

¿VINO VIEJO EN ODRES NUEVOS? LAS MISIONES DEL SURESTE EN LA REORGANIZACIÓN FRANCISCANA DE MÉXICO, 1940-1995

ALEJANDRO RODRÍGUEZ¹

RESUMEN

El artículo reconstruye críticamente el proceso del retorno de la Orden de Frailes Menores (OFM) al sureste de México durante la segunda mitad del siglo XX. Una vez suprimida la provincia colonial de San José de los Naturales en el siglo XIX, los frailes menores se ausentaron de la región para no regresar sino hasta la década de 1940, como parte de una nueva oleada misionera, resultado de un largo proceso de reordenamiento social y territorial del catolicismo en México, así como de cambios doctrinales y organizacionales del ser y quehacer de los franciscanos. El texto analiza datos documentales e inicia la reflexión con la llegada de los primeros misioneros franciscanos a Yucatán, provenientes de la provincia del Santo Evangelio, y concluye con la fundación en 1995 de una nueva entidad en el sureste: la provincia San Felipe de Jesús.

Palabras claves: misiones, catolicismo, franciscanos, México.

OLD WINE IN NEW WINESKINS? THE SOUTHEASTERN MISSIONS IN THE FRANCISCAN REORGANIZATION OF MEXICO, 1940-1995

ABSTRACT

The article critically reconstructs the returning process of the Order of Friars Minor (OFM) to the southeast of Mexico during the second half

¹ Sociólogo por la Universidad Autónoma de Chiapas; maestro y doctorando en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), alrolopez86@hotmail.com. Este artículo recoge parte de los resultados de investigación de mi tesis de maestría en Antropología, defendida en 2017 en la UNAM; además de ser una versión ampliada de la ponencia con título homólogo presentada en el III Congreso de Historia Franciscana, celebrado en febrero de 2019 en Izamal, Yucatán.

of the 20th century. Once suppressed the colonial province of San José de los Naturales in the 19th century, the minor friars left the region not to come back until the 1940s, as part of a new missionary wave, like a result of a long process of social and territorial reordering of Catholicism in Mexico, as well as doctrinal and organizational changes of being and endeavoring of the Franciscans. The text analyzes documentary data, and begins the reflection with the arrival of the first Franciscan missionaries to Yucatán, coming from the Santo Evangelio province, and concludes with the founding of a new entity in the southeast in 1995: San Felipe de Jesús province.

Keywords: missions, Catholicism, Franciscans, Mexico.

INTRODUCCIÓN

La “misión evangelizadora”, acción encaminada a llevar el contenido cristiano a nuevos hombres y pueblos para la conversión interior y la adhesión institucional (Illanes 1985), sobrepasa los límites de lo que actualmente se considera religioso. La misión es un complejo fenómeno social, cultural y político. La intensidad y métodos de esta práctica dependen de un variado número de elementos que le dan concreción histórica, pues articula discursos, instituciones, construcciones arquitectónicas, concepciones filosóficas, doctrinas teológicas, medidas administrativas, acuerdos políticos y agentes calificados. La misión es, por lo tanto, una intrincada red socioreligiosa inscrita en relaciones de poder que confronta y busca modificar patrones de comportamiento y creencias cosmogónicas de visión del mundo. Si bien la expansión cristiana de los primeros siglos del cristianismo en Oriente es ejemplo de profundos cambios políticos y religiosos promovidos por figuras emblemáticas de predicación (Stark 2007; 2009), vale la pena señalar que este fenómeno, caracterizado más “por la iniciativa personal [...] que por una clara y organizada iniciativa de la Iglesia [...] no dejó” una herencia teórica significativa respecto al enfrentamiento entre las antiguas religiones y el evangelio” (Piazza 2016, 17-18). Contrario a este panorama, y más cercano a nuestro interés, la experiencia colonial americana inauguró, de la mano de las órdenes mendicantes, un método y estilo particulares para pensar y ejecutar programas de misión.

La confrontación entre los esquemas religiosos y culturales ibéricos con los existentes en Mesoamérica generó una rica producción de testimonios, y “representó una contribución sin precedentes al tema del encuentro de las distintas culturas” (Piazza 2016, 18). En este sentido, los estudios históricos y antropológicos han analizado ampliamente las características de la primera predicación cristiana realizada entre la población mesoamericana, y han demostrado que la “eficacia” de la evangelización no dependió solamente del celo apostólico de los frailes o la buena intención de los naturales por aceptar el cristianismo, sino que en este proceso también influyeron la sujeción militar, la política de concentración encaminada al reordenamiento territorial, la destrucción y prohibición de aquello que los frailes juzgaron idolátrico, la introducción de nuevos oficios, la producción de bienes agrícolas y ganaderos traídos de Europa, la creación de instituciones comunales civiles y religiosas, y la enseñanza de la lectura y escritura occidentales (Foster 1962; Ricard 1986; Gruzinski 1991; Hausberger 1997; Rubial 2002). El perfil religioso de cada orden mendicante y el ambiente intelectual de quienes estuvieron al frente de la obra misionera durante los siglos del dominio colonial, igualmente ha sido tema fecundo para los investigadores, destacando cómo las corrientes espirituales y teológicas incidieron en el tipo de prácticas misioneras empleadas (Uchmany 1982; Frost 1996). Por ejemplo, en los inicios de la cristianización en América, las órdenes mendicantes fueron las más idóneas porque contaban con una organización flexible (provincias y prioratos) acorde a las tareas

misioneras y “eran miembros cultivados en la reforma que había promovido el cardenal Cisneros [y] buscaban el regreso al ideal evangélico primitivo por medio de la imitación de Cristo y sus apóstoles” (Rubial 2020, 52). En suma, la importancia de los trabajos historiográficos y antropológicos ha consistido en demostrar cómo la misión mendicante en América corresponde más que a un plan divino, a un complejo proceso en el que convergieron diversos intereses, instituciones y sujetos, y de consecuencias tanto religiosas como sociales y culturales.

Partiendo de este tratamiento analítico sobre la “obra misionera”, el objetivo de este artículo es analizar el proceso de retorno de los franciscanos al sureste de México, teniendo a las “misiones del sureste”² como el lugar teórico-metodológico para la observación de las continuidades y rupturas ideológicas e institucionales que se encuentran en la reorganización de la orden franciscana durante el siglo xx. Después de la desaparición de la provincia de San José de los Naturales en el siglo xix,³ los franciscanos llegaron nuevamente a los estados del sureste mexicano en las primeras décadas del siglo pasado, y fueron estableciendo fraternidades hasta consolidar su presencia mediante la fundación, en 1995, de una nueva entidad, la que hoy es la provincia San Felipe de Jesús. Este artículo analiza datos documentales para reconstruir las representaciones construidas por los propios franciscanos hacia su trabajo misionero, durante las primeras décadas de su llegada al sureste, y así observar las tensiones vividas al interior de la orden franciscana, enmarcadas en el surgimiento de la corriente liberacionista del catolicismo posconciliar (Löwy 1999; Lerma 2019). La revisión documental se desarrolló en el Archivo Histórico de la parroquia de San Bernardo Abad de Tapilula, Chiapas, y en el Archivo de la Provincia de San Felipe de Jesús en Izamal, Yucatán.⁴ Dentro de los archivos revisados, para este artículo destaco las dos crónicas provinciales escritas a los diez (2005) y veinte (2015) años de fundación de esta entidad, así como las relatorías de algunas reuniones sobre el gobierno de las fraternidades llevadas a cabo durante la década de 1970 y las memorias de frailes pertenecientes a la primera generación de misioneros del sureste, llegados a esta región de México

² Este fue el modo en que los propios franciscanos llamaron a las casas de frailes (fraternidades) que se establecieron a partir de la década de 1940 en los estados de Chiapas, Tabasco, Quintana Roo, Campeche y Yucatán (ver mapa 1).

³ Una provincia es una demarcación geográfica-administrativa que organiza las diversas casas de religiosos de una orden o congregación católica. Cada una de éstas goza de cierta autonomía para la toma de decisiones en cuanto a la formación de nuevos miembros y la obra pastoral, pero dependen, al mismo tiempo, de un órgano superior (Curia General) que aglutina a todas las provincias existentes para promover la fidelidad al carisma congregacional. Durante la época colonial existieron seis provincias franciscanas, incluyendo la de San José de los Naturales que tenía bajo su cargo la Península de Yucatán: el Dulce Nombre de Jesús en los actuales territorios de Chiapas y Guatemala, el Santo Evangelio en el centro de la Nueva España, la de San Pedro y San Pablo en Michoacán, la de Santiago en Jalisco y la de San Francisco en Zacatecas.

⁴ Este Archivo no cuenta con catalogación y se compone de cajas con rótulos generales a juicio de los propios franciscanos que han estado en el gobierno provincial, por lo tanto, el criterio de búsqueda estuvo circunscrito a las recomendaciones de los frailes.

durante las décadas 1940-1950. En menor medida, también se usan algunos datos etnográficos obtenidos durante 2015 y 2016 dentro del noviciado de la provincia en cuestión, ubicado en el municipio de Tapilula, en las montañas del norte de Chiapas.⁵ Esto permitió registrar la implementación “práctica” de las representaciones hacia su quehacer, expresadas en las directrices doctrinales que caracteriza a esta entidad franciscana y que acompañan los cambios ocurridos en el catolicismo latinoamericano después de la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965).

La importancia de vincular estos dos tipos de fuentes reside en la cercanía temporal de los sucesos aquí narrados, posibilitando contrastar los mecanismos colectivos de construcción de la memoria provincial de esta entidad franciscana con las expresiones concretas de su práctica religiosa. En este sentido, la historiografía y socioantropología de las congregaciones y órdenes religiosas en México, tiene vacíos importantes sobre los procesos institucionales desarrollados durante los siglos XIX y XX, una vez terminada la Colonia y viendo limitar sistemáticamente la influencia y prerrogativas de antaño (García y Rosas 2016). Si bien existe un importante conjunto de trabajos que tratan a las congregaciones religiosas católicas como agentes políticos centrales en procesos sociales coyunturales (Tahar 2007; Crispín 2010; Robledo 2016), lo habitual en estos estudios es que los religiosos aparezcan como actores ya consolidados con líneas sociales y políticas institucionales establecidas, sin señalar el carácter procesual de su constitución. Por lo tanto, este escrito busca contribuir al conocimiento de la historia reciente de las órdenes y congregaciones católicas de México, en general, y de la región del sureste, en particular. Finalmente, conviene apuntar que este recorrido comienza con algunas breves notas de la crisis de las órdenes religiosas en el siglo XIX, pues es la antesala histórica de las condiciones doctrinales e institucionales del regreso de los franciscanos al sureste mexicano. Después, se pormenorizan las formas de comprensión, al interior de los frailes, de las características de su “misión”, en tanto que su eje fundamental de la política institucional de la entidad que emergió de este proceso fue la provincia San Felipe de Jesús.

LA CRISIS FRANCISCANA PREVIA A LAS “MISIONES DEL SURESTE”

Hacia finales del siglo XVIII, la religiosidad novohispana sufrió importantes reacomodos debido al avance del racionalismo ilustrado en los sectores dirigentes tanto civiles como eclesiásticos. Las reformas borbónicas pugnaron por una centralización del poder de la monarquía española y, a nivel religioso, apremió la revisión de expresiones devocionales tomadas como supersticiones y de exageración ritual. Las modificaciones que esto suscitó al interior de la Iglesia se plasmaron en las discusiones del IV Concilio Provincial Mexicano (1771). Así, las conclusiones prácticas tomadas por los obispos estuvieron encaminadas a promover la raciona-

⁵ Para un análisis puntual de la dinámica interna del noviciado y de cómo influye la historia aquí analizada con la formación de nuevos franciscanos, véase Rodríguez (2020).

lización de la espiritualidad novohispana mediante la supresión de hermandades o cofradías de indios, la promoción cultural y escolarización, la censura de imágenes consideradas heterodoxas y el rechazo de formas devocionales exuberantes (Gonzalbo 1985; Gruzinski 1985; Pani 1997).

Estas acciones constituyeron un golpe importante a las órdenes religiosas, pues sucedieron en el marco de la secularización de doctrinas impulsadas en los obispos novohispanos (Álvarez 2012; Rocher 2004; 2008) y desarticularon parte de la religiosidad vinculada a los conventos de los regulares, negándoles ingresos económicos y reduciendo su presencia ritual en la vida cotidiana. Comenzadas las primeras décadas del siglo XIX, la crisis de los religiosos se intensificó gracias a la consumación de la Independencia y la puesta en práctica de reformas que buscaron la construcción de un Estado laico. Por ejemplo, a partir del periodo presidencial de Valentín Gómez Farías (1833) se promulgaron varios decretos que minaron aún más la presencia de los religiosos en México:

se prohibió al clero regular y secular tratar asuntos políticos (6 y 8 de junio de 1833), se suprimió la coacción civil para el pago del diezmo y para el cumplimiento del voto monástico (27 de octubre y 6 de noviembre, respectivamente), [se dio] la supresión de sacristías mayores (17 de diciembre de 1833), los edificios de los jesuitas fueron cedidos a los estados de la Federación (31 de enero de 1834) y se ordenaba la secularización de todas las misiones de la República (16 de abril de 1834) (Díaz 2016, 102).

En la época de las Leyes de Reforma, a mediados del XIX, las órdenes religiosas arrastraban serias complicaciones que fueron rematadas por estas nuevas disposiciones. No obstante, y como apunta Francisco Morales (1993), de manera contraria a la percepción construida al interior del franciscanismo mexicano por el fraile e historiador Fidel de Jesús Chauvet (1989) —quien considera que los dos acotamientos más importantes que ocasionaron la debacle de la orden en México fueron justamente las Leyes de Reforma y la ley de expulsión de españoles de 1827—, el debilitamiento de los frailes menores necesita comprenderse tanto en el proceso de desarticulación de los regulares, iniciado desde finales del siglo XVIII por la secularización de doctrinas y la racionalización de la religiosidad popular, como en el agotamiento del carisma franciscano, la crisis de identidad de los religiosos y la falta de proyectos institucionales que respondieran a las nuevas condiciones sociopolíticas.

Por lo tanto, los procesos de quiebre institucional dentro del franciscanismo ocasionaron que, para finales del siglo XIX, según las estadísticas de la orden (Chauvet 1989), en 1885 la provincia del Santo Evangelio contará tan sólo con 44 frailes organizados en 13 casas. La suerte de los franciscanos en el sureste del país fue más trágica, pues los decenios finales del siglo XIX marcaron el término de la presencia franciscana por la supresión de la provincia San José de Yucatán.⁶

⁶ Las demás provincias franciscanas también experimentaron bajas importantes, llegando a quedar 85 frailes en la de Michoacán, 25 en la de Jalisco y 30 en la de Zacatecas (Chauvet 1989).

Sin embargo, los inicios de la siguiente centuria fue el momento más crítico de la presencia franciscana en México. Tal fue la situación que atravesó la orden que, en 1908, apenas unos años antes del estallido de la Revolución Mexicana, la curia general suprimió todos los Colegios de Propaganda Fide y redujo a tres entidades administrativas las seis provincias todavía existentes. Sumado a esto, y debido al reducido número de frailes, estas tres administraciones dejaron de poseer el nombre de provincias y fueron constituidas como comisarías (Jalisco, Michoacán y México). Así, la cuasi desaparición de los franciscanos en México a inicios del siglo xx, es fruto de un lento proceso que se fraguó a lo largo de dos siglos en medio de profundos cambios políticos y culturales.

EL RETORNO DE LOS FRANCISCANOS AL SURESTE DE MÉXICO

En la memoria de los franciscanos de la entonces comisaría del Santo Evangelio, 1935 es el año que ha quedado como el inicio del “resurgimiento” de la orden gracias a la apertura de las casas de formación de Cholula y Calpan en Puebla, pues significó la posibilidad de incorporar nuevos miembros y renovar el personal existente (Chauvet 1989). Esta recomposición se enmarca en el pacto de tolerancia relativa que la Iglesia católica y el Estado mexicano firmaron para poner fin a la guerra cristera. El *modus vivendi* de junio de 1929, como es conocido este pacto por los historiadores de la Iglesia, tan sólo significó el cese momentáneo del conflicto armado, porque las querellas armadas, ideológicas y políticas, continuaron a lo largo de la década de 1930 con respecto al culto público, el control de la educación y la doctrina social católica, principalmente (Meyer 2005). No obstante, para la década de 1940, como señala Loaeza (2013, 49):

la reintegración de la Iglesia [al ámbito político] ya no era considerada una amenaza, más todavía, fue vista como instrumento; las luchas de los años anteriores la habían debilitado en forma considerable y el monopolio del poder parecía firmemente afianzado por la élite revolucionaria. En consecuencia, después de 1940 los gobernantes optaron por incluir [a la Iglesia] dentro del sistema, atribuyéndole una función de apoyo del aparato de dominación ideológica.

En este sentido, no es casual que en estos años de relativa tranquilidad pactada entre la Iglesia y el Estado, la orden franciscana comenzara su reorganización, hasta lograr en 1950 el traslado a México del personal que tenía en las misiones de las ciudades texanas de Hebbbronville y El Paso.⁷ En estas circunstancias y

⁷ Resulta ilustrativo el impacto de estas nuevas relaciones de la Iglesia con el Estado en el aumento sostenido del clero regular (franciscanos) y secular de las décadas siguientes. Para el caso de los frailes menores, de los 120 franciscanos que integraban las tres comisarías en 1929, para 1980, la estadística oficial de la orden en México reportó 805 religiosos organizados en 107 casas (Chauvet 1989). En cuanto al clero secular, Meyer (2005) también registra el aumento en el número de diócesis y sacerdotes en estas décadas. De 25 diócesis mexicanas en 1940, se incrementaron a 33 en

apenas trece años después de haberse iniciado el “resurgimiento” de la orden en México, en 1948, el entonces arzobispo de Yucatán, Fernando R. Solórzano, pidió a la comisaría del Santo Evangelio enviar frailes misioneros para hacerse cargo del antiguo convento franciscano de Izamal, Yucatán. La región peninsular, a la cual estaban siendo llamados los franciscanos, comparte la característica, junto con las zonas indígenas de Chiapas y Tabasco —donde posteriormente serán requeridos—, de haber tenido serias dificultades para mantener dentro del cristianismo a los indígenas conversos (Viqueira 1997; Rocher 2004; Rugeley 2012). La diversidad lingüística, orográfica y cultural de todo el sureste fueron condiciones que ocasionaron escasez de clérigos regulares y seculares para adoctrinar a las poblaciones y resultó como consecuencia la simbiosis cultural entre rituales católicos y aspectos simbólicos mesoamericanos. El regreso de los franciscanos al sureste parecía, entonces, una tarea fuera de lugar dadas las condiciones institucionales en las que se encontraba la entonces comisaría franciscana del Santo Evangelio,⁸ no sólo por el poco personal con el que contaba, sino por la falta de especialización lingüística y cultural de los frailes, obstáculos que la región del sureste siempre ha exigido sortear a los misioneros. A pesar de esto, los frailes decidieron comenzar el regreso al sureste mexicano.

Después de que los franciscanos se asentaran nuevamente en el convento de Izamal en 1948, a estos primeros misioneros le siguieron varias oleadas de frailes para establecerse en los demás estados del sureste. Una de éstas se dio en 1950, cuando varios religiosos de la orden franciscana llegaron a Tenosique por invitación del entonces obispo de Tabasco, José de Jesús del Valle y Navarro. En esta ocasión, tal como quedó registrado en la *Historia de las misiones franciscanas del sureste y otras conferencias importantes* de fray Juan Ibarra,⁹ también se ubicaron algunos frailes en Palenque y Catazajá, Chiapas, debido a que estos municipios pertenecían en aquel entonces a dicha diócesis. La política religiosa de la orden franciscana tomó esta etapa de su quehacer como parte de un nuevo proyecto de misión. Este momento renovaba la identidad del franciscanismo en América, la cual ha sido considerada como expresión de una orden misionera por excelencia.

Este periodo en la obra misionera franciscana, sin embargo, se expresaba en un contexto eclesial completamente diferente tanto a la primera prédica del siglo XVI como del esfuerzo papal de los Colegios de Propaganda Fide. En esta ocasión, la misión se daba en el marco de una Iglesia dominada por la estructura diocesana, pues la historia de la Iglesia en América ha demostrado ser un largo proceso con una dirección ahora evidente: de una institución dirigida por religiosos y administrada en provincias, por una al frente de obispos y dividida en diócesis.

1950, 41 en 1960 y 47 en 1970. Los sacerdotes aumentaron de 3 292 en 1940, a 3 656 en 1950, 4 975 en 1960 y 6 270 en 1970.

⁸ En 1951 la entidad administrativa del Santo Evangelio recobró la categoría de provincia.

⁹ Archivo Histórico de la Parroquia de San Bernardo Abad (AHPBA), Fondo: Fray Juan Ibarra, Sección: Escritos y Publicaciones, Ramo: Manuscritos, Año: 1948, Carpeta: 4.

los problemas centrales en la vivencia católica: la escasez de sacerdotes y la falta de instrucción religiosa (especialmente en zonas indígenas). En esta asamblea, el aspecto social del cristianismo que marcará las dos siguientes reuniones del CELAM en Medellín (1968) y Puebla (1979) apenas comienza a esbozarse, enfatizando, en cambio, la urgente formación de “un Clero numeroso, virtuoso y apostólico, que pueda realizar una obra más amplia y profunda de evangelización, como América Latina lo exige” (CELAM 1955, 4). Tomando este antecedente de reflexión eclesial regional para hacer de América Latina objeto de preocupación misionera, es significativo que la orden franciscana asuma en esta época la tarea de retomar el trabajo de conversión y evangelización de una buena parte del territorio mexicano, que históricamente se ha mostrado reticente para asumir la observancia católica. En este sentido, los franciscanos no sólo retomaron zonas consideradas como poco cristianizadas en el sureste de México, sino que el giro misionero sucedió en todo el país, pues a partir del resurgimiento franciscano de las primeras décadas del siglo xx, los frailes de las tres comisarías existentes iniciaron su incursión a zonas indígenas: huicholes, coras y tepehuanes para la de Jalisco; tarahumaras para la de Michoacán; y zoques, mayas peninsulares y ch’oles para la del Santo Evangelio (Chauvet 1989).

Así, el énfasis en la misión franciscana de este momento fue la instrucción religiosa y recristianización. Para el caso de las montañas zoques del norte de Chiapas, región a la que llegaron en 1966,¹¹ Lisboa (2004) registró a principios de la década del 2000 las narrativas que sobreviven en la población de los enfrentamientos ocurridos por aquellos años entre los misioneros franciscanos y los sistemas de cargos. Este antropólogo señala las consecuencias del trabajo eclesial de Juan Ibarra (fraile encargado de los misioneros de la zona) para la desaparición de rituales y organización político-religiosa de tradición zoque en las festividades de San Bernardo y Santo Tomás. A pesar de la gran estima con la que se recuerda a este fraile entre la población adherida a la Iglesia católica en Tapilula, los cargueros e integrantes de las mayordomías tradicionales no le guardan buen aprecio y consideran que Ibarra se opuso negligentemente a la ritualidad de “costumbre” tanto en Tapilula como en Rayón.

Esta política de la pastoral misional franciscana dirigida por Ibarra puede rastrearse gracias a lo expresado en su *Historia de las misiones franciscanas del*

¹¹ El libro de la crónica parroquial de Tapilula, Chiapas comienzan el 25 de abril de 1966, día en que tomaron posesión. En esta casa franciscana se estableció la administración central misionera de las demás fraternidades de la zona zoque de Chiapas, comprendiendo los municipios de Jitotol, Pueblo Nuevo Solistahuacán, Rayón y Nuevo San Juan Chamula. Otros municipios chiapanecos fuera de esta región en los que también se asentaron frailes menores fueron Chapultenango, Copainalá, Tila, Tuambalá, Ocoatepec, Coapilla, Osumancinta, Chicoasén, Tecpatán y Raudales Malpaso. En lo que respecta al resto del sureste de México, los frailes menores se asentaron en Othón y Benito Juárez, en Quintana Roo; Mérida e Izamal, en Yucatán; Campeche, Champotón y Escárcega, en Campeche; Villahermosa, Balancán y Tenosique, en Tabasco; Minatitlán y Tlalixcoyan, en Veracruz; y Santa Cruz Zenzontepec, Santa María Jalapa, y San Miguel Planixtlahuaca, en Oaxaca (ver mapa 1).

sureste..., en la que el fraile explicó bien cuál era la visión que tenían acerca de las culturas indígenas de Chiapas. En el fragmento del texto llamado “Mi juicio de las culturas”, las poblaciones originarias y sus culturas sólo toman sentido desde una cierta apología del pasado mesoamericano, del tipo indigenista pos-revolucionario que ensalzaba al indio muerto y sus ruinas arqueológicas, pero ignoraba al indígena vivo en su especificidad cultural y marginalidad histórica. Al negarles contemporaneidad, los pueblos indígenas poco podían aportar al trabajo pastoral, debido a que su “riqueza cultural” se había perdido con el paso del tiempo y, por lo tanto, para Ibarra era el cuerpo oficial de la Iglesia el que tenía que seguir manteniendo la pauta del quehacer eclesial; sumado a esto, consideraba que la “inculturación [debía entenderse] solamente en el sentido de que todas las culturas deben ir iluminadas con la luz del Evangelio”.¹² De este modo, la misión franciscana de estos años tenía el rasgo claramente doctrinario sobre la religiosidad popular sostenida en la primera asamblea del CELAM, sospechosa de la ritualidad indígena, de las fiestas y devociones populares, además de que servía de aire fresco para su identidad institucional y un nuevo impulso a su lugar y función en las diócesis mexicanas.

Sin embargo, debido a la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965), y según el sentir de los frailes de las misiones del sureste, se comenzó a cuestionar el papel que hasta ese momento habían desempeñado e iniciaron una confrontación abierta con las autoridades de la provincia del Santo Evangelio. El resultado de este conflicto fue la fundación en 1995 de la provincia San Felipe de Jesús. Si bien en este acontecimiento se puede observar la búsqueda de un modo de ser franciscano sensible a la realidad sociopolítica del sureste, en ésta no deja de asomarse la utilización del marco discursivo generado por la Teología de la Liberación para acomodar la “misión” (baluarte histórico del franciscanismo para justificar su existencia) a las nuevas condiciones eclesiales.

“UNA MADRE ANCIANA QUE PARIÓ UN HIJO RAQUÍTICO”:

FUNDACIÓN DE LA PROVINCIA DEL SURESTE

Con la frase anterior, un fraile de las primeras generaciones de misioneros en el sureste resume el proceso de fundación de la provincia San Felipe de Jesús (el hijo raquíto). La madre anciana era la provincia del Santo Evangelio, una entidad que durante la segunda mitad del siglo pasado vivió un momento importante de tensión doctrinal y pastoral, justo en el contexto de la renovación teológica postconciliar que se dejó sentir en la región latinoamericana con las asambleas del CELAM de Medellín en 1968, y de Puebla en 1979, y también al interior de la vida consagrada en la reunión de la Confederación Latinoamericana de Religiosos

¹² *Historia de las misiones franciscanas del sureste y otras conferencias importantes*, s. p. AHPBA, Fondo: Fray Juan Ibarra, Sección: Escritos y Publicaciones, Ramo: Manuscritos, Año: 1948, Carpeta: 4.

(CLAR) de 1967.¹³ Los franciscanos de las misiones, como se les llamó desde la curia provincial del Santo Evangelio de México a los religiosos que trabajaban en esta región, presentaron transformaciones significativas tanto en el actuar pastoral misional como en sus representaciones acerca de la población indígena.

La década de 1970 es la más representativa para dar cuenta del proceso de cambios al interior de las misiones del sureste y su lenta, pero decisiva, distinción ideológica de las directrices doctrinales de la provincia del centro del país. En el capítulo provincial de 1969, gracias a la búsqueda de los frailes del sureste por tener representación y voz dentro de los capítulos provinciales, se creó una Secretaría Promisiones que sirvió de soporte institucional para canalizar las tensiones ideológicas entre los frailes de las misiones y los del centro del país. Estos conflictos se extendieron hasta la década de 1990, momento en el que las misiones lograron independizarse y constituirse como provincias autónomas. En las reuniones organizadas por esta secretaría se informaba de las actividades realizadas en las fraternidades del sureste y se negociaba con las autoridades del Santo Evangelio mayor atención y comprensión a las necesidades que presentaba el trabajo de los frailes por las particularidades de la región.

Para ejemplificar lo anterior, resulta significativo el informe del secretario de misiones fray Raymundo López, leído en el Consejo Plenario Provincial de 1973. Ahí se expone por primera vez la separación doctrinal e ideológica sentida por los frailes del sureste, haciendo hincapié en la toma de conciencia de la realidad sociocultural y la acción política como objetivos históricos de las misiones del sureste, y se comienza a delinear el tipo de franciscanismo que la región exigía, alejado de los patrones tradicionales de disciplina, reglamentos y costumbres de la vida religiosa. En este informe, con una retórica particularmente liberacionista, fray Raymundo hace serias advertencias a sus hermanos de religión situados en los cargos de gobierno y anuncia un importante cambio en la forma de concebir el trabajo misional con poblaciones indígenas:

Hermanos, aun estamos a tiempo de curar nuestros males, de cambiar de rumbo nuestro camino, de dedicarnos a reconstruir lo destruido, a tiempo de convertirnos, de ser más auténticos y evangélicos y así recuperar nuestra vitalidad. Pero necesitamos

¹³ La teología de la vida consagrada posconciliar marcó un importante cambio en la organización y expresión de la forma de vida de los religiosos y religiosas católicos, dominada hasta ese momento por el modelo monástico medieval. La novedad del Vaticano II para los institutos religiosos consistió en que fue el primer concilio en toda la historia de la Iglesia católica en el que se trabajaron de manera particular los postulados doctrinales y las manifestaciones institucionales que las congregaciones religiosas tendrían que adoptar (Martínez 2003, 538). Esta reflexión conciliar quedó expresada en el decreto "*Perfectae caritatis*. Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa" (Concilio Vaticano II 2013, 369-387), y para el caso de América Latina fue retomado de manera inmediata para buscar proyección política y social de la vida religiosa latinoamericana, como lo demuestra la publicación de *Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica*, en 1967, por parte de la CLAR.

renunciar a lugares, dineros, amistades, situaciones cómodas, actitudes mentirosas, falsos razonamientos con los que pretendemos justificar conductas antievangélicas, intenciones de poder [...] nuestro sistema de evangelización ha tendido más a desarraigar costumbres religiosas propias de una cultura para cambiarlas por otras; es decir, somos más agentes de una cultura religiosa que de un mensaje de salvación (Provincia Franciscana San Felipe de Jesús 2006, 15-16).

En otro documento intitulado “Encuentro de misioneros para la renovación y actualización de la vida religiosa y apostólica”,¹⁴ resultado de una evaluación en 1973 por parte de los franciscanos del sureste reunidos en Jitotol, Chiapas, fray Benjamín Pérez, en un apartado llamado “La realidad actual de nuestra Provincia y del Sureste”, celebra que los hermanos más jóvenes estén captando la nueva situación social y eclesial que demanda el sureste de México y avancen hacia una renovación de la vida religiosa franciscana. En las páginas 41 y 42 de este documento, en donde se encuentra la sección “Nuestras actitudes y actuaciones ante este nuevo mundo”, fray Benjamín apunta perspicazmente el problema formativo y pastoral que han reproducido los frailes de las misiones:

Sin desconocer el valor de la labor desarrollada en el campo de la sacramentalización (misas, confesiones, atención de enfermos, actos de culto), pienso en la falla básica, por otro parte común en la Iglesia, consistente en haber recibido los hermanos una formación para una época ya liquidada [...] Nuestro mundo ya no se interesa por las grandes discusiones teológicas; la ciencia es valorada por su aplicación a la práctica y a lo concreto. Estamos en la era de la tecnología. De aquí el favor de que goza en las nuevas generaciones [de frailes] una Teología que es encarnación y acontecimiento, que es historia que se desarrolla en el tiempo y en el espacio.

Para el contexto de incertidumbre institucional que caracterizó los esfuerzos de renovación posconciliar dentro de la vida religiosa,¹⁵ la llamada de renuncia a lugares y dinámicas de estatus y poder tradicionales hecha por los frailes del

¹⁴ Archivo Provincial San Felipe de Jesús (APSEJ). Caja: Historia de la Provincia. Como hemos mencionado, este archivo carece de catalogación. Tan sólo está organizado en una incipiente clasificación de expediente bajo ítems generales.

¹⁵ Falcó (2004) señala que los primeros quince años después del Vaticano II fueron de gran confrontación al interior de las congregaciones religiosas, de posturas teóricas polarizadas y de cambios radicales y poco prudentes en las estructuras organizativas (baste el testimonio de la actual abadesa del monasterio benedictino de Montserrat, en Barcelona, para demostrar los repentinos cambios en aspectos de tradición milenaria de la vida monástica que se ensayaron después del Vaticano II: “Empezamos con el tema de la clausura: nadie quería rejas; cuando salió el documento del concilio Vaticano II [*Perfectae caritatis*, indicando] —que si se daban las condiciones necesarias, se podían sacar—, aquella misma noche las sacamos” (De Ahumada 2011, 165). En este marco, la tendencia de los religiosos en México estuvo en la salida de conventos y grandes casas de formación, la inserción en pequeñas comunidades de religiosos y religiosas en zonas rurales o urbanas marginales, la supresión de la jerarquía al interior de los institutos religiosos, el fin de la clausura para gran parte de conventos femeninos y un acercamiento a discursos académicos marxistas.

sureste no es de extrañar que fuera tomada como signo de radicalidad desenfundada, y poco realista, para una provincia que contaba con un número muy reducido de hermanos tan sólo 30 años atrás (tiempo corto pensado en los años necesarios para el proceso formativo de una generación de frailes).

Debido al acercamiento meramente intelectual de los frailes del sureste al cristianismo liberacionista, no construyeron relaciones importantes con sectores sociales altamente politizados ni se sumaron a movimientos armados, como lo ocurrido en esos años con miembros de otras congregaciones religiosas residentes en América Latina.¹⁶ No obstante, realizaron proyectos al interior de la Iglesia que resultaron por demás innovadores e importantes de mencionar. A la par de construir albergues, abrir brechas para comunicar municipios, articular proyectos sociales, idear escuelas de artes y oficios o de agricultura, promover semanas rurales de apicultura y cursos de alfabetización, los frailes del sureste esbozaron un ambicioso Centro Franciscano Ch'ol de Formación Cristiana (CEFRACH'OL), ubicado en Tumbalá y Palenque (Chiapas), con el propósito de formar cuadros franciscanos "nativos". La planeación de este Centro consistía en tomar en consideración las condiciones religiosas y comunitarias de los ch'oles para adecuar la formación franciscana. Los frailes partían de la valoración de los ch'oles por ser un pueblo profundamente religioso, con práctica asidua de la oración en la vida cotidiana que acompañaba acontecimientos importantes como el nacimiento, el dar nombre, el principio de la siembra o el pozo nuevo. Reconocían también que "tienen todo un sistema de cargos y oficios religiosos [...y además] los ch'oles siempre han tenido sacerdotes: los 'ajk'tin', el hombre del sol, el hombre del día de fiesta".¹⁷ En palabras de fray Raymundo, en el informe de 1973 comentado arriba, el objetivo de tal empresa era "instaurar la orden en el sureste de México [...] y despertar la conciencia del indígena para que él sea el creador de un nuevo nivel de vida, y el *sujeto de su propia historia*" (Provincia Franciscana San Felipe de Jesús 2006, 11, cursivas mías).¹⁸

¹⁶ Los dominicos en Brasil, los hermanos y hermanas maryknoll en Nicaragua y los jesuitas en El Salvador, representan muy bien las relaciones entre religiosos y sectores de la izquierda radical latinoamericana, las cuales les ganaron a los consagrados y consagradas serios problemas de persecución y tortura (Löwy 1999).

¹⁷ "Semana de reflexión sobre el Centro Ch'ol de Formación Cristiana", Misión Franciscana de Tumbalá, Chiapas, 1973, p. 4. APSFJ, Caja: Historia de la Provincia.

¹⁸ Los frailes guardan en la memoria colectiva de la provincia el ejemplo de fray Facundo Ramírez González, sacerdote franciscano encargado del CEFRACH'OL, quien, a decir de sus hermanos franciscanos, logró tal punto de inserción en la población que se separó por un tiempo de la orden para radicar dentro de la comunidad y colaborar con la organización agraria. Al trabajo de este fraile también se debe la traducción de la Biblia al ch'ol, como él mismo lo refiere en una carta enviada a los frailes de la provincia en 1977, buscando recursos económicos para su publicación: "Ya están dados los pasos iniciales: traducción, revisión, formato, negativos, papel y los trámites para la impresión y encuadernación. El Ch'ujulb^jun (la Biblia Ch'ol), es prácticamente una realidad lograda con la ayuda de Dios y todos los que de una forma u otra han colaborado. TIJICÑA C PUSIC'AL COME WOLA' COLTAÑON LOJON (Está contento mi corazón porque nos ayudan)". APSFJ,

El gobierno de la provincia del Santo Evangelio aceptó, en la XIII reunión de misioneros de 1973, la creación de tal Centro, pero bajo la condición de que sólo sirviera para la formación de agentes de pastoral y no para la admisión de candidatos a la orden. Alejos (1994) registra las consecuencias de estos esfuerzos realizados por los frailes del sureste por incidir en la situación rural de la población indígena ch'ol en el proceso de construcción del discurso agrarista de la lucha por la tierra. Según sus informantes, los frailes afectaban los intereses de kaxlanes y abandonaron la zona después de haber sido acusados de socialistas. Meyer (2000, 60-61) también reporta el trabajo de los frailes en la zona ch'ol. A su juicio:

los franciscanos comenzaron con un proyecto de profunda inculturación en Tumbalá y Palenque. La intención de los hermanos menores de San Francisco era formar una comunidad de franciscanos choles [...] La idea rectora, además de las herencias discursivas de los participantes, era ya clara: convertir a las comunidades en los actores y forjadores de su propia historia [...] Las políticas internas de la orden franciscana impidieron el desarrollo ulterior de este proyecto de inculturación radical [...] No debe desestimarse, sin embargo, la influencia que ésta ha ejercido, pues, a guisa de ejemplo, aún es posible entrevistar en la región norte a varios novicios choles que participaron en el convento de Tumbalá y mantienen una profunda espiritualidad franciscana. Muchos continuaron como catequistas en Palenque y Tumbalá durante los siguiente veinte años.

La política interna contraria al proyecto liberacionista de las misiones del sureste, señalada por Meyer, consistió en un relativo desinterés por el sostenimiento económico de las fraternidades y por la capacitación de los frailes, además de que, a partir de 1974-1975, el gobierno de la provincia del Santo Evangelio comenzó a mandar a estas tierras frailes que habían cometido alguna falta o que, a juicio de los formadores, no presentaban signos de vocación. Todavía viven frailes que representan estos casos, a quienes los provinciales enviaron a las misiones para darles oportunidad de probar si tenían o no vocación religiosa. Sin embargo, alguno de ellos, después de permanecer 42 años en Chiapas y de pasar de religioso “castigado” a ser parte del personal fundador de la provincia franciscana del sureste, considera que la religiosidad vivida en la zona necesitó separarse del modo de ser “anticuado” monástico y clerical del franciscanismo del Santo Evangelio.

La *Historia de las misiones franciscanas del sureste...* recoge el sentir personal de fray Juan Ibarra ante esta situación: “Los provinciales han visto con malos ojos [el trabajo realizado], también su definitorio, y los moradores del D.F. y de otras ciudades [en las que se encuentran fraternidades del Santo Evangelio]. Ellos son los que han sembrado la división en la provincia, ellos los grandes, los intelectuales y

Caja: Historia de la Provincia, “Carta a los frailes de la Provincia”, Fray Facundo Ramírez, Misión Franciscana de Tumbalá, Chiapas, 19 de abril de 1977.

los misioneros los han tenido como hijos espurios”.¹⁹ Ante esta circunstancia, Ibarra comentaba de manera sarcástica que por tener mucho tiempo en las misiones del sureste estaba “castigado perpetuamente”.

El sureste se convirtió, entonces, en zona de castigo, así lo manifiestan los tres frailes encargados de redactar la crónica de los veinte años de la provincia San Felipe de Jesús (Provincia Franciscana San Felipe de Jesús 2015), quienes buscaron con este escrito sacudirse el estigma del castigo. Ahora bien, y debido al envejecimiento de los primeros frailes y al desinterés de aquéllos que fueron enviados por motivos de reprimenda, el trabajo de las misiones se redujo considerablemente y varios de sus proyectos tuvieron que ser abandonados, como el cierre en 1980 del convento anexo a la parroquia de Tumbalá, en el que se ensayó la inculturación de la orden. A partir de estas tensiones institucionales al interior de la provincia, en la mente de los frailes del sureste comenzó a gestarse la idea de separarse del Santo Evangelio para fundar una entidad que tuviera como horizonte principal las reformas teológicas suscitadas en buena parte de las congregaciones religiosas presentes en América Latina, y de esta manera consolidar una verdadera entidad nueva y diferente.

Oficialmente, la idea de una nueva entidad comenzó a manifestarse por los frailes del sureste en el capítulo provincial de 1975. Pero fue hasta el capítulo de 1990, después de quince años de presiones al gobierno provincial, cuando se tomó la decisión de trabajar en la planeación y eventual fundación de una entidad de corte misionero. Como resultado de esto, se creó una Comisión con el fin de consultar a todos los integrantes de la provincia si se estaba en condiciones para establecer la nueva provincia del sureste. De la encuesta realizada a 137 frailes en 1991: 101 respondieron que la provincia sí estaba a tiempo para establecer la nueva entidad, 76 respondieron que estaban dispuestos a trabajar en ella (31 de manera permanente y 46 de forma temporal) y 43 opinaron que la nueva entidad podría ser vice-provincia (Provincia Franciscana San Felipe de Jesús 2006, 19).

Esta encuesta permitió que el Consejo Plenario de 1992 resolviera que, en el capítulo provincial del siguiente año, celebrado en Santa Úrsula, Coapa (Ciudad de México), se tomara la decisión definitiva sobre la fundación o no de la nueva entidad. El capítulo se llevó a cabo del 12 al 19 de julio, y en el acta de trabajo del día 14 de junio de 1993 se registró la unanimidad en la votación para la nueva entidad. Ahí también se estableció el territorio que comprendería, aprobando a la nueva jurisdicción franciscana los estados de Yucatán, Quintana Roo, Campeche, Chiapas y Tabasco. Después de esta resolución capitular, dos reuniones de misioneros, en enero y mayo de 1994, fueron de suma importancia para dar cuerpo a las orientaciones doctrinales particulares de la

¹⁹ AHPBA, Fondo: Fray Juan Ibarra, Sección: Escritos y Publicaciones: Ramo: Manuscritos, Año: 1948, Carpeta: 4.

nueva entidad. En la primera reunión se discutieron las directrices del proyecto evangelizador de la nueva provincia, ahí acordaron los frailes del sureste los objetivos principales: a) lograr una verdadera inculturación del Evangelio; b) retornar al estilo de vida del fundador de la orden, Francisco de Asís; c) proponer una pastoral vocacional que logre la implantación de la orden en el sureste; d) capacitar al personal de las fraternidades; y e) buscar las formas de sustentar económicamente las misiones.

También votaron acerca del nombre que llevaría la nueva entidad. De entre cuatro propuestas, los frailes optaron por el de San Felipe de Jesús, pues consideraron que era quien mejor representaba el carácter meramente misional de la nueva provincia. Ahora bien, como parte del viraje teológico que estaba tomando la nueva jurisdicción y dada la coyuntura histórica del crítico enero de 1994 para Chiapas, cabe mencionar que, para el cierre de esta reunión de misioneros, los frailes acordaron enviar una carta de apoyo al obispo de San Cristóbal, Samuel Ruiz García (Provincia Franciscana San Felipe de Jesús 2006). En la segunda reunión de misioneros realizada en mayo de 1994, siguiendo con la reflexión de aquello que le daría particularidad a la nueva entidad, los frailes decidieron hacer énfasis en la consagración franciscana laica, es decir, promover en las nuevas generaciones la vocación de frailes con votos religiosos, pero sin ser sacerdotes. Avanzados los requerimientos para la nueva provincia, el 22 de diciembre de 1994 el ministro general de la orden escribió al ministro provincial del Santo Evangelio para indicarle que, después de haber revisado los documentos para erigir la nueva entidad, daba su aprobación y sugería el mes de junio de 1995 para llevarse a cabo. Por tal motivo, en los primeros meses de 1995, se convocó a todos los frailes del Santo Evangelio que quisieran ser parte de la nueva provincia del sureste de manera permanente. Respondieron 49 frailes, 37 de votos perpetuos y 12 de votos temporales (del total de religiosos, 18 todavía se encontraban realizando estudios de filosofía o teología).

La llegada de los 49 frailes por decisión propia a las misiones del sureste, marcó un momento importante en la configuración del perfil de franciscanos que hicieron parte de los primeros años de la provincia. A decir de fray Gonzalo, perteneciente a esa generación de estudiantes, la mayor parte de los frailes con votos temporales que salieron del Santo Evangelio fueron parte de las primeras generaciones receptoras de una formación marcadamente secularizada y liberacionista en el Instituto Franciscano de Filosofía y Teología (IFFT) de Santa Úrsula, Coapa. Este fraile recuerda con admiración cómo se vio trastocada la organización de los estudios cuando comenzaron a llegar profesores externos egresados de universidades públicas. Antes de esto, las clases eran impartidas por los propios frailes sin importar ser o no profesionales en la materia. En esos primeros tímidos intentos por vincular al IFFT con formación secularizada, fray Gonzalo comenta que no sólo el contenido de las materias cambió, sino la misma organización del espacio que estaba pensado exclusivamente para religiosos:

Una filósofa egresada de la UNAM —cuenta el fraile— llegó por esos años a darnos clases [inicios de la década de 1990], y nos decía que no le interesaba si creíamos en Dios o no. El único objetivo que tenía era enseñarnos a pensar desde la filosofía, y así los demás profesores que tuvimos de sociología o historia, también de la UNAM [...] También fue muy importante darnos cuenta que el lugar mismo estaba pensado sólo para los frailes. Había dormitorios y baños comunes, pero la llegada de maestras mujeres nos evidenció esto y la necesidad de transformaciones. Una vez, una maestra quiso comentar algunas cosas académicas con el rector [del IFFT], que era un fraile, y decidió irlo a buscar a su despacho, pero no sabía que el “despacho” era su cuarto, así que tocó la puerta y después abrió, sólo para descubrir que el fraile estaba saliendo de bañarse y que el despacho era una simple mesa en la que el rector atendía a los alumnos frailes. Aquí se vio lo excluido que estaba la sociedad de nuestra formación y de nuestras instalaciones.

Finalmente, después de 48 años de iniciado el regreso de franciscanos al sureste mexicano y tras quince años de presión por parte de los frailes de las misiones, el 13 de junio de 1995 tuvo lugar la celebración de la fundación de la nueva viceprovincia franciscana del sureste San Felipe de Jesús.²⁰ En la ceremonia religiosa que albergó tal evento, el ministro general señaló que los frailes del sureste no debían olvidar haber sido fruto del esfuerzo misionero de la provincia del Santo Evangelio, y que la nueva entidad era un “nuevo retoño del viejo árbol” (Provincia Franciscana San Felipe de Jesús 2006, 35). Pero a consideración de fray Gonzalo, salido de la “provincia madre”, como llaman a la del Santo Evangelio, las tensiones ideológicas que acompañaron el proceso de nacimiento de la entidad, la poca vinculación de los frailes con sectores organizados de la izquierda del sureste, y la relajación de los ideales de inculturación, devinieron en “una madre anciana que parió un hijo raquíutico”.

CONSIDERACIONES FINALES

Para comprender los aspectos que configuran a las misiones, es necesario caracterizar cada experiencia para apreciar los objetivos y métodos utilizados. En este sentido, ¿fueron las misiones del sureste, previas a la fundación de la provincia, vino viejo en odres nuevos: acciones e intereses constantes en la historia de la Iglesia para su expansión doctrinal sin modificar sustancialmente los marcos institucionales? Lo retratado en este trabajo advierte en no generalizar los esfuerzos misioneros que se han desarrollado en varios momentos de la historia de la Iglesia en América. Las misiones franciscanas del sureste demuestran la diversidad y

²⁰ Aunque en 1995 no obtuvo la categoría jurídica de provincia, al erigirse la viceprovincia los frailes del sureste sí lograron independizarse completamente del Santo Evangelio. Fue hasta 2005, después de crecer en número (40 frailes con votos perpetuos y 30 en formación), cuando recibieron el nombramiento como provincia. No obstante, los propios frailes que componen esta administración franciscana consideran 1995 y no 2005, como el año en que nació su provincia.

complejidad que caracteriza a las órdenes y congregaciones religiosas asentadas en el sur de México y América Latina, y la ambivalencia del quehacer de los religiosos. Por un lado, en el último siglo han sido fuente importante de renovación teológica y pastoral, pero no los ha llevado a modificar radicalmente la estructura institucional de la Iglesia. La experiencia franciscana del sureste muestra que, si bien las décadas de 1970-1990 representan un momento de importantes cambios en las experiencias del trabajo misionero de los franciscanos, es necesario resaltar la utilidad de “la misión” para legitimar la fundación de la provincia San Felipe de Jesús. Pasadas las décadas de mayores innovaciones, comenzó a gestarse un proceso de relajación que pone en perspectiva crítica las décadas de conflicto entre los frailes del sureste con los del centro de México. Lo anterior invita a recuperar las motivaciones de reproducción corporativa que está detrás de esta fundación y la reelaboración de su bastión misionero. Actualmente, la *Ratio Formationis* de la provincia no contempla la valorización de la religiosidad popular o indígena de los jóvenes de la región que tocan las puertas de la orden, como sí fue pensado en el CEFRACH’OL. Los frailes tan sólo reciben algunas charlas o talleres de contextualización sociopolítica de los estados del sureste de México y no buscan ensayar formas distintas de vida religiosa.

Al trazar estas líneas son observables algunos de los vaivenes que los hijos de Asís han tenido en los últimos tres siglos en México, y la posibilidad heurística que representa el estudio de las congregaciones religiosas en las configuraciones socioreligiosas contemporáneas para analizar los cambios y continuidades que han vivido, tanto la vida consagrada en particular como la Iglesia católica en general, en un contexto en el que se procura la secularización de las costumbres, el predominio de la racionalidad y un ambiente abiertamente contrario comparado a la sociedad en la que nacieron muchas de las órdenes religiosas más importantes. A pesar de que existieron esfuerzos por renovar su ser y quehacer institucional, los franciscanos vieron en la opción preferencial por los pobres y la inculturación del Evangelio —promovidos por las Conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979)—, el marco discursivo para justificar dos acciones institucionales: la necesidad de fundar una nueva entidad con ideales renovados de misión (inculturada) y asegurar su supervivencia por la incorporación de población rural e indígena al cuerpo de religiosos. En consecuencia, el trabajo misionero y la Teología de la Liberación son dos discursos que, aunque antagónicos, sirven ideológicamente para asentar la presencia franciscana en el sureste mexicano y asegurarse el ingreso de vocaciones de sectores que antes no sobresalían entre las filas de los frailes, tratando de subsanar la crisis de vocación generalizada en la que está inmersa la vida consagrada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Archivos

AHPBA Archivo Histórico de la Parroquia de San Bernardo Abad

APSEJ Archivo Provincial San Felipe de Jesús

Bibliografía

ALEJOS, José. 1994. *Mosojántel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*. México: IIFL-UNAM.

ÁLVAREZ, María Teresa. 2012. "La secularización de doctrinas y misiones en el Arzobispado de México (1749-1789)". Tesis de doctorado en historia. UNAM.

CHAUVET, Fidel de Jesús. 1989. *Los franciscanos en México (1523-1980)*. México: Tradición.

Concilio Vaticano II. 2013. "Perfectae caritatis. Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa". En *Concilio Vaticano II. Documentos Conciliares*, 369-387. México: San Pablo.

Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR). 1967. *Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica*. Bogotá: CLAR.

Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). 1955. *Primera conferencia general del CELAM*. Río de Janeiro: CELAM.

CRISPÍN, María Luisa. 2010. *Huellas de un caminar. Misión jesuita de Bachajón*. México: Universidad Iberoamericana.

DE AHUMADA, Laia. 2011. *Monjas*. Barcelona: Fragmenta Editorial.

DÍAZ, Gabriela. 2016. *Católicos, liberales y protestantes. El debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848-1908)*. México: COLMEX.

FALCÓ, Luis Fernando. 2004. "Malestares de afiliación. Procesos de construcción de identidad en la vida religiosa y sacerdotal en México hoy". Tesis de maestría en ciencias sociales. FLACSO.

FOSTER, George. 1962. *Cultura y conquista: la herencia española en América*. México: Universidad Veracruzana.

FROST, Cecilia. 1996. *Este nuevo orbe*. México: UNAM.

GARCÍA, Marta Eugenia y Sergio Francisco Rosas. 2016. "La Iglesia católica en México desde sus historiadores (1960-2010)". *Anuario de Historia de la Iglesia* 25: 91-161.

GONZALBO, Pilar. 1985. "Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano, 1585-1771". *Historia Mexicana* 35 (1): 5-31.

- GRUZINSKI, Serge. 1985. "La 'segunda aculturación': el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)". *Estudios de Historia Novohispana* 8 (8): 175-201.
- _____. 1991. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*. México: FCE.
- HAUSBERGER, Bernd. 1997. "La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano". *Estudios de Cultura Novohispana* 17: 63-106.
- ILLANES, José Luis. 1985. "Eclesiología y misionología en el siglo XVIII". *Scripta Theologica* 17 (1): 121-149.
- LERMA, Enriqueta. 2019. *Los otros creyentes. Territorio y teopraxis de la iglesia liberadora en la región fronteriza de Chiapas*. México: UNAM.
- LISBONA, Miguel. 2004. *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas. Cambios, intercambios y enredos étnicos en Tapilula*. México: UNAM.
- LOAEZA, Soledad. 2013. *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana*. México: COLMEX.
- LÖWY, Michael. 1999. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina. Siglo XXI*. México: Siglo XXI.
- MARTÍNEZ, Víctor. 2003. "La vida consagrada del mañana". *Theological Xaveriana* 148: 537-552.
- MEYER, Jean. 2000. *Samuel Ruiz en San Cristóbal, 1960-2000*. México: Tusquets.
- _____. 2005. *La Iglesia católica en México 1929-1965*. México: CIDE.
- MORALES, Francisco. 1993. "México independiente y franciscanos". En *Franciscanos en América: quinientos años de presencia evangelizadora*, edición de Francisco Morales, 537-552. México: Conferencia Franciscana de Santa María de Guadalupe.
- PANI, Erika. 1997. "Religiosidad ilustrada y religiosidad popular. Las procesiones a finales del siglo XVIII". *Historia y Sociedad* 1 (1): 51-77.
- PIAZZA, Rosalba. 2016. *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*. México: COLMEX.
- Provincia Franciscana San Felipe de Jesús. 2006. *Celebrando la gracia de los orígenes. A 10 años del inicio de nuestra entidad. Breve historia del caminar por el sureste de México*. México: Curia Provincial.
- _____. 2012a. *Ratio Formationis de la Provincia Franciscana "San Felipe de Jesús"*. México: Curia Provincial.
- _____. 2012b. *Ratio Studiorum de la Provincia Franciscana "San Felipe de Jesús"*. México: Curia Provincial.
- _____. 2015. *20 años de la Provincia San Felipe de Jesús*. México: Curia Provincial.
- RICARD, Robert. 1986. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: FCE.

- ROBLEDO, Gabriela. 2016. "Los dominicos y la construcción de la iglesia maya en Chiapas y Guatemala". *Revista Latinoamericana de Investigación Crítica* III (5): 59-78.
- ROCHER, Adriana. 2004. "Entre el cordón de san Francisco y la corona de san Pedro. La administración parroquial en Yucatán". *Estudios de Cultura Maya* XXV: 149-168.
- _____. 2008. "Un baluarte diferente: Iglesia y control social en Yucatán durante el período colonial". *Península* 3 (1): 65-81.
- RODRÍGUEZ, Alejandro. 2020. "Dispositivos conventuales y resocialización religiosa: etnografía del arte de hacerse fraile". *Debates do Ner*, 37 (1): 169-200. Consultado el 5 de noviembre de 2020. <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/98902/58439>.
- RUBIAL, Antonio. 2002. *La evangelización de Mesoamérica*. México: CONACULTA.
- _____. 2020. *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*. México: FCE-UNAM.
- RUGELEY, Terry. 2012. *De milagros y sabios. Religión y culturas populares en el sureste de México, 1800-1876*. México: UADY.
- STARK, Rodney. 2007. *Discovering God: The Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief*. California: HarperCollins.
- _____. 2009. *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*. Madrid: Trotta.
- TAHAR, Malik. 2007. "La Compañía de Jesús y la teología de la liberación: convergencias y divisiones sociopolíticas del catolicismo contemporáneo de América Latina". *Historia y Grafía* 29: 95-129.
- UCHMANY, Eva. 1982. "Cambios religiosos en la conquista de México". En *Cambio religioso y dominación cultural. El impacto del islam y del cristianismo sobre otras sociedades*, edición de David N. Lorenzana, 81-124. México: COLMEX.
- VIQUEIRA, Juan Pedro. 1997. "Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)". En *La Iglesia católica en México*, edición de Nelly Sigaut, 69-98. México: COLMICH-SEGOB.