la Paz	Participaron más de setenta sacerdotes y alrededor de 25 000 personas, incluidos candidatos a puestos de elección popular.
2016 6 de marzo	10.ª Caminata por la Familia, la Vida y la Paz	Aunque se conservan los logotipos en los carteles, dejaron de participar el obispo y los sacerdotes. Aproximadamente 2 000 participantes.
2016 21 de mayo	2.ª Caminata por la Paz	Participaron alrededor de 35 000 personas, incluido 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	En el municipio de Puente de Ixtla. Se trató de una peregrinación religiosa.
2016 6 de noviembre	Caminata por la Paz	En el municipio de Jojutla, después del asesinato de cuatro estudiantes locales.
2017 6 de mayo	3.ª Caminata por la Paz	Se mantiene la participación de diversos sectores sociales, pero se aprecia una disminución en la participación de ciertos comunitarismos católicos. Cuenta con alrededor de 10 000 personas.
2018 2 de junio	4.ª Caminata por la Paz	Cambió el recorrido y se incluyó una misa en la vía pública para concluir la caminata; participaron varios candidatos a gobernador.

Fuente: Elaboración propia.

tienen el sentido del juego, que también es muy importante (Bourdieu 2015, 309-310).

En torno al binomio violencia/paz, las caminatas 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, 169).

Abordo estas caminatas como espacios, en los términos que plantea Michel de Certau, que se transforman en tales a partir del conjunto de movimientos que se producen en las calles, lugares ordenados y estables (De Certau 1999), y a partir de los cuales se resemantiza el territorio siguiendo la geografía de las prácticas religiosas (Suárez 2017b).

Son espacios cargados de significados que cruzan por las interpretaciones de quienes acuden pero también de 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 y un incensario, y precedían al obispo y a 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.

En contraste, la iniciativa de 2015 a nivel diocesano fue llamada *caminata* y no *peregrinación*, en un esfuerzo por abrir la marcha para convocar a otros sectores sociales, de forma que se constituyó en un espacio inédito 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, 171).

Como he mostrado en el tercer 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 un 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, 69). El único antecedente eran las misas por la Jornada Mundial por la Paz, que el 1.º 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 la Caminata por la Familia ha terminado cada ocasión 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 se organizaba la renta de autobuses para viajar a Cuernavaca desde los distintos puntos del estado, el recorrido de la marcha fue anunciado solo 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. Así, avanzaron 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 mensaje[181] 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 para volver a prácticas religiosas que enmarcaron la Caminata en el campo religioso, y 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 estatal.[182]

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 este libro se presentan en momentos 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 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 se despliega como una estrategia que tiene diversos significados según sus disposiciones y las formas en que gestionan sus tránsitos entre las experiencias religiosas o políticas que pueden constituir una Caminata por la Paz.

[181] La distinción entre discurso y mensaje está dada por el trabajo de campo. Aunque el documento impreso de 2015 dice "Mensaje", el maestro de ceremonias anunció un discurso; mientras que en los años subsecuentes se anunció un mensaje.

[182] Lo que se repitió en 2019, enmarcado por un debate público y respuestas en medios de comunicación sobre la posible asistencia del gobernador Cuauhtémoc Blanco (2018-2024), quien había asistido a las cuatro caminatas anteriores como candidato a presidente municipal (2015), presidente municipal de la capital estatal (2016 y 2017) y candidato a gobernador (2018). Finalmente no asistió.

La decisión de presentar estas observaciones a partir de la Caminata 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; Urry 2007, entre otros), aun cuando, como hemos mostrado a lo largo del trabajo, no son la única propuesta en torno al binomio violencia/paz.

Identifico la caminata 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 Certau 1999), y además, "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, 237); es decir, los agentes se despliegan en un espacio que construyen con sus acciones —actos performativos—, que son las 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 solo 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 la Caminata 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 2011, 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 devuelvan 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.

#CAMINAMOS por la Paz[183]

La primera Caminata por la Paz, convocada un mes después de la 9.ª 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 pertenecía, era un espacio construido por otros actores a lo largo de varios años donde, 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 Caminata.[184] El cartel con el que

[183] Los subtítulos de este capítulo corresponden al nombre o subtítulo que tuvo cada edición de la Caminata por la Paz, de acuerdo con los carteles de convocatoria que circularon a través de las cuentas oficiales en redes sociales de la diócesis de Cuernavaca.

[184] Esto se apreciará mejor al observar los carteles de las siguientes caminatas, que se presentan adelante.

se convocó (figura 5.1) siguió el mismo diseño que los cuadernillos publicados para las "Directrices pastorales" y la "Visita pastoral", coordinados por el vicario de pastoral, y en él solo aparecen los logotipos de la diócesis, el escudo episcopal de Ramón Castro Castro, 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.

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 fue posible apreciar mantas, camisetas, banderines y globos impresos con ese logotipo.

FIGURA 5.1
Cartel publicitario para la 1.ª Caminata por la Paz

Fuente: Fotografía de la autora.

En términos generales, este fue aplicado de manera distinta, lo que permite apreciar que se trató de iniciativas de cada parroquia o movimiento. 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, cuyas disposiciones identitarias y estratégicas caracterizamos, de los más relevantes, para el objeto de este estudio, muchos de los cuales están agrupados alrededor de determinadas parroquias, como lo señalamos en el tercer 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. Esta dinámica cambió en las caminatas siguientes, cuando nuevamente los sacerdotes se agruparon al frente de todos los contingentes y marcharon en grupo.

En términos generales, se trató de una movilización católica a la que acudieron varios[185] de los candidatos a la presidencia municipal de Cuernavaca de los partidos de oposición al Gobierno estatal (PRD). La candidata del PRI y el 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 estuvo acompañada de un contingente propio, cuyos integrantes no portaban distintivos del partido o la campaña, sino que se insertaron entre los contingentes parroquiales. Por su parte, los candidatos a presidente municipal y diputado federal del PAN, Luis Miguel Ramírez y Javier Bolaños Aguilar, respectivamente, 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,

[185] 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.

sin incluirse en ningún contingente, sino caminando a un costado de estos; aunque a lo largo de la caminata la gente se separaba de su grupo para tomarse fotografías con él.

Figura 5.2
Primera Caminata por la Paz. Cuernavaca, Morelos, 23 de mayo de 2015

Fuente: Fotografías de la autora.

La movilización de veinticinco mil personas correspondió primordialmente a la presencia de la diversidad de catolicismos que, como se muestra en la figura 5.2, no solo acudieron, sino que también desplegaron marcadores de identidad en este espacio. Se trata de comunitarismos cuya convivencia es prácticamente nula, aun 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 9.ª 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 de él. Esto se observa de primera instancia 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 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 (figura 5.2).

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 los colocaba 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 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; 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 cuales 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 CEB asumen la participación social y la lucha popular como una estrategia para construir los pilares del reino (figuras 4.1 y 4.2), que entre 1960 y 1980, cuando ocupaban la posición con mayor capital religioso acumulado en el campo, se traducía en la participación y apoyo a los movimientos sindicales, sociales y magisteriales, cuando estos vivían su época de mayor fuerza en el estado.

Hoy en día los miembros de las CEB asisten a diversas marchas a manera 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 evento alterno al Grito de Independencia organizado por las autoridades; sin embargo, la posición marginal que ahora ocupan las CEB 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 (figura 4.1). De tal suerte, 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 contó en 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.

Miriam[186] se enteró de la marcha —así la refiere en entrevista— porque la animadora de su CEB les invitó en el tercer momento de su reunión semanal:

[186] Todas las entrevistas referidas en este capítulo fueron realizadas para *HabitusAnalysis*, analizadas en el capítulo cinco y referidas en el anexo metodológico II.

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 tanto, Pitzi comentó 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 monseñor Óscar Arnulfo Romero,[187] 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 CEB se tomó el 21 de mayo, al final de la misa en memoria de Ignacio Suárez Huape[188] y su

[187] 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, quien fue asesinado durante la celebración de una misa el 24 de marzo de 1980.

[188] Ignacio Suárez Huape fue antiguo miembro de las CEB, miembro del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, fundador del PRD estatal y del Movimiento Morelense contra Concesiones Mineras.

esposa, Inés Montaño —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 cuarto capítulo: parece que "todos caben" en esta convocatoria.

Algunos contingentes iban acompañados por coros en vivo o bocinas con música católica de corte carismático grabada e 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 cual un coro animaba a un contingente que cantaba alabanzas. Naty, que participó en ese contingente, nos dijo 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 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) y cuyas oficinas se encuentran ubicadas en el World Trade Center 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 y pantallas en las que se trasmitió la animación y el mensaje del obispo en vivo, colocadas en el exterior de la catedral, así como el equipo de sonido que se utilizó, pueden transmitir la 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 durante la campaña presidencial de 2006 afirmaban que López Obrador era un peligro para México y donde lo comparaban 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, Morelos, en el mes de marzo de 2015.[189] Algunos de ellos eran miembros del comunitarismo católico Testimonio y Esperanza y de la Obra Misional "San Felipe de Jesús". Cuando me acerqué a conversar con ellos para preguntarles por el Consejo Mexicano de la Juventud, me dijeron que se trataba "de una organización que nos apoya a los jóvenes que queremos la paz en todo el país". Pregunté 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 el caso). Esta capitalización le posibilitó permear el campo político, ser reconocido como un interlocutor válido y convertirse 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

[189] 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 de expresidentes de la organización A Favor de lo Mejor.

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, 6 de junio de 2015).

La convocatoria lograda en la primera Caminata les permitió 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. El obispo y la Iglesia institucional[190] se asumían como ostentadores legítimos de las preocupaciones sociales y enviaron la carta a los nuevos diputados, se reunieron con las autoridades electas de oposición y afianzaron sus vínculos con actores sociales que meses después conformaron el Frente Amplio Morelense (FAM).

Lo anterior, como he mostrado en el tercer capítulo, fue 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, el Encuentro Diocesano de la Renovación Carismática por la Paz, la 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).

[190] Hacemos la aclaración de la *Iglesia institucional* porque se trata de la jerarquía que muestra el rostro oficial de la institución eclesiástica, lo que no quiere decir que desaparezcan las luchas internas tanto entre el clero como entre el laicado, ni que todos estén de acuerdo con 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.

2.ª Caminata por la Paz, fruto de la misericordia

En 2016 la organización de la 2.ª Caminata por la Paz superó en términos numéricos a la celebrada en 2015; algunos medios calcularon 35 000 personas (*La Unión de Morelos* 2016), mientras que los organizadores hablaron de 40 000 asistentes. La organización se descentralizó; por ejemplo, los carteles de convocatoria tanto en 2016 (figura 5.3) como en 2017 (figura 5.5) siguieron pautas gráficas muy distintas, y Radio Crisol, una iniciativa de comunicación diocesana a cargo del sacerdote Eduardo Aguilar,[191] ocupó un papel preponderante en la Caminata encabezando con un carro de sonido el contingente en el que iba 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 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 2.ª Caminata por la Paz tuvo lugar tres días después de la aprobación de la reforma constitucional que reconoce el matrimonio igualitario[192] y solo 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.

191 Desde 2014, Radio Crisol empezó a hacerse cargo de producir y difundir mensajes en video del obispo, abrir y administrar su canal de YouTube, 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 y hasta el momento de escribir estas líneas, secretario técnico de la tesorería del Consejo de Presidencia de la CEM, cuya titularidad estuvo a cargo de Ramón Castro Castro durante el periodo 2016-2018 y fue renovada para el de 2018-2020.

192 Aunque la fecha de la 2.ª Caminata se fijó 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.

Figura 5.3
Cartel publicitario para la 2.ª Caminata por la Paz

Fuente: Fotografía de la autora.

Durante la Semana de Pastoral celebrada del 26 al 28 de abril de 2016 en el seminario diocesano, el sacerdote José Luis Calvillo, vicario episcopal de San Juan, comentó 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 el evento, y en referencia a una carta abierta a Graco Ramírez que publicó Javier Sicilia en *Proceso* (2016), dice: "Lo peor que le ha pasado a Morelos es Graco [...] no quiero decir que Javier firmó su sentencia de muerte, pero... [silencio]" (José Luis Calvillo, comunicación personal, 28 de abril de 2016).

A la convocatoria de la Caminata se unieron el Club de Rotarios y la CMMC, que acompañaron la convocatoria con la etiqueta #FueraGraco, y las cuentas oficiales de redes sociales de la UAEM invitaron a la Caminata, incluso en la Preparatoria 2 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 Quiroz, escribió en un tuit: "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 de mayo de 2016).

Aunque el logotipo del año anterior se conservó pero con el añadido "fruto de la misericordia" para hacerlo acorde al año jubilar promulgado por el papa Francisco, los materiales para convocar se multiplicaron, hubo anuncios en diversas estaciones de radio y en las redes sociales circularon afiches que convocaban a una Caminata por la Paz, mientras que otros convocaban 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 de mayo de 2016), el obispo respondió: "Es por la Paz, pero no hay paz sin una verdadera Familia y sin vida! Por las 3!" (@MonsRamonCastro, 11 de mayo de 2016).

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, así como cabildeos personales con regidores municipales y en las sesiones donde se realizarían las votaciones. Sin embargo, esta no es una lucha que convoque a todo el campo católico, y la disputa quedó clara en la 2.ª 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, llegaron unas camionetas y bajaron paquetes de carteles, que fueron elaborados muy rápidamente si consideramos que la votación había ocurrido tres días atrás.[193] Uno, impreso a colores, tiene las fotografías de los veinte

[193] 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,

Figura 5.4
Segunda Caminata por la Paz. Cuernavaca, Morelos, 21 de mayo de 2016

Fuente: Fotografías de Fernando Castro Delgado, José Pablo Castro Delgado y la autora.

diputados y diputadas que aprobaron la reforma, incluyendo el logotipo del partido al que pertenecen, su nombre y 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". Seminaristas[194] 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 llevaban 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 carteles. 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.

La gente recibía los carteles sin ver qué eran, pero en general los conservaban; no así los sacerdotes. Uno, al ver de lo que se trata, movió la cabeza en señal de desaprobación y comentó: "Este Israel, ya ni la amuela", y le regresó el afiche al seminarista sin decir nada más. Cuando más adelante pregunté a una señora por qué traía el cartel, me dijo: "Pues me lo dieron, creo que los mandó el obispo", y otra mujer al lado nos dijo: "Todos traen, son de la marcha, de la Iglesia".

También se repartieron lonas evidentemente mandadas a hacer todas juntas; las bajaron de otra camioneta y las empezaron a repartir, no parecía que las personas que las recibían las estuvieran esperando, pero tampoco se negaban a tomarlas. 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

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.

194 Mientras repartían los carteles no portaban ningún distintivo, cuando se revistieron con sotana negra y roquete dejaron de repartirlos.

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 del 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 (figura 5.5). La participación en la Caminata fue la oportunidad de mostrarle a la clase política el descontento que generó la legislación aprobada, lo que juzgaban inherente al hecho de ser católicos, por lo que no consideraban que en la Caminata podría haber gente que no estuviera de acuerdo con portar estos carteles, sino que interpretaban que quienes no se manifiestaban era porque no eran conscientes de la importancia de defender las legislaciones, pero ellos, como líderes bien formados, sí lo eran y por ello se organizaban. En todo caso, interpretan que si alguien no está de acuerdo con defender la vida y la familia es porque 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 afiches y mantas, y por otro, de que quienes

como católicos participaron en la Caminata no se podían negar a portarlos, pues corrían el riesgo de ser juzgados por hacerlo, en un espacio visible donde se afirma la identidad católica. Esto no quiere decir que todos quienes recibían y aceptaban un cartel respaldaran, pensaran o votaran 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.

Considero que no es casual que los carteles y mantas estuvieran menos presentes en el contingente que encabezaba el obispo, pues se trataba del contingente más cubierto por la prensa y en el que participaban otros actores sociales que no pertenecían 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 construida 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 templo del Calvario, participaron el rector de la UAEM, Alejandro Vera; el poeta Javier Sicilia; los líderes transportistas; Gerardo Becerra, de la CMMC, y el presidente municipal de Cuernavaca, Cuauhtémoc Blanco. Se trata de quienes dos meses después promovieron, en una reunión de organizaciones sociales en la catedral, la fundación del FAM, que exigía 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 Estudiantes Universitarios de Morelos (FEUM), el entonces senador Fidel Demédicis;[195] la excandidata 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

[195] Senador por el PRD que se separó del partido y en 2018 compitió por la gubernatura del estado como candidato independiente.

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 quince abogados asesinados durante el sexenio de Graco Ramírez (Brito 2016c).

Entre estos grupos se repartieron estampas que decían: "Graco, si no puedes renuncia", y algunas personas, especialmente las que acompañaban 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, un poco a escondidas, una de estas estampas diciéndole: "Nosotros sí protestamos, ¿verdad, padre?", en referencia a lo que se escuchaba en algunos altavoces pidiendo que nada externo al tema de la paz apareciera en la marcha. El sacerdote se ríe, cómplice, pero no dice nada.

En esta segunda Caminata ya no participó la Fundación Sergio Méndez Arceo pero sí las CEB, aunque sobre esta edición, Miriam afirmó 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 [que] por la cuestión de violencia y de la inseguridad es necesario manifestarse, tenemos que decir algo, tenemos que externar nuestra voz, hacer visible 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 me acerqué a preguntar, Alicia me dijo: "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" (DC).

Fue un coro local de la Renovación Carismática quien esta vez animó la llegada de los contingentes al atrio de la catedral. La Caminata terminó con la exposición del Santísimo y un mensaje del obispo en el que quedó patente

un discurso más cercano a los conservadurismos católicos que se irá fortaleciendo posteriormente.

Durante el mensaje hubo tres momentos de aplausos. Los primeros dos cuando mencionó el tema de la familia y la legislación de los matrimonios igualitarios, y fueron iniciados por los jóvenes del grupo de Testimonio y Esperanza; sin embargo, de los quince sacerdotes que acompañaban al obispo en el altar, solo dos aplaudieron. El tercer momento fue cuando el obispo abordó el tema de los obreros y los campesinos e hizo mención de la justicia social, ahí la gente volvió a aplaudir. De igual forma, los aplausos iniciaron en algún punto tímidamente y los siguieron los otros, pero esta vez todos los curas que estaban en el templete aplaudieron.

Si bien en la segunda Caminata de nuevo se hizo visible la diversidad de catolicismos en el campo y el obispo se consolidaba como un actor político, también se hicieron 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. Esto se vio reflejado 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 de 2017 con quienes aspiraban a la gubernatura del estado.

El Gobierno estatal reaccionó a la Caminata promoviendo en redes sociales una intensa campaña con la etiqueta #MorelosAvanza, desde todas las cuentas de las dependencias del Gobierno, donde daba a conocer los logros y acciones de gobierno el día de la Caminata (González, H. R. 2016).

Como hemos mencionado en el cuarto capítulo, 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 e invisibiliza 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 solo 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 9.ª Caminata por la Familia, la Vida y la Paz en 2015; sin embargo, dicho *nomos* no fue reconocido por todos, puesto que quienes se movilizaban por la paz en estas caminatas no comparten las mismas disposiciones y el obispo no tiene el capital religioso para imponerlo.

Unidos, Caminamos por la Paz

La tercera Caminata por la Paz apareció convocada en los carteles promocionales como "Unidos, Caminamos por la Paz" (figura 5.5) para el 6 de mayo de 2017,[196] y la primera apreciación es la clara disminución en la respuesta. Los medios de comunicación afirman que la Policía Vial del municipio de Cuernavaca calculó una asistencia de diez mil personas, aunque los organizadores afirmaron que fueron veinte mil (González, H. R. 2017a), en cualquier caso, se trata de la Caminata con menor asistencia[197] y esto fue una sorpresa para la institución eclesiástica.

[196] Los datos de esta tercera Caminata no están basados en trabajo de campo propio, pues en ese momento estaba realizando una 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 ediciones previas, 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.

[197] Lo cual responde a dinámicas del campo y la organización de la caminata en ese momento, pues en la 4.ª Caminata por la Paz en 2018 los cálculos rondaron los cuarenta mil asistentes.

Figura 5.5
Cartel publicitario para la 3.ª Caminata por la Paz

Fuente: Fotografía de Fernando Castro Delgado y José Pablo Castro Delgado.

En el entorno de confrontación abierto que existía con el Gobierno estatal, el cual 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 diócesis afirmó:

> 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 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, entrevista en video de Héctor Raúl González, 16 de mayo de 2018).

Aunque en la Caminata se apreciaba la asistencia de las parroquias, la presencia de los comunitarismos católicos fue claramente menor a la de otros años. Las CEB no participaron en esta caminata, la Renovación Carismática no llevó carro alegórico y tampoco aparecieron contingentes de movimientos como Pandillas de la Amistad, Movimiento Familiar Cristiano o los Apóstoles de la Cruz, que habían estado presentes y claramente identificados en las caminatas anteriores. Sin embargo, hubo una fuerte presencia de sacerdotes, quienes acudieron con los fieles de sus parroquias, lo que respondió a la dinámica de apoyo al obispo que se explicitó en una campaña titulada #YOESTOY CONMIOBISPO, como un signo de apoyo, pues se le calificaba de un perseguido político por el Gobierno estatal, debido a sus denuncias sobre la situación de violencia.

En ese sentido, destacó que el contingente de la vicaría San Juan, donde caminaba el obispo, estuvo fuertemente marcado por la presencia de políticos, líderes sociales y de otras demandas ciudadanas, como la de la familia de Fabián Tonatiuh Tlalapango Flores, quien desapareció en octubre de 2016, un caso que la familia solicitaba fuera atraído por la Procuraduría General de la República, debido a sospechas de colusión y tráfico de influencias en el Tribunal Superior de Justicia y en la Fiscalía del estado (Miranda 2017c). En contraste, hubo 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 CMMC, Gerardo Becerra, y el líder de los transportistas, Dagoberto Rivera Jaimes, todos ellos integrantes del FAM, que había 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, que 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 a los contingentes.

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, arrancó 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 Tetelcingo,
> 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 de 2017, cuando volví a las comunidades donde había realizado trabajo de campo, varias personas comentaron que no habían ido a la tercera Caminata. Regina, de la Comunidad de Sion, me 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, en Cuernavaca, las

Figura 5.6
Tercera Caminata por la Paz. Cuernavaca, Morelos, 6 de mayo de 2017

Fuente: Fotografías de Fernando Castro Delgado y José Pablo Castro Delgado.

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", me 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 inadvertidas "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, 18), pero las tensiones con la Iglesia no están resueltas y no se acude a las marchas por "obediencia" al obispo o al 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), posibilitan a los creyentes interpretar y desplegar estrategias que les permitan hacer frente a la crudeza de la realidad. Se asiste a la Caminata por la Paz porque estas 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, 171).

Sin embargo, la 3.ª Caminata por la Paz sí afianzó la presencia del obispo y de la Iglesia institucional como actores políticos, puesto que dicho campo les reconoce como un agente, ya 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 cuernavacence, apoyó públicamente al obispo de Cuernavaca, al presidente municipal 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.º aniversario del partido en Morelos, encabezado por su entonces presidente en Morelos y candidato a gobernador en el 2018, Rodrigo Gayosso, así como por 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).

¿Por qué se marcha?

La Caminata por la Paz nos permite 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); todos producto de posiciones en el campo y disposiciones de los agentes involucrados.

Las posiciones 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; no obstante, 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 (CEB); 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, incluidas 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 relacionado con la legislación del matrimonio igualitario, pone de manifiesto el interés en la participación del campo político a partir de la agenda de la biopolítica.

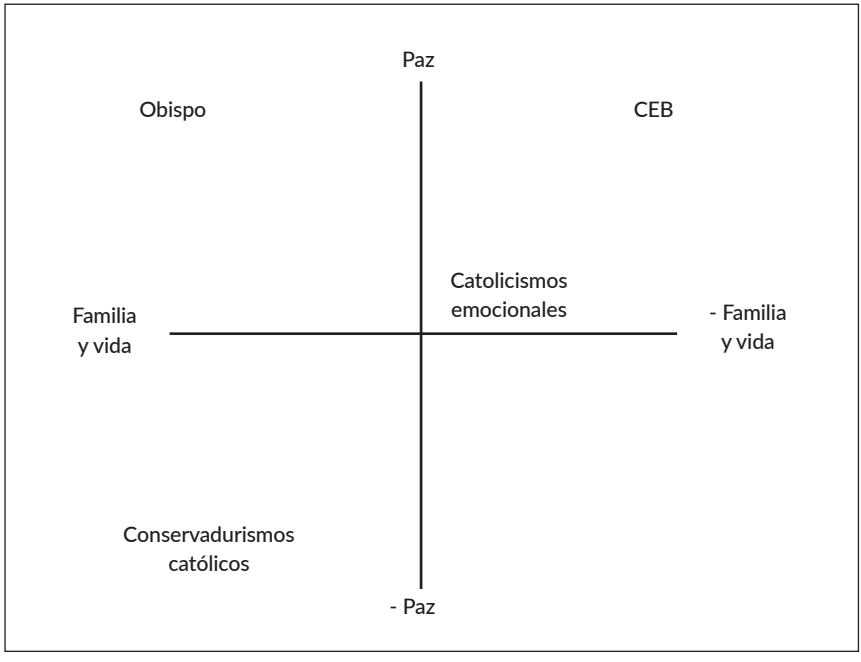
Otro aspecto que devela el análisis de las caminatas es la distancia entre las prácticas performativas y discursivas, en lo que podemos articular como dos ejes. Por un lado, la paz, y por el otro, la vida y la familia. En cada uno de ellos se agrupan discursos específicos, iniciativas pastorales y movilizacio-

nes 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 la figura 5.7 muestro la posición que tienen los comunitarismos identificados con las disposiciones que he presentado en el cuarto 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.

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

Figura 5.7
Ubicación de comunitarismos católicos según orientaciones pastorales



Fuente: Elaboración propia.

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 desde la presencia de diversos actores políticos que acuden a la Caminata y con los cuales se desarrollan estrategias conjuntas más allá de este espacio.

El hecho de que no se trata de un capital acumulado 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 dejó de asistir, pues dejaron de percibir y juzgar la Caminata como un espacio que les congregara en torno a la paz. Al mismo tiempo, no obstante, la fuerte presencia de sacerdotes que —revestidos para ser claramente identificados— marcharon 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 traspasó a través de la visita de los tres poderes al nuncio apostólico y el caso de Tepalcingo.

Finalmente, la Caminata por la Paz es performativa en tanto ejercicio de acción simbólica, a partir del cual 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, 104).

Conclusiones

La violencia directa transforma las dinámicas de múltiples aspectos de la vida social. En esta investigación abordé las transformaciones que ocurren en las relaciones entre religión y política a partir del caso del estado de Morelos, en donde, de acuerdo con 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 y Ramírez Pérez 2014), en un periodo de recrudecimiento de la violencia, asociado al tráfico de drogas ilegales y a la delincuencia organizada en el estado.

El objeto de estudio —Iglesia institucional y creyentes católicos que participan en iniciativas alrededor del binomio violencia/paz— se construyó 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 ocurren 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 estas y otras dinámicas sociales.

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, al tiempo que 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.

Durante este periodo (2012-2017), las relaciones entre el campo político y religioso se intensificaron a partir de la participación institucional de la Iglesia católica en las iniciativas alrededor del binomio violencia/paz; así, se convirtieron en una voz que recurrentemente llamaba la atención sobre la situación de violencia que impera en el estado. 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 los colocaba como una voz autorizada para denunciar la situación de violencia y articular ciertas demandas sociales por la paz.

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 y legitimado por las masivas movilizaciones que se despliegan en la Caminata por la Paz, mientras busca influir en una segunda agenda alrededor de 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, en segundo, por una coyuntura que hace plausible una praxis que va más allá del campo religioso y moviliza diversas fuerzas, articulado con diversos sectores de la oposición al Gobierno estatal en turno que legitimaron, a partir de los temas de la inseguridad y la violencia, discursos particulares de su posición en el campo político, 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.

Mi argumento es que no es la posición de obispo en el campo religioso ni él como individuo biológico y tampoco la institución católica quien convoca o acumula ese capital, sino que se trata de un capital asociado al binomio

violencia/paz. 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, estén dispuestos a movilizar e invertir sus capitales, los cuales son de diversa naturaleza, pues no se trata de un campo. Ese capital religioso y social que aparentemente movilizan el obispo y la Iglesia en realidad es 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 previos sin éxito de movilizar dicho capital en torno a manifestaciones por la vida y la familia. Es el tema que convoca, *la paz*, lo que activa la respuesta de distintos tipos de creyentes, lo cual hemos podido observar al analizar su participación, así como las estrategias que despliegan para hacer frente a la violencia, que activa disposiciones y moviliza identidades colectivas que desplazan, en su expresión sociopolítico-religiosa, las tensiones en las formas individualizadas y desinstitucionalizadas del creer que se expresan en prácticas diversas, como la asistencia a la Caminata por la Paz, en donde comparten un espacio pero no las significaciones que hacen sobre su participación en este.

En la Caminata por la Paz observamos las posiciones del campo religioso católico, así como el reflejo de sus interacciones con el campo político y las disposiciones de los creyentes en conjunto. He presentado estos momentos de manera diferenciada, aunque esta es una distinción artificial con propósitos científicos, pues en la praxis son dos caras de la misma moneda. Primero, la construcción del campo religioso católico y sus relaciones con el campo político durante el periodo de investigación (2012-2017) en el capítulo III; seguida por la presentación del análisis de las entrevistas realizadas a creyentes de comunitarismos católicos de la *opción preferencial por los pobres, catolicismos emocionales* y *conservadursimos católicos*, y finalmente, articulé todos estos elementos en el análisis de la Caminata por la Paz de los años 2015, 2016 y 2017 presentado en el capítulo V.

No trabajé con experiencias de religiosidad popular, no porque no existieran en la diócesis, sino porque no se movilizaban como tales en las caminatas,

en las que se despliega el catolicismo orgánico, y al pensar en las intersecciones entre religión y política, me 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.

Al analizar las entrevistas de los creyentes, observé cómo los actores interpretan positivamente sus experiencias negativas, lo que expresa un carácter programático en tanto se trata de cómo debe ser vivida la fe. 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, encontré que las experiencias de violencia se viven como una consecuencia más de las condiciones de desigualdad, pobreza y corrupción de las autoridades, la cual 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, respecto a 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 presento, los conservadurismos católicos, se equiparan las experiencias de violencia con los avances en las legislaciones de matrimonio igualitario y aborto, pues se considera que en el origen de toda violencia hay familias débiles que generan sociedades e instituciones débiles, consecuencia de los "ataques" a la vida y la familia generados por una "cultura de la muerte", que aleja a la sociedad del plan de Dios, el del modelo de 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 representado por lo que llaman "ideología de género".

Estas identidades simbólicas son visibles de manera conjunta en espacios performativos —pues los agentes los construyen con sus acciones— como la Caminata por la Paz, pues son sus acciones las que transforman el lugar —las calles—, recreándolo a partir de movilizaciones de la energía afectiva acotadas, puntuales, pero al mismo tiempo intensas, y que le dan un carácter de fragilidad, puesto que se configura solo por la yuxtaposición de una multitud de agentes cuyos actos son producto de estrategias generadas a partir de sus disposiciones y no 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 la Caminata 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 fundado en la idea de que "hacen algo" para cambiar la situación y al mismo tiempo hacen patentes estas tensiones.

En la Caminata 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 connivencia 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 ajenos al campo religioso, provenientes del espacio social más amplio, quienes 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 permitió reafirmar simbólicamente la pertinencia de la Iglesia en el espacio social y legitimar sus incursiones en el campo político, así como en la resacralización de la vida social, asumiéndose como ostentadores legítimos de las preocupaciones sociales.

Sin embargo, la segunda Caminata mostró no solo el campo de fuerzas, sino también las luchas del campo católico, y fue una apuesta por consolidar un principio de visión y división en torno a la agenda biopolítica, lo que deviene en luchas simbólicas y políticas, pues quienes asisten a la Caminata no comparten las mismas disposiciones y el obispo no tiene el capital religioso para imponer un principio de visión y división en el campo. Esto quedó claro en la tercera Caminata por la Paz, en donde fue obvio 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*.

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, y contribuyen 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", pero dejan de hacerlo en la tercera, cuando

consideran que el objetivo se ha desvirtuado por 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, iban rociando agua bendita durante el recorrido, cuyo propósito es expulsar al mal que motiva la violencia, pero 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 la Caminata por la Paz y otras movilizaciones militantes más allá del campo religioso como una expresión del compromiso de defender la vida como don y como una oportunidad de mostrarle a la clase política el descontento que genera 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 carteles impresos de manera masiva. Consideran que dicha oposición es inherente al hecho de ser católicos e interpretan que quienes no lo hacen es por falta de conciencia, 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 porque no se trata de verdaderos católicos.

Lo presentado en esta investigación 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, por lo que se complejizan los debates sobre laicidad, y ello constituye un desafío para las ciencias sociales y la construcción de sociedades democráticas que respeten los derechos de todas y todos.

La presencia de la Iglesia católica como actor político y su búsqueda de afirmar su pertinencia en el espacio social más amplio, especialmente arraigado en las condiciones de violencia (lo que bien es aplicable a la búsqueda de otras Iglesias), pone en discusión las concepciones que tenemos de laicidad y nos exige pasar de los aspectos normativos (tanto en la teoría como en la legislación) a la discusión sobre la autonomía de los campos o esferas y los espacios "entre-medio" (Bhabha 2008) que muestran áreas de influencia mutuas, pues los grupos religiosos buscan "vencer las resistencias legales y políticas de los Estados en la participación de las Iglesias en el espacio político" (Gaytán Alcalá 2016, 105). Así, la presencia de la religión en el campo político encuentra nuevos espacios en el escenario político social actual de México y de América Latina, entrando no solo por presión sino por invitación, desde dentro (Blancarte 2015, 665). Resulta entonces imperativo enfocarnos en dichas intersecciones para comprender que las transacciones e intercambios entre ellos son producto de relaciones de connivencia y compromiso mutuos, con raíces históricas que deben ser tomadas en cuenta y que se reconfiguran a partir de las crisis simbólicas actuales.

La presencia de los creyentes —que son al mismo tiempo ciudadanos y que frente a las condiciones de incertidumbre y malestar social se decantan por derroteros de tipo moral— en la búsqueda de asideros que den sentido a dichas condiciones no significa que los procesos de individuación y desinstitucionalización sobre las formas de creer y practicar no continúen ocurriendo, lo que al mismo tiempo no debe hacernos pensar en términos de excepcionalidades ni de reversiones sobre los procesos de secularización, como los planteados por quienes buscan caracterizar estos procesos como desecularización o postsecularización, sino, como hemos tratado de hacer en este trabajo, a partir de enfoques que apunten a comprender la complejidad de los cruces entre estructuras e individuos (Iglesias/Estado, creyentes/ciudadanos) y que tomen en cuenta la dimensión diacrónica en las formas de configuración de estos campos en nuestros países.

No obstante, no puedo aventurar los efectos que la penetración del obispo y la Iglesia como agente institucional en el campo político tendrán para la vida social y política del estado. En ese sentido, esta investigación queda 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 definidos jurídica e históricamente. Para el campo político, como campo, establecer sus límites es también una lucha por la supervivencia; no obstante, muchos de los actores que obtuvieron puestos de elección popular en 2018 desarrollaron 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.

Una propuesta teórico metodológica

A lo largo de este libro afirmé la importancia del contexto histórico para comprender la coyuntura actual, puesto que "el análisis de las estructuras objetivas —las de los diferentes campos— es inseparable del análisis de la génesis" (Bourdieu 2009, 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, 250).

Es por ello que emprendí la tarea de recuperar la dimensión histórica para ubicar cómo los marcos de la vida mental son historia incorporada a partir de una propuesta con y contra Bourdieu. Alejándome de la clásica propuesta sobre el campo religioso (Bourdieu 2006a) para construirlo a partir de las luchas entre especialistas religiosos —clero— y desposeidos del capital —laicos—, propongo dicha construcción a partir de los conceptos bourdianos 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—, lo que considero puede ser una entrada para estudiar también otros campos.

En el caso del campo católico, la intención es mostrar que distintos tipos de catolicismo representan diferentes 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, y se constituyen en el *nomos,* principio de visión y diferenciación.

Con estas herramientas teórico-metodológicas realicé una descripción del "balance de poder" de la posición relativa de ciertos actores para identificar a los más fuertes o más débiles en relación con el 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 portadores constituyen las élites del campo, lo que no solo se resume en clero y laicado.

Ni todo el clero ni todo el laicado son iguales, y el trabajo analítico realizado da cuenta de las diferencias al interior de ambos grupos, así como de sus disputas. En el primer caso me enfoco en los obispos, el clero y el seminario diocesano, que como espacio de legitimación y consagración, en el sentido bourdiano 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 a 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 de seminario, como signo de legitimación y formación de su futura pertenencia a una clase que ostenta 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 la opción preferencial por los pobres, el movimiento bíblico primero y las CEB 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 mostré 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*.

Durante el periodo del 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 CEB, tales como la retirada de espacios de reunión, la reubicación de los sacerdotes afines a parroquias donde las CEB no tuvieran presencia y su exclusión en eventos diocesanos.

Caractericé 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 logró 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.

Considero que esta propuesta para abordar la construcción del campo religioso, cuyos resultados están expuestos en el capítulo II, que cierra con el análisis de la música litúrgica que prevalece en distintos espacios diocesanos en estos periodos como una manifestación concreta del *nomos* y la *doxa* que estructuran el campo religioso católico en Morelos, puede ser plausible para otros contextos de praxis.

Para concluir, debo señalar que 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, quisiera 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 que buscan movilizar identidades y pertenencias, y a partir de estas se desarrollan estrategias, políticas públicas y movilizaciones cuyas motivaciones, significaciones y consecuencias debemos comprender mejor.

Excurso: sobre cómo me confrontó el trabajo de campo

> 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 Objetivation*

A lo largo de este libro enfaticé la característica reflexiva de esta investigación y en diversos momentos expresé mi cercanía con el campo. En esta conjunción, el trabajo etnográfico ha implicado también una reflexividad en el ámbito personal, puesto que esta actividad involucra un tipo de socialización particular con el entorno y los sujetos que se estudian, el cual debe ser asumido desde su carácter relacional, que nos incluye de forma completa y "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, 118).

No es un tema fácil, requiere mantener el tono reflexivo en la investigación etnográfica, pues como señala Ferrandiz (2011, 67) al hablar sobre su trabajo de campo en Cuevas del Valle, donde pasó su infancia, "me enfrenta además a mis propios fantasmas familiares", por lo que resulta crucial, como dice Bourdieu al hablar de su experiencia al estudiar su pueblo natal —Deguin, Bearn—, "controlar la experiencia [y] volver exótico lo banal" (en Carles 1999, min. 52:49), pues "no es solo 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 en Carles 1999, min. 47:23).

He decidido incluir una reflexión sobre cómo me confrontó el trabajo de campo, lo que me movilizó emocionalmente y el proceso reflexivo que tuve que vivir para realizar esta investigación. Lo hago en un excurso porque es un tipo de reflexión 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, 117).

La decisión de realizar esta investigación sobre un tema que de cierta manera me resultaba tan cercano[198] 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 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, 289).

"Entrar" al campo fue relativamente sencillo, sin grandes cuotas de adaptación; no implicó familiarizarme con los lugares, las rutas de los desplazamientos o las expresiones locales del lenguaje, pero sí hubo mucho temor. No quería producir un documento vernáculo y eso me tuvo un tiempo enmarañada

198 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 que sí lo están y que me apoyaron a entrar en el campo, aunque no los entrevisté. También, a partir de mi trayectoria personal y familiar, he tenido cercanía con diversos sacerdotes de la diócesis que igualmente facilitaron mi entrada en algunos espacios, pero tampoco los entrevisté para esta investigación. Finalmente y sobre todo, he vivido siempre en Morelos y he sido socializada en la realidad que abordo aquí.

en los conceptos de experiencia distante a los que se refiere Clifford Geertz (1983), lo que me tenía *encallada en abstracciones y asfixiada en la jerga*. 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 (CEB) 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, 103).

Lo anterior 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 las dos figuras más cruciales de mi infancia. 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 2015, 42), y cuando finalmente pude distanciarme, casi me sentí obligada a pedir perdón por romper con la memoria familiar.

Aun así, no siempre me pude distanciar. En una reunión de coordinadores diocesanos de las CEB en la que estaba explicando la investigación que conducía

para buscar ser invitada a sus reuniones, fui cuestionada sobre "mis motivaciones" y mi relación con miembros del movimiento provida, 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 CEB 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 solo 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, 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 Interdisciplinary Research on Religion and Society (CIRRUS) de la Universidad de Bielefeld, durante la cual realicé 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 ni había mexicanos ni conocían previamente mi investigación, me obligó a verbalizar con mayor precisión diversos detalles de esta que me obligaron 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, me puso en un camino sobre el que no se puede volver, pero se seguirá observando.

Anexos

Anexo metodológico I
Etnografía y etnografía digital

Abordar la investigación desde el enfoque etnográfico implica un alto nivel de flexibilidad y, en buena medida, de incertidumbre, pues requiere acercarse sin hipótesis preformuladas ni un diseño rígido de la investigación o categorías de análisis preconcebidas, lo cual no significa carecer de un enfoque teórico o de una idea de la naturaleza del fenómeno que buscamos observar, más bien implica una propuesta y un proceso de trabajo siempre abiertos 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 predeterminar el trabajo a realizar […] que tampoco puede constituirse en un esquema cerrado de abordaje de la realidad" (Ameigeiras 2006, 123), sino que debe situar problemas preliminares, propósitos e interrogantes principales.

Sobre la recolección de datos

La recolección de datos etnográficos se hizo a partir de cuatro entradas:

1. Observación distante (Camino Vallhonrat 2012) en espacios públicos: misas, peregrinaciones y caminatas por la paz.

2. Observación participante (Ferrándiz 2011) en reuniones donde se planeaban actividades por la paz en parroquias, centros comunitarios católicos y los centros de Atención a Víctimas de la Violencia.
3. Entrevistas con informantes clave que me 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, las cuales me dieron información sobre las significaciones y los lugares sociales de los entrevistados.
4. 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 2008a).

En el trabajo etnográfico realizado durante la Caminata por la Paz (2015, 2016 y 2017) conté con el apoyo de "asistentes de investigación",[199] con quienes había dialogado los intereses de la investigación y lo que se buscaba fotografiar para después tener una "imagen" de las caminatas, pues estas 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 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

[199] Fernando Castro Delgado, mi hijo mayor, quien 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, quien 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. Para ellos, por este y todo su incondicional apoyo, mi eterna gratitud.

videos; pues si bien las Caminatas fueron referenciadas por los medios de comunicación y existieron muchas fotografías tomadas por los asistentes circulando por internet, estas 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.

En la etnografía digital recuperé tres tipos de datos que utilicé de acuerdo con su naturaleza.

Cuadro A 1.1
Datos de la etnografía digital

Tipo de dato	**Datos históricos y de relaciones**	**Facebook (2012-2017)**	**Twitter (2012 – 2017)**
Fuentes	Periódicos digitales, documentos digitalizados, columnas editoriales y blogs	Redes "de amigos" y Fan Pages	Seguimiento cotidiano a cuentas determinadas y etiquetas (# o *hashtag*) en coyunturas específicas
Uso	Segundo capítulo	Tercer y quinto capítulo	Tercer y quinto capítulo

En todos los casos de recolección de datos en etnografía virtual guardé capturas de pantalla que en un primer momento organicé cronológicamente, y una vez identificados los ejes de discusión en la investigación, reclasifiqué temáticamente. Los datos que obtuve por blogs y columnas editoriales (tanto para datos históricos como del periodo 2012-2017) fueron utilizados como pistas para ubicar nuevas fuentes (historiográficas, hemerográficas o entrevistas con informantes clave) que los corroboraran, pues muchas veces eran opiniones sin referencia o cargadas de simpatías o antipatías personales; sin embargo, aun esto constituyó un dato que seguir.

Me interesa señalar el tratamiento que le di a los datos obtenidos en Facebook. Al ser una red que funciona con "amigos" que son añadidos voluntariamente, explorar en Facebook me permitió ubicar redes sociales en el sentido amplio del término, que no necesariamente pueden ser catalogadas como capital social en tanto no tengo elementos para afirmar que son útiles y perdurables, pero nos permiten ver ciertas conexiones entre grupos que me

orientaron en el trabajo de campo. Encontré en Facebook a 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 me 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 fueron establecidas a partir de mis propias redes personales, es decir, mis amigas y amigos en Facebook y sus redes de amigos. Considerando que estos datos forman parte de la inmersión en el campo como investigadora, pero que tienen un carácter privado y que no informé a todos ellos de la investigación, decidí no usar directamente estos datos, sino tomarlos como notas en el diario de campo que me 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 publican fotografías o declaraciones dirigidas al público en general. Desde mis redes personales seguí estas Fan Page, y estas sí las utilicé como fuentes de datos etnográficos, que siempre fueron complementadas con la etnografía presencial.

En otro sentido se encuentran los datos obtenidos en las cuentas de Twitter. Esta red social digital ofrece la posibilidad de tener tuits protegidos, que solo son visibles cuando el 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, entre otros) utilicen la red social como medio de comunicación oficial, así como la existencia de perfiles que corresponden a entidades o instituciones. Adelante se integran las cuentas a las que he dado seguimiento regular. Habiendo archivado en forma de tomas de pantalla los tuits relacionados con esta investigación, estos sí fueron utilizados como datos directos, en tanto que a través de estas redes se dan interacciones directas entre los actores mencionados, que no serían accesibles de otra manera y constituyen una forma de interacción *sui generis*.

Cuadro A 1.2
Relación de comunidades por municipio donde se realizó trabajo de campo, actividades o grupos de participación y técnicas de recolección de datos

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*
Colonias Ampliación Alta Vista y San Antón, Cuernavaca	CEB	Observación participante, entrevistas con *HabitusAnalysis*
Colonia El Empleado, Cuernavaca	CAVV	Observación participante, entrevistas con *HabitusAnalysis*
Diversas colonias de Cuernavaca	Laicos(as) participantes en las décadas del 60, 70, 80 y 90	Entrevistas semiestructuradas para la construcción del capítulo IV
	Sacerdotes diocesanos	
Colonia Lomas de Atzingo, Cuernavaca	Conservadurimos religiosos	Observación participante, entrevistas con *HabitusAnalysis*
Colonias Buenavista y 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
Otilio Montaño, 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*

continúa

Cuadro A 1.2 (continuación)
Relación de comunidades por municipio donde se realizó trabajo de campo, actividades o grupos de participación y técnicas de recolección de datos

Localidad y municipio	Actividades o grupos	Técnicas de recolección de datos
Cabecera municipal de 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
Colonia Zapata, Jojutla	CEB	Observación participante
Cabecera municipal de Puente de Ixtla	Marcha por la Paz y CAVV	Observación participante

Cuadro A 1.3
Actividades públicas en las que se realizó observación distante

Fecha	Evento	Lugar	Notas
31/08/2014	Peregrinación por la Paz	Cuautla, Morelos	Organizada por la vicaría San Mateo
26/11/2014	Marcha Acción Global por Ayotzinapa	Del Calvario a la Catedral de Cuernavaca	Convocada por CEB y hermanas marianitas
26/11/2014	Misa por los desaparecidos de Ayotzinapa	Catedral de Cuernavaca	Organizada por la diócesis de Cuernavaca, a la que asistió la familia de José Luis Luna (estudiante desaparecido-no católicos)
27/11/2014	Misa de Acción de Gracias XXIV Aniversario Sacerdotal de Antonio Sandoval	Fundación Don Bosco	Despedida del ministerio sacerdotal
01/01/2015	Jornada Mundial por la Paz	Catedral de Cuernavaca	Organiza la diócesis de Cuernavaca
08/01/2015	Foro "La Iglesia frente a la corrupción, la injusticia y la violencia"	Universidad Pontificia de México	Participó el obispo de Cuernavaca como presidente de la DEJPR de la CEM y Javier Sicilia del MPJD
28/02/2015	9.ª Caminata por la vida, la familia y la paz	Del Calvario al zócalo de Cuernavaca	Convocada por el colectivo Familia y Vida, participaron diversos grupos e iglesias, incluidos el obispo y catorce sacerdotes católicos
01/03/2015	Feria del Rehilete	Colonia Carolina	Organiza (?) y participa la comunidad parroquial de la colonia Carolina

continúa

Cuadro A 1.3 (continuación)
Actividades públicas en las que se realizó observación distante

Fecha	Evento	Lugar	Notas
20/04/2015	Misa por las víctimas de la violencia	Iglesia del Señor del Pueblo, Cuautla, Mor.	Organizada por la vicaría de San Mateo
23/05/2015	Caminata por la Paz	Cuatro puntos de la ciudad hacia catedral de Cuernavaca	Convocada por la diócesis de Cuernavaca
01/06/2015	Inauguración del CAVV	Ocuituco, Morelos	CAVV Cuautla, Jonacatepec y Ocuituco
05/06/2015	Procesión de Corpus Christi	Catedral de Cuernavaca	Presidida por el obispo de Cuernavaca
02/09/2015	Inauguración del cinerario comunitario	Catedral de Cuernavaca	Presidida por el obispo de Cuernavaca
03/10/2015	#VidaFest	Seminario Conciliar de Cuernavaca	Festival por la vida, organizado por conservadurismos católicos
10/12/2015	Conferencia de prensa del padre Alejandro Solalinde, Javier Sicilia y la familia de Oliver Wenceslao	Catedral de Cuernavaca	En la conferencia participó el vicario general, no el obispo; pero hay fotos en redes del obispo en una reunión previa
01/01/2016	Jornada Mundial por la Paz	Catedral de Cuernavaca	Organiza la diócesis de Cuernavaca
04/02/2016	Marcha por la Dignidad	De la UAEM al zócalo de Cuernavaca	Convocada por la UAEM
07/02/2016	Plantón por la Dignidad	Zócalo de Cuernavaca	Convocada por la UAEM
06/03/2016	10.ª Caminata de la Familia	De glorieta de Tlaltenango al zócalo	Convocada por la Coalición por la Familia y la Vida
26 - 28/04/16	1.ª Semana de Pastoral	Seminario Conciliar de Cuernavaca	Convocada por la vicaría de pastoral
21/05/2016	2.ª Caminata por la Paz	Desde cuatro puntos de la ciudad hacia la catedral de Cuernavaca	Convocada por la diócesis de Cuernavaca
26/05/2016	Misa en fosas de Tetelcingo	Tetelcingo, Morelos	Presidida por el padre Héctor Pérez
29/06/2016	Toma del Congreso local	Congreso del estado	En el marco de la aprobación del matrominio igualitario
02/07/2016	Marcha por la Familia	De la funeraria Hispano Mexicana al zócalo	En el marco de la aprobación del matrominio igualitario

continúa

Cuadro A 1.3 (continuación)
Actividades públicas en las que se realizó observación distante

Fecha	Evento	Lugar	Notas
16/08/2016	Marcha del Frente Amplio Morelense	De la glorieta Paloma de la Paz al zócalo	Hubo marchas en tres ciudades del estado (Cuernavaca, Cuautla y Jojutla)
18/11/2016	Presentación del libro de Ángel Sánchez Campos	Catedral de Cuernavaca	Presentó el obispo de Cuernavaca
21/01/2017	Visita a Tepalcingo, después del traslado de la sede parroquial	Santuario del Señor de Tepalcingo	Asamblea comunitaria

Cuadro A 1.4
Relación de fuentes para etnografía digital
Cuentas o perfiles a los que di 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 Cuernavaca	Comisión Diocesana de Pastoral Social/ dimensión de Justicia, Paz, Reconciliación, Fe y Política	@psocialcuerna
Fundación Don Sergio	Cuenta oficial de la Fundación Don Sergio Méndez Arceo	@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

continúa

Cuadro A 1.4 (continuación)
Relación de fuentes para etnografía digital
Cuentas o perfiles a los que di seguimiento cotidiano
entre enero de 2015 y mayo de 2018

Facebook

Nombre del perfil	Organización	Perfil
Consejo Coordinador de Movimientos por la Vida y la Familia	ONG que agrupa a los comunitarismos y asociaciones civiles provida 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)	@Diocesis Cuernavaca
Movida	Movida. Red Morelos por la Vida	@redmorelos porlavida
Renovación Carismática Católica de la Diócesis de Cuernavaca	Movimiento católico de la Renovación Carismática en Morelos	@renovación cuernavaca

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 del semanario *Proceso*	@Patrio74
Héctor Raúl González	Corresponsal del periódico nacional *Reforma* hasta 2016, corresponsal de *Aristegui Noticias* a partir de 2017	@hectorrgonzalez
Liliana Maret	Reportera/conductora de 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

Las anteriores son cuentas en Twitter de periodistas, laicos o agrupaciones que participan en movimientos o comunitarismos católicos a las que di seguimiento durante temas de coyuntura, tales como la Caminata por la Paz, el conflicto en Tepalcingo, entre otros. No se documentó la generalidad de sus publicaciones, sino aquellas relacionadas con el objeto de estudio.

Cuando aparecían temas de coyuntura en las redes sociales, documenté también todo aquello que consideré relevante de participantes de redes sociales que regularmente no seguía. Los criterios para localizar estas publicaciones fueron si alguno de los usuarios que seguía regularmente era "etiquetado", o la aparición de etiquetas (*hashtag*) con los temas de coyuntura o relacionados.

En todos los casos de seguimiento en Twitter y Facebook se guardaron capturas de pantalla.

Cuadro A 1.5
Relación de entrevistas semiestructuradas para el trabajo etnográfico

Núm.	Nombre	¿Quién es?	Lugar	Fecha de la entrevista	Temas que motivan la entrevista
1	José	Laico, activo participante entre 1950 y 1980 del MFC y las CEB. Fue sacristán de las parroquias de San José en el Calvario y San Antón	Altavista, Cuernavaca, Morelos	Entrevistas realizadas por la autora durante 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)	Los cambios en la Iglesia de Cuernavaca con don Sergio Méndez Arceo
2	Doña Mago	Laica, activa participante en los años 50 a 70, miembro y coordinadora de CEB	Altavista, Cuernavaca, Morelos		Las CEB 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, miembro de CEB, sindicalista	Acapatzingo, Cuernavaca, Morelos		Las CEB en Morelos y sus relaciones con el sindicalismo
5	Elena*	Miembro del Consejo de Pastoral de la capilla en la colonia Milpillas, parroquia de San José Obrero	Otilio Montaño, Jiutepec, Morelos	22 de febrero de 2015	Sobre las iniciativas de construcción de paz en la capilla de Milpillas

continúa

Cuadro A 1.5 (continuación)
Relación de entrevistas semiestructuradas para trabajo etnográfico

Núm.	Nombre	¿Quién es?	Lugar	Fecha de la entrevista	Temas que motivan la entrevista
6	Presbítero Ángel Sánchez Campos	Sacerdote diocesano, consejero presbiteral, exrector del seminario, exvicario general y exvicario de Pastoral durante el obispado de Sergio Méndez Arceo	Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, colonia Acapatzingo, Cuernavaca, Morelos	11 de marzo de 2015	Sobre los datos históricos para la construcción de los estados del campo católico. El presbítero Ángel es historiador, miembro del Cehila
7	Javier*	Miembro de la campaña en Morelos del Frente Democrático Nacional (FDN) en 1988. Asesor de un exdiputado federal entre 2006 y 2009	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	Colonia Delicias, Cuernavaca, Morelos	6 de octubre de 2015	El obispado de don Florencio Olvera Ochoa

* Los nombres fueron cambiados.

Anexo metodológico II
HabitusAnalysis

Notas metodológicas

El elemento constitutivo del modelo de *HabitusAnalysis* es el cuadrado praxeológico, una adaptación sociológica del cuadrado silogístico de la Antigüedad tardía desarrollado 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 esta.

Es un modelo desarrollado por Heinrich Schäfer (2015, 2020 y otros) para clasificar fragmentos de entrevistas que resulten relevantes para observar los operadores de la lógica práctica de acuerdo con sus relaciones lógicas y praxeológicas, diferenciando 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.

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)[200] 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.

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

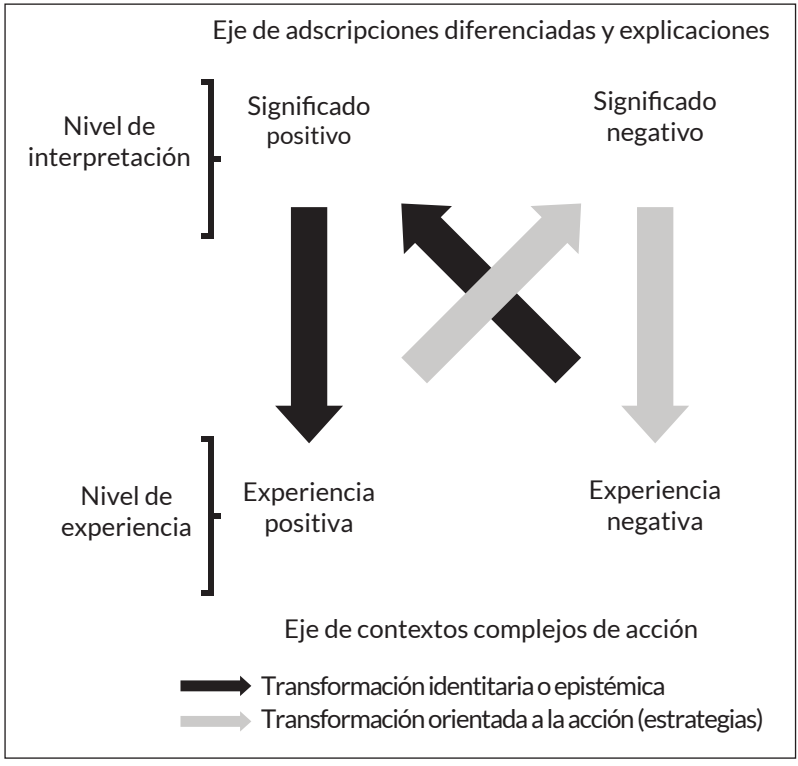
- *Interpretaciones negativas*. Causas y raíces de los problemas y de las crisis, conceptos de malicia y malas intenciones, adversarios, imágenes o descripciones del enemigo: *el mal*.
- *Experiencias positivas*. Experiencias y eventos satisfactorios o placenteros, prácticas o acciones apreciadas o que 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*.

Las entrevistas realizadas fueron procesadas con el apoyo de MAXQDA,[201] y se identificaron 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. En el procesamiento resultó relevante identificar las interpretaciones negativas que las personas entrevistadas hacían del futuro, pues eso permitió identificar las amenazas que perciben y, en las interpretaciones positivas que hacen del futuro, sus esperanzas.

> 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.

[201] *Software* desarrollado en Alemania especializado en el análisis cualitativo de datos. La elección de este programa específico se basó en que es el utilizado por el equipo desarrollador de la metodología *HabitusAnalysis,* aunque su uso no es indispensable para la aplicación de la metodología. Los datos, dependiendo de su extensión, pueden ser procesados manualmente o con apoyo de diversos programas de análisis cualitativo.

Figura A 2.1
Cuadrado praxeológico: transformaciones cognitivas



Fuente: Elaboración propia con base en Schäfer (2009, 17).

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, 20).

Guía de entrevista para *HabitusAnalysis*

Elaborada con el doctor Heinrich W. Schäfer, Universidad de Bielefeld/UNAM.

1. Apertura: impulso narrativo - *Sobre su trayectoria como católico(a)*
   Tomar en cuenta:
   - Trayectoria social: ocupación de padre/madre, trayectoria propia del entrevistado.
   - Contactos anteriores a la conversación con personas o redes sociales religiosas.

   Para generar operadores en posiciones relacionadas del cuadrado praxeológico:
   - 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*
   ¿Qué percibe usted como particularmente negativo en la sociedad?
   ¿Esto le afecta personalmente? ¿Cómo?
   ¿Por qué ocurren esos problemas y cosas malas [intencionalemnte abierto]?
   ¿Su fe le dice algo al respecto?
   ¿Cómo enfrenta la Iglesia estos problemas? [o bien] ¿Qué cree que podrían hacer los católicos con estas cosas malas?

Hemos hablado suficiente de cosas negativas. Hablemos de su fe.

¿Qué es lo más importante o lo más significativo de su fe?
¿Qué es lo más importante de su experiencia con su grupo [comunitarismo]?
¿Qué percibe actualmente como positivo en la sociedad?
¿Dónde encuentra/ve los mayores riesgos o peligros para el futuro?

¿Cuál es su principal esperanza para el futuro?
¿Qué cambios esperaría ver en la sociedad?

3. Profundización temática
Sobre la participación de los laicos en la Iglesia
Sobre la relación con el obispo, los sacerdotes
Sobre su participación en otros grupos (espirituales, políticos, cívicos, etc.)
Sobre otros grupos católicos
Sobre otras religiones
Sobre la Iglesia católica en general
Sobre la situación política y social en Morelos
Sobre las actividades de "construcción de paz"
Sobre la participación de la Iglesia en estos temas

CUADRO A 2.1
Relación de entrevistas por grupo

Catolicismo de opción preferencial por los pobres											
Núm.	**ID**	**Seudónimo**	**Grupo religioso**	**Tiempo de pertenencia**	**Edad (años)**	**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, Amigos de Don Sergio	Pastoral Social
3	1019	Miriam	CEB	40 años	59	Divorciada	3	Costurera	Cuernavaca, Morelos	Ninguno	Catequesis
4	1025	Roberto	CEB	30 años	63	Casado	4	Electricista	Ocotepec, Morelos	Ninguno	CDH Sergio Méndez Arceo
5	1026	Juan	CEB	37 años	70	Casado	4	Pintor de casas	Cuernavaca, Morelos	Ninguno	ANUE

continúa

Cuadro A 2.1 (continuación)
Relación de entrevistas por grupo

Catolicismo emocional											
Núm.	**ID**	**Seudónimo**	**Grupo religioso**	**Tiempo de pertenencia**	**Edad (años)**	**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	Cuernavaca, Morelos	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	____

continúa

Cuadro A 2.1 (continuación)
Relación de entrevistas por grupo

Conservadurismos religiosos											
Núm.	**ID**	**Seudónimo**	**Grupo religioso**	**Tiempo de pertenencia**	**Edad (años)**	**Estado civil**	**Hijos**	**Actividad primordial**	**Residencia**	**Anteriores grupos religiosos**	**Otras pertenencias**
11	1009	Gabriel	Dimensión Vida y Familia	4 años	26	Soltero	No	Ingeniero en Sistemas, empleado público	Cuernavaca Morelos	Ministro de eucaristía / liturgia en parroquia	Juventud de 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 (mediano)	Cuernavaca, Morelos	Ninguno	Curso de Tanatología
14	1021	Emilia	Comunidad de Formación Intefral	3 años	50	Casada	1 / 1+	Negocio propio (mediano)	Cuernavaca, Morelos	Ninguno	Pastoral de Medios
15	1027	Teresa	Red Movida	5 años	29	Casada	2	Negocio propio (micro)	Cuernavaca Morelos	Grupo misional “San Felipe de Jesús”	____

continúa

Cuadro A 2.1 (continuación)
Relación de entrevistas por grupo

Centro de Atención a Víctimas de las Violencias											
Núm.	**ID**	**Seudónimo**	**Grupo religioso**	**Tiempo de pertenencia**	**Edad (años)**	**Estado civil**	**Hijos**	**Actividad primordial**	**Residencia**	**Anteriores grupos religiosos**	**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	Cuautla, Morelos	Catequesis	4.º y 5.º Paso, líder sindical
18	1014	Luisa	CAVV	3 años	54	Casada	1	Psicóloga	Cuautla, Morelos	Dispensario médico en dos parroquias	____
19	1016	Marifer	CAVV	1 año	36	Casada	2	Psicóloga social	Cuernavaca, Morelos	Ninguno	Grupo de Psicología UAEM
20	1028	Carmela	CAVV	2 años	45	Viuda	1	Tanatóloga	Temixco, Morelos	Ninguno	____

Referencias

Abbruzzese, S. 1999. "Catholicisme et territoire: pour une entrée en matière". *Archives des Sciences Sociales des Religions* 107 (1): 5-19.

Accardo, A. y P. Corcuff. 1986. *La sociología de Bourdieu: textos seleccionados y comentados.* Burdeos: Le Mascaret.

Adam, S. 2016. "Busca hija de Abascal ir a Constituyente". *Reforma*, 21 de marzo de 2016. https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/articulo/default.aspx?id=799238&md5=8b257c491e626b4c1003bd26a701d5d8&ta=0dfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe.

Adame, M. 2014. "La política, clave para construir una nación que sea fiel reflejo de su identidad cristiana". *Unión Nacional de Padres de Familia*. Recuperado el 4 de septiembre de 2014. http://unpf.mx/pdf/politica.pdf.

Aguayo, S., R. Peña González y J. A. Ramírez Pérez. 2014. *Atlas de la seguridad y violencia en Morelos.* México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos; Centro Latinoamericano de Economía Humana.

Aguayo Quezada, S. 2010. *La transición en México: una historia documental. 1910-2010*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aguilar Ascencio, O. 2000. "La Iglesia católica y la democratización en México". En *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*, compilado por J. de J. Legorreta Zepeda, 145-174. México: Universidad Iberoamericana.

Aguilar Popoca, R. 2015. "Alan Cerón, el caso que pudo prevenir la desaparición de 43 normalistas". *SDP Noticias*, 7 de septiembre de 2015. 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. 1991. "Don Juan Jesús Posadas Ocampo, nuevo cardenal de la arquidiócesis de Guadalajara". *Centenario*, agosto de 1991, 34-38.

Ameigeiras, A. 2006. "El abordaje etnográfico en la investigación social". En *Estrategias de investigación cualitativa*, coordinado por I. Vasilachis, 107-174. Barcelona: Gedisa.

———————. 2008. "Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos". En *Modernidad, religión y memoria*, coordinado por F. Mallimaci, 59-74. Buenos Aires: Colihue.

Ángel, A. 2016. "Las 10 claves del homicidio de la alcaldesa de Temixco, quien duró un día en el cargo". *Animal Político*, 5 de enero de 2016. 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* 14: 7. http://hdl.handle.net/10481/7545.

Aranguren, J. L. 1994. "La religión hoy". En *Formas modernas de religión*, editado por R. Díaz Salazar y S. Giner, 21-37. Madrid: Alianza Universidad.

Armada Blanca de la Virgen. 2018. "Espiritualidad de Armada Blanca". *Armada Blanca de la Virgen, movimiento eclesial*, 1.º de enero de 2018. http://www.armatabianca.org/es/que-es-armada-blanca/92-espiritualidad-de-armada-blanca.

Arquidiócesis de Acapulco. 2013. *Proceso de construcción de la paz en la Arquidiócesis de Acapulco.* Acapulco: Arquidiócesis de Acapulco.

Arriaga Carrasco, P. y M. L. Roldán Álvarez. 2014. "Homicidios de mujeres en Morelos en el contexto de violencia generalizada: tendencias, coincidencias y especificidades". En *Atlas de la seguridad y violencia en Morelos*, coordinado por S. Aguayo, R. Peña González y J. A. Ramírez Pérez, 251-273. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos; Centro Latinoamericano de Economía Humana.

Ashwell, A. 2012. "Un monje que predicó el psicoanálisis". *Elementos* (88): 3-13.

Aviles, C. 2009. "CIDH revisará denuncia contra ley antiaborto avalada en Morelos". *El Universal*, 6 de agosto de 2009. http://www.eluniversal.com.mx/nacion/170422.html.

Azaola, E. 2012. "El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad". *Desacatos*, núm. 40, septiembre-diciembre, 159-170.

Bajoit, G. 2008. *El cambio social: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas.* Madrid: Siglo XXI.

Bárcenas Barajas, K. En prensa. "Etnografía digital: un método para analizar el fenómeno religioso en internet". En *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos*, coordinado por H. J. Suárez, K. Bárcenas Barajas y C. Delgado Molina, 267-296. México: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM.

Bartra, R. 2010. "La restauración frenada". *Letras Libres*, 31 de agosto de 2010, 34-36.

Baruch, R. 2016. "Morelos y la batalla por el matrimonio igualitario". *Animal Político*, 21 de junio de 2016. https://www.animalpolitico.com/blogueros-blog-invitado/2016/06/21/morelos-y-la-batalla-por-el-matrimonio-igualitario/.

Baubérot, J. 2007. *Historie de la laïcité en France.* París: Presses Universitaires de France.

Bellah, R. 1967. "Civil religion in America". *Daedalus*, núm. 96, 1-21.

Beckford, J. 2012. "SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections". *Journal for the Scientific Study of Religion* 51 (1): 1-19. https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2011.01625.x.

Benabib, R. 2013. "Semblanzas de Morelos: el padre Toño Sandoval". *Diario de Morelos*, 1.º de diciembre de 2013. 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.

Bhabha, H. 2002. *El lugar de la cultura.* Buenos Aires: Manantial.

Blancarte, R. 1996. *El pensamiento social de los católicos mexicanos.* México: Fondo de Cultura Económica.

Blancarte, R. 2001. "Laicidad y secularización en México". *Estudios Sociológicos* XIX (57): 843-855.

———————. 2005. "Las fuentes del conservadurismo mexicano". En *Los rostros del conservadurismo mexicano*, coordinado por R. de la Torre, M. García Ugarte y J. Ramírez Sáiz, 197-206. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Ediciones de la Casa Chata.

———————. 2006. "Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal". En *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, organizado por N. da Costa, 43-48. Montevideo: Centro Latinoamericano de Economía Humana.

———————. 2015. "¿Por qué la religión 'regresó' a la esfera pública en un mundo secularizado?". *Estudios Sociológicos* XXXIII (99): 659-673.

———————. 2017. "¿Deben estar las Iglesias en la esfera pública?". *Milenio*, 25 de abril de 2017. https://www.milenio.com/opinion/roberto-blancarte/perdon-pero/deben-estar-las-iglesias-en-la-esfera-publica.

Bourdieu, P. 1983. "The Field of Cultural Production, or: The Economic World Reversed. *Poetics*, núm. 12, 311-356.

———————. 1984. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste.* Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press.

———————. 1987. "Los tres estados del capital cultural". *Sociológica* 2 (5): 11-17.

———————. 1990. "Algunas propiedades de los campos". En *Sociología y cultura*, 135-141. México: Conaculta.

———————. 1994. "L'emprise du journalisme". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 101-102, 3-9. https://doi.org/10.3406/arss.1994.3078.

———————. 1996a. *On Television.* Nueva York: The New Press.

———————. 1996b. "On the Family as a Realized Category". *Theory Culture Society*, núm. 13, 19-26.

———————. 1996c. "Vilhelm Aubert Memorial Lecture: Physical Space, Social Space and Habitus". *Rapport 10. Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi,* 1-20. Oslo: Universidad de Oslo. https://archives.library.illinois.edu/erec/University%20Archives/2401001/Production_website

/pages/StewardingExcellence/Physical%20Space,%20Social%20Space%20and%20Habitus.pdf.

Bourdieu, P. 1997. *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción.* Barcelona: Anagrama.

———————. 1999. *Meditaciones pascalianas.* Barcelona: Anagrama.

———————. 2000. *El campo político.* La Paz, Bolivia: Plural.

———————. 2001. *Langage et pouvoir symbolique.* París: Seuil; Fayard.

———————. 2002a. *La miseria del mundo.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

———————. 2002b. *Lección sobre la lección.* Madrid: Anagrama.

———————. 2003. "Participant Objectivation". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 9, 281-294. https://doi.org/10.1111/1467-9655.00150.

———————. 2004. *El baile de los solteros: la crisis de la sociedad campesina en el Bearne.* Barcelona: Anagrama.

———————. 2006a. "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones* XXVII (108): 29-83.

———————. 2006b. *Argelia 60: estructuras económicas y estructuras temporales.* Buenos Aires: Siglo XXI.

———————. 2007. *Cosas dichas.* Barcelona: Gedisa.

———————. 2008. *Homo academicus.* Buenos Aires: Siglo XXI.

———————. 2009. *El sentido práctico.* México: Siglo XXI.

———————. 2011. *Cuestiones de sociología.* Madrid: Akal.

———————. 2015. *Cours au Collège de France (1981-1983)*, volumen I de *Sociologie générale.* París: Raisons d'Agir; Seuil.

Bourdieu, P. e Y. Delsault. 2012. "El costurero y su firma: contribución a una teoría de la magia". En *Pierre Bourdieu: capital simbólico y magia social*, coordinado por I. Jiménez, 17-85. México: Siglo XXI.

Bourdieu, P. y M. de Saint-Martin. 2009. "La Sagrada Familia: el episcopado francés en el campo del poder". En *La eficacia simbólica: religión y política*, de P. Bourdieu, 93-196. Buenos Aires: Biblos.

Bourdieu, P. y L. Wacquant. 1995. *Respuestas. Por una antropología reflexiva.* México: Grijalbo.

Brito, J. L. 2016a. "Respalda obispo de Cuernavaca Plantón de la Dignidad de la UAEM". *Proceso*, 7 de febrero de 2016. https://www.proceso.com.mx/429262/respalda-obispo-de-cuernavaca-planton-de-la-dignidad-de-la-uaem.

———. 2016b. "Frente Amplio Morelense va por la revocación de mandato legal". *Proceso*, 4 de septiembre de 2016. https://www.proceso.com.mx/453638/frente-amplio-morelense-va-la-revocacion-mandato-legal.

———. 2016c. "Hallan abogado muerto en Morelos; suman 15 litigantes asesinados en gobierno de Graco". *Proceso*, 11 de mayo de 2016. https://www.proceso.com.mx/440334/hallan-abogado-muerto-en-morelos-suman-15-litigantes-asesinados-en-gobierno-de-graco.

———. 2017a. "Morelos está herido, necesita paz: claman en marcha encabezada por Blanco y Sicilia en Cuernavaca". *Proceso*, 6 de mayo de 2017. https://www.proceso.com.mx/485398/morelos-esta-herido-necesita-paz-claman-en-marcha-encabezada-blanco-sicilia-en-cuernavaca.

———. 2017b. "Obispo oficia misa en las fosas de Jojutla y advierte: 'Esto es un valle de huesos'". *Proceso*, 8 de junio de 2017. https://www.proceso.com.mx/490280/obispo-oficia-misa-en-las-fosas-jojutla-advierte-valle-huesos.

———. 2017c. "Alejandro Vera renuncia a la rectoría de la UAEM; 'Me voy con dignidad intacta', dice". *Proceso*, 1.° de diciembre de 2017. https://www.proceso.com.mx/513478/alejandro-vera-renuncia-a-la-rectoria-la-uaem-me-voy-dignidad-intacta-dice.

Bruno-Jofré, R. y J. Igelmo Zaldívar. 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.

Camino Vallhonrat, X. 2012. "Estudio cultural del *skateboarding* en Barcelona (1975-2010)". Tesis de doctorado. Universidad Rovira i Virgili. https://www.tesisenred.net/handle/10803/81714.

Carbonelli, M. y V. Giménez Béliveau. 2016. "Misioneros de Francisco en Caacupé: el viaje y los objetos de culto a través de la etnografía de una peregrinación político-religiosa". *Debates do NER* 17 (29): 329-359. https://doi.org/10.22456/1982-8136.62852.

Carles, P., director. 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*, núm. 7. https://revistas.uam.es/index.php/relacionesinternacionales/article/view/4928.

CEM (Conferencia del Episcopado Mexicano). 2015. "Iglesia de México atenta a la Caminata por la Paz convocada por la Diócesis de Cuernavaca". *Sitio Oficial de la Conferencia del Episcopado Mexicano*, 21 de mayo de 2015. http://www.cem.org.mx/prensa/636-caminata-por-la-paz-convocada-por-la-diocesis-de-cuernavaca.html.

Certau, M. de. 1999. *La invención de lo cotidiano.* México: Universidad Iberoamericana.

———————. 2003. *Historia y psicoanálisis: entre ciencia y ficción.* México: Universidad Iberoamericana; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Chevallier, S. y C. Chauviré. 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.* Nueva 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. 2014. "Antonio Sandoval Tajonar". *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.

Costa, N. da. 2006. *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI.* Montevideo: Centro Latinoamericano de Economía Humana.

Cresswell, T. 2002. "Bourdieu's Geographies: *in memoriam*". *Environment and Planning D: Society and Space* 20: 379-382. https://doi.org/10.1068/d2004t.

Cruz Zamora, G. 2012. "La música religiosa en las parroquias antes y después del Concilio Vaticano II". *Revista Murciana de Antropología*, núm. 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. https://doi.org/10.1177/1463499607080192.

Cuellar, A. y A. Chávez. 2006. *La ley y los conflictos sociales.* México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM.

Curia Romana, Vaticano. 2002. "Lista de alumnos, Pontificia Academia Eclesiástica". *La Santa Sede* (sitio oficial). http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdeccles/documents/elenco-alunni_sp.htm.

Deer, C. 2008. "Doxa". En *Pierre Bourdieu. Key Concepts*, editado por M. Grenfell, 119-130. Durham: Acumen.

De la Torre, R. 2002. "El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical". *Revista Universidad de Guadalajara* 24. https://www.academia.edu/25241099/El_campo_religioso_una_herramienta_de_duda_radical_para_combatir_la_creencia_radical.

———. 2006. *La* Ecclesia Nostra*: el catolicismo desde la perspectiva de los laicos. El caso de Guadalajara.* México: Fondo de Cultura Económica; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

———. 2012. *Religiosidades nómadas: creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara.* México: Publicaciones de la Casa Chata.

———. 2013. "Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina. Relación entre

modernidad y religión". En *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo xxi*, cooordinado por V. Giménez Béliveau y E. Giumbeli, 109-136. Buenos Aires: Biblos.

De la Torre, R., M. García Ugarte y J. Ramírez Sáiz. 2005. *Los rostros del conservadurismo mexicano.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Publicaciones de la Casa Chata.

De la Torre, R. y E. Martín. 2016. "Religious Studies in Latin America". *The Annual Review of Sociology* 42: 473-492. https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081715-074427.

Delgado Molina, C. 2018a. "El campo religioso y sus interacciones con el campo político en Morelos: propuestas y retos para su construcción". En *Pierre Bourdieu en la sociología latinoamericana: el uso de campo y* habitus *en la investigación*, coordinado por R. Castro y H. J. Suárez, 189-204. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM.

———————. 2018b. "Modelos culturales de mujeres católicas de los activismos conservadores en Argentina". *Cultura y Religión* 12 (2): 43-65.

Della Cava, R. 1993. "Financing the Faith: The Case of Roman Catholicism". *Journal of Church and State* 35 (1): 37-59.

Denzin, N. y Y. Lincoln, coords. 2009. "Introducción general: La investigación cualitativa como disciplina y como práctica". En *Manual de investigación cualitativa. Vol. I*, 43-101. Barcelona: Gedisa.

Dianteill, E. y M. Löwy. 2009. *Sociologías y religión: aproximaciones disidentes.* Buenos Aires: Manantial.

Diócesis de Cuernavaca. 1989. "Comunidad de Xoxocotla. A la opinión pública morelense". *Gaceta Oficial Diocesana*, marzo-abril de 1989, 16.

———————. 1991a. "Folleto de trabajo para los días 25 y 26 de octubre de 1991, Centenario de la Diócesis de Cuernavaca". Cuernavaca: Diócesis de Cuernavaca.

———————.1991b. "Sacerdotes que vuelven de Roma". *Centenario*, agosto, contraportada.

———————. 2014. *Directrices pastorales: con la frescura del Espíritu.* Cuernavaca: Diócesis de Cuernavaca.

Dobbelaere, K. 1981. *Secularisation: A Multi-Dimensional Concept.* Londres: SAGE.

Dobbelaere, K. y J. Lauwers. 1973. "Definition of Religion. A Sociological Critique". *Social Compass* XX (4): 535-551. https://doi.org/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.

Centenario. 1991. "Editorial". *Centenario. Revista de la Diócesis de Cuernavaca*, núm.1, 1.

El Sol de Cuautla. 2017. "El obispo debe respetar los acuerdos de Tepalcingo". *El Sol de Cuautla*, 20 de marzo de 2017. https://www.elsoldecuautla.com.mx/.

El Universal, DPA. 2015. "'Cuauh' participa en marcha por la paz en Cuernavaca". *El Universal*, 23 de mayo de 2015. 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*, núm. 31, 139-159.

Espino Armendáriz, S. 2015. "Vandalismo embellecedor: el reacondicionamiento de la catedral de Cuernavaca". *Quiroga*, núm. 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*, núm. 146, 41-59.

Estalella, A. y E. Ardévol. 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.

Ferrándiz, F. 2011. *Etnografías contemporáneas: anclajes, métodos y claves para el futuro.* Barcelona: Anthropos.

Ferro, J. 1985. "Algunas precisiones sobre la problemática de los estudios socio-religiosos". *Cuadernos* NAO I (3): 50-68.

Fierro, R. 2004. "Convoca la Iglesia a distender el conflicto". *Reforma*, 1 de febrero de 2004. http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Libre/Imprimir.aspx?id=1387791|InfodexTextos&md5=de2f50910a5a1e21118d41355ea71cda.

Figueroa Díaz, M. y L. López Levi. 2013. "Estrategias de sentido en torno a la violencia en México". En *La sociedad de la incertidumbre*, coordinado por H. J. Suárez, G. Bajoit y V. Zubillaga, 241-262. México: Instituto de Investigaciones Sociales, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM.

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: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Conaculta; Instituto Nacional de Antropología e Historia.

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". En "Religião e Sociedade no Fim do Milenio", XXI Encuentro Anual de la ANPOCS, Caxambu, Minas Gerais, 27-31 de octubre.

Galaviz Armenta, T. 2014. "La complejidad de la violencia en Morelos". En *Atlas de la seguridad y violencia en Morelos*, coordinado por S. Aguayo, R. Peña González y J. A. Ramírez Pérez, 287-297. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos; Centro Latinoamericano de Economía Humana.

Galí Boadella, M. 2002. "Música para la teología de la liberación". *Anuario de historia de la Iglesia* 11: 177-188.

García, J. 1984. "La Iglesia desde el Concilio Vaticano II y Medellín". En *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo V México*, editado por

E. Dussel y A. Alcalá, 361-465. México: Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe.

García, M. 2015. "Busca la Diócesis de Morelos colaborar con la paz en México". *Diario de Morelos,* 23 de febrero de 2015.

———————. 2017. "Celebra PRD ante miles aniversario 28". *El Diario de Morelos*, 8 de mayo de 2017. 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* 2 (2): 63-85.

Gaytán Alcalá, F. 2016. *Manual de redentores: laicidad y derechos, entre populismo y neojacobinismo.* México: Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.

Gaytán, F. y L. Andrade, en prensa. "Palimpsesto de lo religioso: un observatorio para medir la laicidad en México". En *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos*, coordinado por H. J. Suárez, K. Bárcenas Barajas y C. Delgado Molina, 57-87. México: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM.

Gazanini Espinoza, G. 2018. "Gobernación restringió entrada de obispo de Cuernavaca a Ciudad de México". *Religión Digital,* 11 de diciembre de 2018.https://www.periodistadigital.com/religion/america/2018/12/11/gobernacion-restringio-entrada-de-obispo-de-cuernavaca-a-ciudad-de-mexico-religion-iglesia-dios-jesus-papa-francisco-fe-esperanza-amenazas-gobierno-mexicano.shtml.

Geertz, C. 2006. *La interpretación de las culturas.* Barcelona: Gedisa.

Gill, A. 1995. "The Institutional Limitations of Catholic Progressivism: An Economic Approach". *International Journal of Social Economics* 22 (9/10/11): 135-148. https://doi.org/10.1108/EUM0000000003956.

Gilly, A. 2013. *La revolución interrumpida.* México: Era.

Giménez, G. 1978. *Cultura popular y religión en el Anáhuac.* Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Giménez, G., coord. 1996. "El debate actual sobre modernidad y religión". En *Identidades religiosas y sociales en México*, 23-46. México: Instituto Francés de América Latina; Instituto de Investigaciones Sociales UNAM.

Giménez Béliveau, V. 2006. "Desafíos a la laicidad: comunitarismos católicos y su presencia en el espacio público". En *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, organizado por N. da Costa, 81-92. Montevideo: Centro Latinoamericano de Economía Humana.

———————. 2016. *Catolicos militantes: sujeto, comunidad e institución en Argentina.* Buenos Aires: Eudeba.

Gleason González, P., dir. 2008. *El Casino de la Selva: la defensa del patrimonio* [Película].

Goffman, E. 1993. *La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Madrid: Amorrortu.

Gómez Terán, X. 2009. "Morelos 2006". En *Las elecciones de gobernador en México 2002-2007*, coordinado por D. Cienfuegos Salgado, 341-351. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.

González, F. 1992. "Estado y clero en México en los inicios del sexenio de la modernidad". En *El nuevo Estado mexicano*, coordinado por J. Alonso, A. A. Nassif y J. Tamayo, 13-38. México: Nueva Imagen; Universidad de Guadalajara; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

———————. 2007. "De las relaciones 'oficiosas' al no desconocimiento de la Iglesia. La quinta etapa del *modus operandi*". En *Sistema político mexicano: antología de lecturas*, coordinado por F. González y F. Reveles, 375-388. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM.

González, F. 2011. *Crisis de fe: psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurreción 1961-1968.* México: Tusquets.

González, H. R. 2009a. "Difunde obispo 'pecados electorales'". *Reforma*, 24 de marzo de 2009. http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Libre/Imprimir.aspx…5786|ArticulosGC_Reforma&md5=bef94eaf07e02b75bb178565386b8eeb.

González, H. R. 2009b. "Acusan que obispo llama a votar por PAN". *Reforma*, 27 de marzo de 2009. http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Libre/Imprimir.aspx ... 6768|ArticulosGC_Reforma&md5=9d4119e9e992bcd30f62e06153f2b75e.

———————. 2010. "Toman pobladores en Cuautla templo". *Reforma*, 24 de septiembre de 2010. http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Libre/Imprimir.aspx? ... 8470|ArticulosGC_Reforma&md5=857ea5d1ce25f5615e9e5ff1408d7a48.

———————. 2013. "Atiende Iglesia a víctimas de violencia". *Reforma*, Estados, 11 de julio de 2013.

———————. 2014. "Anuncian jornada de oración en Morelos". *Reforma*, Estados, 3 de junio de 2014.

———————. 2015. "Denuncian a rector de UAEM y a Sicilia". *Reforma*, 17 de mayo de 2015. https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/articulo/default.aspx?id=846120&md5=4412655658f172fce0d036b4fa6f5d13&ta=0dfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe.

———————. 2016. "Marchan por la paz en Morelos". *Reforma*, 21 de mayo de 2016. https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/articulo/default.aspx?id=849631&md5=ea248220fd3944a1720564ac41fd920b&ta=0dfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe.

———————. 2017a. "Obispo convoca a marcha por la paz en Morelos". *La Silla Rota*, 6 de mayo de 2017. https://lasillarota.com/estados/obispo-convoca-a-marcha-por-la-paz-en-morelos/148770.

———————. 2017b. "Se solidariza AMLO con obispo, rector y Cuauhtémoc". *La Silla Rota*, 7 de mayo de 2017. https://lasillarota.com/estados/se-solidariza-amlo-con-obispo-rector-y-cuahutemoc-graco-ramirez-morena-obispo-rector/148840.

———————. 2017c. "Cierran fosas de Jojutla, aún tenían cuerpos dentro". *La Silla Rota*, 1 de junio de 2017. https://lasillarota.com/estados/cierran-fosas-de-jojutla-aun-tenian-cuerpos-dentro/154341.

Granados Chapa, M. Á. 2006. "Plaza pública: pecados electorales". *Reforma*, 28 de abril de 2006. http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Libre

/Imprimir.aspx?id=2185788|InfodexTextos&md5=393e7a8f49ccebc94f3e89cb87fdfc.

Guber, R. 2011. *La etnografía: método, campo y reflexividad.* Buenos Aires: Siglo xxi.

Gutiérrez, A. B. 2012. *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu.* Villa María: Eduvim.

Gutiérrez Quintanilla, L. 2013. "La Misa Tepozteca: un aporte de Cidoc a Morelos". *El Diario de Morelos*, 8 de enero de 2013. http://www.diariodemorelos.com/article/la-misa-tepozteca-un-aporte-de-cidoc-morelos.

———————. 2014. "Morelos desconocido". *Diario de Morelos*, 12 de febrero de 2014. http://www.diariodemorelos.com/article/morelos-desconocido-un-mo…ense-en-michoacán-cuatro-años-de-trabajar-la-identidad-césar-c.

Habermas, J. 2008. "Notes on Post-Secular Society". *New Perspectives Quarterly,* 25 (4): 17-29.

Hammersley, M. y P. Atkinson. 2007. *Ethnography: Principles in Practice.* Nueva York: Routledge; Taylor & Francis.

Hervieu-Léger, D. 2005. *La religión, hilo de memoria.* Barcelona: 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*, núm. 71, 81-101.

Hilgers, M. y E. Mangez, eds. 2015. "Introduction to Pierre Bourdieu's *Theory of Social Fields*". *Bourdieu's Theory of Social Fields*, 1-36. Oxford: Routledge.

Hiernaux, J. P. 2006. "Repensar la religión en un mundo en transformación". *Relaciones* xxvii (108): 85-104.

Hiernaux, J. P. y J. Remy. 1978. "'Socio-political' and 'Charismatic' Symbolics: Cultural Change and Transactions of Meaning". *Social Compass* 25 (1): 145-163.

Hine, C. 2004. *Etnografía virtual.* Barcelona: Universidad Abierta de Cataluña.

———————. 2015. *Ethnography for the Internet. Embedded, Embodied and Everyday.* Londres: Bloomsbury Academic.

Hobsbawm, E. 2016. "Pierre Bourdieu: sociología crítica e historia social". *New Left Review*, núm. 101, 41-52.

Holt, L. 2008. "Embodied Social Capital and Geographic Perspectives: Performing the Habitus". *Progress in Human Geography* 32 (2): 227-246. https://doi.org/10.1177/0309132507087648.

Houtart, F. 1961. "Les effets du changement social sur la religion catholique en Amérique Latine". *Archives de Sociologie des Religions*, núm. 12, 63-73.

Impepac (Instituto Morelense de Procesos Electorales y Participación Ciudadana). 2016. "Resultados electorales 2015". *Instituto Morelense de Procesos Electorales y Participación Ciudadana*, 1.º de junio de 2016. http://impepac.mx/resultados-electorales-2015/.

Indy México. 2004. "Tlalnepantla Morelos: la lucha por la desaparición de poderes". *Médios Autónomos Indy Media México*, 15 de enero de 2004. Recuperado el 6 de octubre de 2015. http://print.indymedia.org/uploads/tlalnepantla.pdf.

Interdiario. 2007. "Detienen a padre Mocho que ofició misas en santuario de Tepalcingo". *Interdiario*, 7 de junio de 2017. https://interdiario.com.mx/detienen-a-padre-mocho-oficio-misas-en-santuario-tepalcingo/.

Jacinto, L. 2011. "Javier Sicilia: el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad 2011". *iMex México Interdisciplinario* 1 (1; Violencias[s] en México): 58-73.

Jaramillo Frikas, J. 2011a. "Aquello del obituario". *La Unión de Morelos*, 25 de enero de 2011. Recuperado el 16 de octubre de 2015. http://www.launion.com.mx/component/k2/noticias/16877-aquello-del-obituario.html.

———————. 2011b. "Amado Orihuela pasó bien su primera prueba". *La Unión de Morelos*, 12 de octubre de 2011. Recuperado el 24 de septiembre de 2015. http://www.launion.com.mx/component/k2/noticias/27163-javier-jaramillo-frikas.html.

Jiménez, S. y J. Miranda. 2000. "Fallece obispo de Cuernavaca". *El Universal*, 21 de diciembre de 2000. http://archivo.eluniversal.com.mx/nacion/43932.html.

Jiménez, B., F. Paniagua y J. R. Nava. 2003. "Denuncian a obispos por delitos electorales". *Reforma*, 27 de mayo de 2003. http://busquedas.grupo

reforma.com/reforma/Libre/Imprimir.aspx?id=1139227|InfodexTextos&md5=1c95631ddd5f03969fa07745bbb649f5.

Klaiber, J. 1996. *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia.* Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú.

Kuhar, R. y D. Paternotte. 2017. *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing Against Equality.* Londres: Rowman & Littlefield.

La Espada del Espíritu. 2018. "*¿Quiénes somos?*". *The Sword of the Spirit*. http://www.swordofthespirit.net/es/about-sword-of-the-spirit/.

La Jornada Morelos, Redacción. 2004. "Obispos llaman al diálogo y a la reconciliación en Tlalnepantla". *La Jornada Morelos*, 1.° de febrero de 2004. http://www.jornada.unam.mx/2004/02/01/031n1est.php?printver=1&fly=2.

La Unión de Morelos, Redacción. 2012a. "El PAN: del cambio al estancamiento". *La Unión de Morelos*, 19 de enero de 2012. http://www.launion.com.mx/morelos/politica/noticias/31698-el-pan-del-cambio-al-estancamiento.html.

———————. 2012b. "Invita el gobernador Marco Adame a sembrar la semilla de una nueva civilización: la cultura de la paz". *La Unión de Morelos*, 9 de mayo de 2012. 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.

———————. 2016. "Más de 35 mil personas en la marcha por la paz". *La Unión de Morelos*, 21 de mayo de 2016. 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.* París: Nathan.

———————. 2006. *La culture des individus. Dissonances culturelles et ditinction de soi.* París: La Découverte.

———————. 2015. "The Limits of the Field: Elements for a Theory of the Social Differentiation of Activities". En *Bourdieu's Theory of Social Fields*, editado por M. Hilgers y E. Mangez, 62-101. Oxford: Routledge.

Loaeza, S. 1985. "Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo". En *Religión y política en México*, coordinado por M. de la Rosa y C. Reilly, 42-58. México: Siglo XXI.

López Beltrán, L. 1978. *Diócesis y obispos de Cuernavaca 1875-1978*. México: Diócesis de Cuernavaca.

López Bucio, B. y B. Torres Coqui. 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.

Luckmann, T. 1973. *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna.* Salamanca: Sígueme.

Maduro, O. 2002. "On the Theoretical Politics of Defining 'Religion'". *Social Compass* 49 (4): 601-605. https://doi.org/10.1177/0037768602049004009.

Maldonado, D. 1998. "Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos (época prehispánica, colonial y etnografía actual)". Tesis de doctorado en Antropología. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Mallimaci, F. 1996. "Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983)". *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 4, 181-218.

———————. 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.

———————. 2008. "Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política". En *Religión y política: perspectivas desde América Latina y Europa*, editado por F. Mallimaci, 117-137. Buenos Aires: Biblos.

Mallimaci, F. 2013. "El desafío de consolidar desde América Latina nuevos paradigmas en el estudio de nuestras sociedades y religiones", prólogo de *Religión, cultura y política en la sociedades del siglo xxi*, coordinado por V. G. Béliveau y E. Giumbelli, 17-23. Buenos Aires: Biblos.

Marcus, G. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117. https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523.

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.

———————. 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 *Ciencias sociales y religión en América Latina*, coordinado por M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas, 61-86. Buenos Aires: Biblos.

Martín, J. 2005. *Tepoztlan and the Transformation of the Mexican State: The Politics of Loose Connections.* Tucson: The University of Arizona Press.

Martínez, A. T. 2009. "Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu". En *La eficacia simbólica: religión y política,* de P. Bourdieu, 9-42. Buenos Aires: Biblos.

———————. 2013. "En torno a la noción de campo religioso: categorías para estudiar religión y política en América Latina". En *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*, coordinado por V. Giménez Béliveau y E. Giumbelli, 87-107. Buenos Aires: Biblos.

Martínez, F. 2017. "Casi 16 mil viviendas con daños en Morelos, por sismos". *La Jornada*, 13 de octubre de 2017. http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2017/10/13/casi-16-mil-viviendas-con-danos-en-morelos-por-sismos-7363.html.

Martínez, M. E. 2015. "Carlos Navarrete confía en una jornada electoral sin incidentes el 7 de junio". *La Unión de Morelos*, 24 de mayo de 2015. 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 *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, compilado por P. Galeana, 259-268. México: Archivo General de la Nación.

Martínez Galván, F. J. y C. S. Zepeda Bustos. 2012. "El triunfo de la izquierda en Morelos". *El Cotidiano*, núm. 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,* núm. 32, 22-23. https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/8450.

Mata, A. L. 2017. "47 casas de la colonia Alta Vista resultaron afectadas tras el temblor". *La Unión de Morelos,* 20 de septiembre de 2017. 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 B. López Bucio. 1968. *Cuernavaca: fuentes para el estudio de una diocesis: documentos y reacciones de prensa, 1959-68*, Dossier Cidoc 31. 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.

———————. 2015. *Mente, manos y corazón 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: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Milenio, Redacción. 2017. "El nuncio Coppola 'media' en el conflicto de Morelos". *Milenio,* 20 de abril de 2017. http://www.milenio.com/estados/nuncio_apostolico-franco_coppola-conflicto-morelos-derecho_libre_expresion-milenio_0_941905834.html.

Miranda, J. 2016. "Asesinos de alcaldesa darán cuenta a Dios: Obispo". *El Universal,* 2 de enero de 2016. http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2016/01/3/asesinos-de-alcaldesa-daran-cuenta-dios-obispo.

Miranda, J. 2017a. "Conforman bloque contra Graco Ramírez en Morelos". *El Universal*, 17 de marzo de 2017. http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2017/03/16/conforman-bloque-contra-graco-ramirez-en-morelos.

———————. 2017b. "Escala conflicto entre gobierno de Morelos y obispo". *El Universal*, 21 de marzo de 2017. https://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2017/03/21/escala-conflicto-entre-gobierno-de-morelos-y-obispo.

———————. 2017c. "Seis meses sin rastro de Tona, joven de Morelos plagiado". *El Universal*, 4 de mayo de 2017. http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2017/05/4/seis-meses-sin-rastro-de-tona-joven-de-morelos-plagiado.

Miranda, J., J. Arreola y X. Álvarez. 2008. "La ultraderecha, poder y discordia en el PAN". *El Universal*, 9 de mayo de 2008. http://www.eluniversal.com.mx/estados/68407.html.

Mixcoac, R. 2008. "Marco Adame encabezó la marcha del 'Día de la Familia'". *El Sol de Cuernavaca*, 3 de marzo de 2008. http://www.oem.com.mx/esto/notas/n614822.htm.

Moctezuma Navarro, D. 2004. "Tendencias del cambio político en Morelos". En *Los rituales del cambio: transformaciones del régimen y cultura política en Morelos*, coordinado por M. Tapia, M. Quero y D. Moctezuma, 59-98. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM.

Moctezuma Yano, P. 2016. "Fe y consumo cultural en la región devocional en torno al santuario de Tepalcingo, Morelos". En *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana*, coordinado por L. J. Martínez Gómez y G. Zalpa Ramírez, 461-486. México: Colegio de la Frontera Norte; Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.

Monje, A. 2012. "Reunión cordial". *El Diario de Morelos*, 24 de julio de 2012. https://www.diariodemorelos.com/article/reuni%C3%B3n-cordial.

Monroy, D. 2015. "Marchan en Morelos contra la violencia". *Milenio*, 23 de mayo de 2015. http://www.milenio.com/estados/marchan-en-morelos-contra-la-violencia.

Monroy, D. 2017. "Piden intervenir para meter al orden al obispo Ramón Castro". *Milenio*, 20 de marzo de 2017. http://www.milenio.com/estados/piden-morelos-intervenir-por_obispo-morelos-milenio-noticias_0_923308017.html.

Monroy Caracas, E. 1991. "En nombre sea de Dios". *Campo de Batalla*, diciembre, 1-17.

Monsiváis, C. 2013. *Misógino feminista.* México: Océano Debate Feminista.

Morelos Cruz, R. 2016. "Cien ONG definen acciones a seguir para exigir destitución de Graco". *La Jornada*, 30 de julio de 2016, https://www.jornada.com.mx/2016/07/30/estados/022n1est.

Moreno Castilla, G. 1991a. "El padre Humberto Limón Lascuráin: XXV años de fecundo sacerdocio", entrevista. *Centenario. Revista del Año Jubilar de la Diócesis de Cuernavaca*, núm. 6, octubre, 13-17.

———————. 1991b. "Carta al Padre Juan Alvarado". *Centenario. Revista del Año Jubilar de la Diócesis de Cuernavaca*, núm. 6, octubre, 29-30.

Morfin, E. 1990. "Carta al obispo diocesano Luis Reynoso Cervantes con motivo de su 2.º aniversario como pastor diocesano". *Gaceta Oficial Diocesana*, enero-febrero, 36-38.

Munguía, J. 2002. "Las claves de la negociación". *Reforma*, 12 de mayo de 2002, 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 *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, coordinado por V. Muro González y M. Canto Chac, 155-174. México: El Colegio de Michoacán; Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.

Nava, A. 2017. "Jojutla en silencio, la colonia Emiliano Zapata la más afectada". *Excélsior*, 21 de septiembre de 2017. http://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/09/21/1189787.

Ochoa Gavaldón, R. X. 2015. Prólogo a la primera actualización de *Violencias en Morelos. Atlas de la seguridad y violencia en Morelos. Versión 2015*, coordinado por R. Peña González y J. A. Ramírez Pérez, 9-12. México:

Universidad Autónoma del Estado de Morelos; Centro Latinoamericano de Economía Humana.

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.* México: Dabar; Diócesis de Cuernavaca.

Pace, E. y R. Guolo. 2006. *Los fundamentalismos.* México: Siglo xxi.

Pacheco, E. 2017. "Serpientes y escaleras: El obispo, el rector y los ciudadanos". *El Regional*, 28 de julio de 2017. http://elregional.com.mx/Noticias/?id=91541.

Pactemos Paz. 2013. "Orígenes de la Fundación Don Bosco". *Pactemos Paz, Construyamos Convivencia*, 1.º de enero de 2013. http://pactemospaz.utsem-morelos.edu.mx/index.php/es/noticias-2/106-origenes-de-la-fundacion-don-bosco.

Painter, J. 2000. "Pierre Bourdieu". En *Thinking Space*, editado por M. Crang y N. Thrift, 239-260. Londres: Routledge.

Padilla, T. 2007. "Rubén Jaramillo: el muerto incómodo". *La Jornada*, 19 de mayo de 2007. http://www.jornada.unam.mx/2007/05/19/index.php?section=opinion&article=016a2pol.

Panotto, N. y H. Córdova Quero. 2013. "(Con)textos, (pre)textos y (sub)textos". *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación del Gemrip*, núm. 1, 1-6.

Parker, C. 1993. *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista.* Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

———————. 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. https://www.doi.org/10.2307/3541090.

———————. 2008. "Interculturality, Conflicts and Religion: Theoretical Perspectives. *Social Compass* 55 (3): 317-330. https://doi.org/10.1177/0037768608093694.

Parroquia María Madre de la Misericordia. 2017. "Grupos parroquiales: Pastoral Familiar". *Parroquia María Madre de la Misericordia.* https://www.parroquiavistahermosa.com/pastoral-familiar.

Peña González, R. 2014. "Del corredor seguro al corredor de la violencia: análisis de una franja violenta en Morelos". En *Atlas de la seguridad y violencia en Morelos*, coordinado por S. Aguayo, R. Peña González y J. A. Ramírez Pérez, 224-235. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos; Centro Latinoamericano de Economía Humana.

Peña González, R. y J. A. Ramírez Pérez. 2015. *Violencias en Morelos. Atlas de la seguridad y violencia en Morelos. Versión 2015.* México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos; Centro Latinoamericano de Economía Humana.

Pérez, O. 2012. "Los bautizados en un proceso de conversión para la Misión Continental en la diócesis de Cuernavaca". Tesis de maestría. Pontificia Universidad Lateranense.

Pérez Arce Ibarra, F. 2013. "La correspondencia de don Sergio". *Diario de Campo*, núm. 13, 51-54.

Pérez Durán, J. M. 2013. "Atril dominical: de 'charros' a gerentes sindicales". *Diario de Morelos*, 28 de abril de 2013. 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. "Encuentro de los tres poderes de Morelos con nuncio Franco Coppola". *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'ere postchrétienne. Un monde sorti de Dieu.* París: Flammarion.

———————. 1997. *La solution laïque et ses problèmes.* París: Berg International.

Poulat, É. 2003. *Notre laïcité publique. "La France est une Republique laïque"*. París: Berg International.

Proceso, Redacción. 1994. "Próxima celebración en Cuernavaca; Reynoso, a la cabeza; el nuncio, triunfal: 'No me voy y no me voy'". *Proceso*, 1.° de octubre de 1994. http://www.proceso.com.mx/166514/proxima-celebracion-en-cuernavaca-reynoso-a-la-cabeza-el-nuncio-triunfal-no-me-voy-y-no-me-voy.

———————. 2013. "Con Marcha del Silencio, exigen miles alto a la violencia en Morelos". *Proceso*, 30 de junio de 2013. https://www.proceso.com.mx/346306/con-marcha-del-silencio-exigen-miles-alto-a-la-violencia-en-morelos.

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 J. García Mendoza. 2008. *Inventario del Archivo Parroquial del Santuario de Jesús Nazareno.* México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas en México.

Puertas, P. 2011. "Correos del Sur". *Archivo histórico de la Facultad de Humanidades*. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Recuperado el 19 de septiembre de 2015. http://www.uaem.mx/archivo_historico/correos.html.

Quero, M. y T. González. 2004. "Fin del régimen en Morelos: crisis de gobierno y salida de Jorge Carrillo Olea". En *Los rituales del cambio: transformaciones del régimen y cultura política en Morelos*, coordinado por M. Tapia, M. Quero y D. Moctezuma, 99-144. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM.

Rea, C. 2009. "Con Calderón, Iglesia católica inaugura Encuentro Mundial de las Familias". *Notiese*, 14 de enero de 2009. http://www.notiese.org/notiese.php?ctn_id=2543.

Reforma, Redacción. 1994. "Conversan obispos con Jorge Carpizo". *Reforma*, 24 de marzo de 1994. http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Libre/Imprimir.aspx?id=1908758|InfodexTextos&md5=21dc2f3e025eeecbf5734a283decf50b.

Reforma. 2003. "Presenta Olvera su declaración ante la Fepade". *Reforma*, 24 de junio de 2003. http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Libre/Imprimir.aspx?id=1167877|InfodexTextos&md5=23cf5fbd34097dc9904bfbb4df52c66f.

Remes, A. de. 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.

Rettberg, A. 2014. "La construcción de paz bajo la lupa: una revisión de la actividad y de la literatura académica internacional". *Estudios Políticos*, núm. 42, 13-36.

Reyes Valerio, C. 1960. *Tepalcingo*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Reynoso Cervantes, L. 1989. "Carta del obispo Luis Reynoso Cervantes a los hermanos y hermanas muy amados de la comunidad de Xoxocotla". *Gaceta Oficial Diocesana*, 5 (marzo-abril).

Riesebrodt, M. 1999. "Charisma in Max Weber's Sociology of Religion". *Religion* 29 (1): 1-14.

Rivera Galicia, A. 1994. *Elecciones locales en Morelos 1988*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Rivera Sánchez, L., O. Odgers Ortiz y A. Hernández Hernández. 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 *Los volcanes de Cuernavaca: Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich*, de L. Gutiérrez Quintanilla, 140-161. Cuernavaca: La Jornada Ediciones.

Rodríguez Luna, A. 2014. "Violencia y crimen organizado en Morelos: la influencia del cártel de los Beltrán Leyva". En *Atlas de la seguridad y violencia en Morelos*, coordinado por S. Aguayo, R. Peña González y J. A. Ramírez Pérez, 236-250. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos; Centro Latinoamericano de Economía Humana.

Roldán, V. 1999. "Formas de religiosidad de fin de milenio: el movimiento carismático católico en Buenos Aires y Roma". *Sociedad y Religión*, núm. 18-19, 73-98.

Rosales Ortega, R. 2007. "Género: su indisciplina, múltiples significados y problemas". En *Sociología y cambio conceptual*, coordinado por G. Zabludovsky, 171-207. México: Siglo XXI; Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM; Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

Salgado Viveros, C. 2000. *Identidades religiosas católicas en el oriente de Morelos.* México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Sánchez Campos, Á. 2007. "Entrevista a Ángel Sánchez Campos". En *Los volcanes de Cuernavaca: Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich*, de L. Gutierrez Quintanilla, 178-191. Cuernavaca: La Jornada Ediciones.

———. 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.

———. 2013. *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: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM.

Schäfer, H. 1992. *Protestantismo y crisis social en América Central.* San José: DEI.

———. 2009. "*Habitus Analysis*: A Method to Analyze Cognitive Operators of Practical Logic". Conferencia presentada en el congreso Beyond Bourdieu–Habitus, Capital & Social Stratification, Copenhague, 1-2 de diciembre. https://www.uni-bielefeld.de/theologie/schaefer_publikationen/Schaefer_2009_Habitus-analysis_Copenh_09-11-23_CIRRuS-CC.pdf.

———. 2010. "Meaningful Strategies: Religion in Conditions of Conflict". Ponencia presentada en el congreso Religion in Disputes, en Max Planck Institute for Social Anthropology, 27-29 de octubre de 2010. https://www.uni-bielefeld.de/theologie/schaefer_publikationen/Schaefer_2014_Meaningful-strategies_Planck_CIRRuS.pdf.

Schäfer, H. 2015. *HabitusAnalysis 1: Epistemology and Language.* Berlín: Springer VS.

———————. 2020. *HabitusAnalysis 2: Praxeology and Meaning.* Wiesbaden: Springer VS.

Schäfer, H., L. Seibert, P. Hahne, A. Tovar Simoncic y A. Stockmeier. 2008. *Bourdieu's Categories for "Field"-construction.* Bielefeld: CIRRUS, Universidad de Bielefeld.

Schäfer, H., L. Seibert, A. Tovar Simoncic y J. Köhrsen. 2016. "Towards a Praxeology of Religious Life: Modes of Observation". En *Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, editado por F. Wijsen y K. von Stuckrad, 147-174. Leiden: Brill.

———————. 2018. "En pos de una praxeología de la vida religiosa". En *Pierre Bourdieu en la sociología latinoamericana: el uso de campo y* habitus *en la investigación*, coordinado por R. Castro y H. J. Suárez, 373-404. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM.

Schäfer, H., A. Tovar Simoncic y T. Reu. 2013. "Cambios en el campo religioso de Guatemala y Nicaragua: de 1985 a 2013". *Sendas*, núm. 1, 11-32.

Schutz, A. 1995. *El problema de la realidad social.* Buenos Aires: Amorrortu.

Secretaría de Innovación, Ciencia y Tecnología Morelos. 2017. "Centros, facultades, institutos y entidades de posgrado e investigación". *Secretaría de Innovación, Ciencia y Tecnología, Gobierno del Estado de Morelos*, 28 de marzo de 2017. http://sicyt.morelos.gob.mx/centros-estudio-morelos.

Séguy, J. 1989. *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de E. Troeltsch.* París: Cerf.

Seibert, L. H. 2013. "Religious Credibility Under Fire. A Praxeological Analysis of the Determinants of Religious Legitimacy In Postwar Bosnia and Herzegovina". Tesis de doctorado. Universidad de Bielefeld.

Semán, P. 2007. "La secularización entre los cientistas sociales de la religión del Mercosur". En *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate*, coordinado por M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas, 41-60. Buenos Aires: Biblos.

Sicilia, J. 2016. "Carta abierta a Graco Ramírez". *Proceso*, 28 de abril de 2016. https://www.proceso.com.mx/438783/carta-abierta-a-graco-ramirez.

Soneira, A. 1996. *Sociología de la religión.* Buenos Aires: Docencia.

———————. 2000. "La renovación carismática católica en la Argentina: ¿religiosidad popular, comunidad emocional o nuevo movimiento religioso?". *Scripta Ethnologica* XXII. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14802207.

Stolle-McAllister, J. 2000. "Golf, Zapata and the Rey Tepozteco: Reformulating Public Space". Ponencia presentada en la reunión de Latin American Studies Association 2000, Miami 16-18 de marzo. http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2000/Stolle.PDF.

Suárez, H. J. 2001. "¿Ser cristiano es ser de izquierda? Sociología de las transformaciones simbólicas de los cristianos de los años 60 en Bolivia". Tesis de doctorado. Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.

———————. 2006. "Pierre Bordieu y la religión: una introducción necesaria". *Relaciones* XXVII (108): 19-27.

———————. 2008a. *La fotografía como fuente de sentidos.* San José, Costa Rica: Flacso.

———————. 2008b. "Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales". *Archives des Sciences Sociales des Religions* 53 (142): 87-111.

———————. 2010. "Movimientos sociales y prácticas religiosas: reflexión a propósito de las Comunidades Eclesiales de Base en la colonia El Ajusco". En *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM. http://conceptos.sociales.unam.mx/c_busqgral.php?texto_busqueda=Comunidades+eclesiales&enviado=1.

———————. 2011. "Un catolicismo estratégico". En *Religión y culturas contemporáneas*, coordinado por A. Higuera, 273-291. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes; Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.

———————. 2012. "Habitus Clivé. Time in the Theory of Habitus in Pierre Bourdieu". *Revista Latina de Sociología*, núm. 2, 56-68. http://revistas.udc.es/index.php/RELASO/article/view/relaso.2012.2.1.1207.

Suárez, H. J. 2014. *Las formas de pertenecer.* México: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM.

———————. 2015. *Creyentes urbanos: sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México.* México: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM.

———————. 2017a. "Por una sociología etnográfica". En *Sociología etnográfica: sobre el uso crítico de la teoría y los métodos de investigación*, coordinado por V. Payá y J. Rivera, 55-82. México: Facultad de Estudios Superiores Acatlán UNAM; Juan Pablos.

———————. 2017b. "La geografía de la práctica religiosa en una colonia popular en la Ciudad de México". *Sociedad y Religión* XXVII (47): 7-11.

Suárez, L. 1970. *Cuernavaca ante el Vaticano.* México: Grijalbo.

Suárez, M. 2017. *Maurilio Suárez: comunicación con fe, católica y contemporánea*. https://www.mauriliosuarez.com/.

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 F. Rodríguez López. 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*, núm. 8-9, 97-115. http://www.red-redial.net/doc/redial_1997-98_n8-9_pp97-115.pdf.

Suárez Zozaya, M. H. 2003. *Memoria de un pueblo: proceso de restauración comunitaria en San Antón, Cuernavaca.* México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM; Porrúa.

Subsecretaría de Educación Media Superior y Superior Morelos. 2017. "RVOE Nivel Superior". *Sistema de Información de RVOE's del Estado de Morelos*. http://rvoes.morelos.gob.mx/vistasUsuarios/superior/superior.php.

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 *Los rituales del cambio: transformaciones del régimen y cultura*

política en Morelos, coordinado por M. Tapia, M. Quero y D. Moctezuma, 27-58. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM.

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. http://www.doi.org/10.3406/arss.1981.2118.

Testimonio y Esperanza. 2010. "Origen del movimiento". *Testimonio y Esperanza*, 1.° de enero de 2010. Recuperado el 26 de octubre de 2015. http://testimonioyesperanza.galeon.com.

Thomson, P. 2008. "Field". En *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, editado por M. Grenfell, 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. 2015. "Allanan policías casa del vicario general de Cuernavaca". *Excélsior*, 20 de enero de 2015. http://www.excelsior.com.mx/nacional/2015/01/20/1003773.

Tovar Simoncic, A. 2019. "*Habitus*, creencia e individuo: análisis de *habitus* y lógicas prácticas religiosas". En *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos*, coordinado por H. J. Suárez, K. Bárcenas Barajas y C. Delgado Molina, 141-177. México: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM.

Trejo Delarbre, R. 1990. *Crónica del sindicalismo en México (1976-1988)*. México: Fondo de Cultura Económica; Instituto de Investigaciones Sociales UNAM.

Tschannen, O. 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 *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, editado por S. Susen y B. S. Turner, 223-245. Londres: Anthem Press.

Uckerman, T. 2012. "El nuevo arzobispo de León: Alfonso Cortés Contreras". *Santa & Pecadora* (blog), 23 de diciembre de 2012. https://santaipecadora.blogspot.mx/2012/12/el-nuevo-arzobispo-de-leon-alfonso.html.

UAEM (Universidad Autónoma del Estado de Morelos). 2016a. Boletín No. 1147. Programa de Atención a Víctimas presenta en el Senado iniciativa de reforma a la Ley General de Víctimas. *Sitio Oficial de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos*, 14 de abril de 2016. 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 (Universidad Autónoma del Estado de Morelos). 2016b. "Informe de las fosas de Tetelcingo". *Sitio Oficial de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos*, 22 de junio de 2016. https://www.uaem.mx/difusion-y-medios/actividades/informe-sobre-las-fosas-de-tetelcingo.

Urry, J. 2007. *Mobilities.* Cambridge: Polity Press.

Vaggione, J. M. 2010. *El activismo religioso conservador en Latinoamérica.* Córdoba: Ferreyra.

Valadés, D. 2004. *Cuatro visiones sobre la laicidad.* México: Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.

Valencia Carmona, S. 2010. "Constitución y laicismo". En *Secularización del Estado y la sociedad*, coordinado por P. Galeana, 303-332. México: Siglo XXI.

Valenzuela, E. y O. Odgers. 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.

Velasco, D. 2006. "La construcción histórico-ideológica de la laicidad". En *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, organizado por N. da Costa, 21-42. Montevideo: Centro Latinoamericano de Economía Humana.

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.

Vences Camacho, J. 2000. *¡Fuera, fuera! Cómo y por qué cayó Jorge Carrillo Olea.* México: Berbera.

Venkatesh, S. 2002a. *American Project.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

———————. 2002b. "'Doin' the Hustle': Constructing the Ethnographer in the American Ghetto" *Ethnography* 3 (1): 91-111. http://doi.org/10.1177/1466138102003001004.

Vera, R. 2013. "Sustituya a Prigione, clamaba Corripio a Juan Pablo II". *Proceso*, 13 de diciembre de 2013. http://www.proceso.com.mx/?p=360312 [Recuperado del 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.

Villanueva, A. 2012. "Seminario Conciliar San José. Su historia y caminar en la diócesis de Cuernavaca". Tesis de licenciatura. Instituto Sapiencia, Seminario Conciliar San José.

Weaver, M. y S. Appleby. 1995. *Being Right: Conservative Catholics in America.* Bloomington: Indiana University Press.

Weber, M. 1974. *Economía y sociedad.* México: Fondo de Cultura Económica.

———————. 1987. *Ensayos de sociología de la religión.* Madrid: Taurus.

———————. 2009. *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y en la política social.* Madrid: Alianza.

Weinberg, B. 2000. *Homage to Chiapas: The New Indigenous Struggles in Mexico.* Londres: Verso.

Wieviorka, M. 2005. *La violence.* París: Itachette Littératures.

Wilson, B. 1969. *La religión en la sociedad.* Barcelona: Labor.

Wouters, P. y A. Beaulieu. 2006. "Imagining e-science beyond computation". En *New Infrastructures for Knowledge Production: Understanding E-Science*, editado por C. Hine. Hershey: Information Science Publishing.

Zaragoza, J. M. y J. M. Hernández Zamora. 2004. "Cómo participamos en política las ONG de Morelos". En *Los rituales del cambio: transformaciones del régimen y cultura política en Morelos*, coordinado por M. Tapia, M. Quero y D. Moctezuma, 235-263. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM.

Zona Centro Noticias. 2013. "El gobernador Graco Ramírez instala la comisión para la Prevención Social de la Violencia y la Delincuencia". *Zona Centro Noticias*, 22 de abril de 2013. 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. 2015. "Presenta denuncia vicario de la diócesis de Cuernavaca por cateo a la casa de sus padres". *Zona Centro Noticias*, 26 de enero de 2015. http://www.zonacentronoticias.com/2015/01/presenta-denuncia-vicario-de-la-diocesis-de-cuernavaca-por-cateo-a-la-casa-de-sus-padres/.

Índice de cuadros y figuras

Cuadro 1.1	Distribución porcentual de la población según credo religioso Morelos (1940-2010)	25
Cuadro 4.1	Estrategias diferenciadas en función de la clase social a partir de *HabitusAnalysis*	247
Cuadro 5.1	Relación de caminatas (2007-2018)	263
Cuadro A 1.1	Datos de la etnografía digital	317
Cuadro A 1.2	Relación de comunidades por municipio donde se realizó trabajo de campo, actividades o grupos de participación y técnicas de recolección de datos	319
Cuadro A 1.3	Actividades públicas en las que se realizó observación distante	320
Cuadro A 1.4	Relación de fuentes para etnografía digital	322
Cuadro A 1.5	Relación de entrevistas semiestructuradas para el trabajo etnográfico	325
Cuadro A 2.1	Relación de entrevistas por grupo	332

Figura 2.1	Estados del campo religioso en Morelos (1952-2017)	71
Figura 2.2	Población económicamente activa (PEA) en Morelos por sector de ocupación, 1950-1980	82
Figura 2.3	Población económicamente activa (PEA) en Morelos por sector de ocupación, 1980-2000	95
Figura 2.4	Portada de cantoral de la Diócesis de Cuernavaca, edición 1982	137
Figura 2.5	Portada de cantoral de la Diócesis de Cuernavaca, edición 1993	137
Figura 3.1	Placa en la colonia Milpillas, municipio de Cuernavaca	150
Figura 3.2	Capturas de pantalla de la cuenta de Twitter oficial del obispo Ramón Castro Castro	157
Figura 3.3	Capturas de pantalla de la cuenta de Twitter oficial del gobernador Graco Ramírez y del obispo Ramón Castro	164
Figura 3.4	Fotografía de la cuenta oficial de Twitter del obispo Ramón Castro, 1.º de octubre de 2015	169
Figura 3.5	Declaraciones en redes sociales	181
Figura 4.0	Cuadrado praxeológico: movimientos religiosos en general	209
Figura 4.1	Catolicismo de opción preferencial por los pobres Cuadrado praxeológico central	213
Figura 4.2	Catolicismo de opción preferencial por los pobres Transformaciones identitarias y estratégicas	219
Figura 4.3	Catolicismo emocional Cuadrado praxeológico central	225
Figura 4.4	Catolicismo emocional Transformaciones identitarias y estratégicas	230
Figura 4.5	Conservadurismos católicos Cuadrado praxeológico central	236
Figura 4.6	Conservadurismos católicos Transformaciones identitarias y estratégicas	241

Figura 5.1	Cartel publicitario para la 1.ª Caminata por la Paz	269
Figura 5.2	Primera Caminata por la Paz Cuernavaca, Morelos, 23 de mayo de 2015	271
Figura 5.3	Cartel publicitario para la 2.ª Caminata por la Paz	279
Figura 5.4	Segunda Caminata por la Paz Cuernavaca, Morelos, 21 de mayo de 2016	281
Figura 5.5	Cartel publicitario para la 3.ª Caminata por la Paz	288
Figura 5.6	Tercera Caminata por la Paz Cuernavaca, Morelos, 6 de mayo de 2017	291
Figura 5.7	Ubicación de comunitarismos católicos según orientaciones pastorales	295
Figura A 2.1	Cuadrado praxeológico: transformaciones cognitivas	329

Siglas y abreviaturas

CAVV	Centro de Atención a Víctimas de las Violencias
CEB	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)
Morena	Movimiento de Regeneración Nacional (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 Morelos

La primera edición de *¿Y qué podemos hacer?*
Habitus *e intersecciones entre campo religioso*
y política frente a la violencia en Morelos, de Cecilia
Delgado Molina, editada por el Centro Regional de Inves-
tigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autó-
noma de México, se terminó de imprimir el 6 de marzo de 2020 en los
talleres de Ciudad de México. El tiraje consta de 200 ejemplares en papel
Holmen Cream de 60 g los interiores y en cartulina sulfatada de 14 puntos los
forros; tipo de impresión: digital; encuadernación rústica, cosida y pegada. En la
composición se utilizaron las familias tipográficas Arno Pro de 8, 9 y 12 pt y Lato de 10
y 12 pt. Cuidado de la edición, corrección de originales y lectura de pruebas:
Mario Alberto Islas Flores; lectura de pruebas finas: Perla Alicia Martín Laguerenne;
diseño tipográfico, diagramación y formación: Irma G. González Béjar.
La coordinación editorial estuvo a cargo del
Departamento de Publicaciones CRIM-UNAM.

Esta obra fue impresa empleando criterios
amigables con el medio ambiente

9 786073 030236

El libro de Cecilia Delgado Molina toca dos de los temas más sensibles del México actual: la violencia y la religión. Fruto de una investigación doctoral, la autora se sumerge en las lógicas de acción de distintos grupos católicos en Morelos entre el 2012 y el 2017 que, ante el incremento escalofriante de la violencia, se vieron interpelados y salieron a marchar luchando por la paz. En el estudio se explican detalladamente las tensiones, diferencias y disputas de un colectivo de creyentes con tradiciones religiosas distintas pero que en el marco de un mismo paraguas institucional deben buscar una salida al problema que aqueja a todos.

La autora aporta desde tres frentes distintos: por un lado, realiza una relectura de la historia eclesial de Morelos para entender la complejidad del campo religioso en nuestros días; por otro, aplica el *HabitusAnalysis*, una herramienta metodológica que permite decodificar las lógicas de acción, y finalmente, se acude al aparato teórico de Pierre Bourdieu, particularmente la noción del campo y la interacción entre la religión y la política. El libro es una reflexión innovadora e inteligente que permite comprender mejor una de las pasiones que acompañan al México de hoy y que le corresponde a los sociólogos explicarla. Sin duda, una obra indispensable.

Hugo José Suárez

CRIM