

La invención de la “segunda Conquista espiritual”.

Reflexiones sobre la historiografía católica de Baja California en el siglo XX.



The invention of the “second Spiritual Conquest”.

Reflections on Catholic Historiography in Baja California during the 20th century.

PEDRO ESPINOZA MELÉNDEZ

Universidad Autónoma de Baja California

México

Correo: pespinoza@colmex.mx

<https://orcid.org/0000-0001-6125-8468>

DOI: 10.48102/hyg.vi63.515

Artículo recibido: 5/06/2023

Artículo aceptado: 9/11/2023

RESUMEN

Este ensayo reflexiona sobre las narrativas católicas producidas sobre la historia religiosa de la península de Baja California durante los siglos XIX y XX. Para analizar un corpus historiográfico de relatos, historias, biografías y memorias, intento moverme en cuatro ejes de análisis: la distinción teórica entre la historiografía moderna como pasado histórico, y la historia y la memoria eclesial en tanto pasados prácticos e hilos de memoria; la coexistencia de ambas formas de escritura a lo largo del siglo XX en el caso aquí estudiado; el análisis y la historización de la narrativa de una “segunda conquista espiritual” de Baja California; y el problema

que representan para la investigación los relatos ficticios que algunos actores religiosos han hecho pasar por verdaderos.

Palabras clave: Historiografía; Historiografía católica; Iglesia católica; Baja California; siglo xx

ABSTRACT

This essay reflects on the Catholic narratives produced about the religious history of Baja California during the 19th and 20th centuries. In order to analyze a historiographical corpus of stories, histories, biographies, and memories, I try to analyze four areas: The theoretical distinction between modern historiography as historical past, and ecclesiastical history and memory as practical pasts and memory threads; the coexistence of both forms of writing throughout the 20th century in this case study; the analysis and historicization of the narrative of a “second spiritual conquest” of Baja California; and the problem represented by the existence of fictitious stories that some religious actors have presented as true.

Key words: Historiography; Catholic Historiography; Catholic Church; Baja California, 20th century

INTRODUCCIÓN

Este ensayo reflexiona sobre cómo, desde la iglesia católica, se produjo un conjunto de relatos sobre el pasado religioso de la península de Baja California, al elaborar un linaje que conectaba al clero del siglo xx con los misioneros del siglo xviii y al presentar la labor los primeros como una continuidad de la empresa misional. La “segunda conquista espiritual” es una expresión que condensa los usos prácticos del pasado que surgieron desde la jerarquía eclesiástica de la arquidiócesis de Guadalajara durante el conflicto religioso de los años 20. La idea de que el clero del siglo xx debía completar una evangelización inconclusa es relevante para comprender la dinámica eclesiástica de la península a mediados de siglo, de mano de la congregación de los Misioneros

del Espíritu Santo (en adelante MSpS), central para leer la documentación a la hemos recurrido desde la historia y las ciencias sociales para dar cuenta de ese pasado religioso. Así, estos textos permiten pensar las intersecciones entre la historia eclesiástica, en su sentido tradicional, y la historiografía moderna que emergió como disciplina profesional entre los siglos XIX y XX.

Esta reflexión es resultado de dos investigaciones sobre la historia religiosa de Baja California durante los siglos XIX y XX. Mientras el “período misional” de las Californias ha sido estudiado a detalle por la historiografía estadounidense, la mexicana y la española, la bibliografía sobre la iglesia católica en los años posteriores a la creación de la diócesis de las Californias (1840) parecía notablemente reducida. Al comenzar la investigación había ubicado tres artículos sobre el tema¹ y dos capítulos en libros colectivos de historias estatales y locales.² Conforme reuní materiales para un balance historiográfico encontré que la historia que intentaba reconstruir, la del vicariato de la Baja California, ya había sido narrada, pero desde coordenadas distintas a las de un historiador secular del siglo XXI. Este corpus documental compuesto por artículos, libros, memorias, manuscritos inéditos y correspondencia me llevó a preguntarme ¿Qué tipos de historias

¹ Dora Elvia Enríquez Licón, “La iglesia católica en Baja California. Péndulo entre misión y diócesis”, *Frontera Norte*, vol. 20, núm. 39 (2008): 7-35; Yves Solís, “El perro de las dos tortas”, *Navegando*, núm. 3 (2009): 83-88; Massimo de Giuseppe, “Fare l’indiano: sacerdotes y misioneros italianos en México, entre el Porfiriato y la Revolución”, *Istor*, año 12, núm. 47 (2011): 52-86.

² Carlos Franco Pedroza, “La iglesia católica en Tijuana: origen y desarrollo”, en *Historia de Tijuana, edición conmemorativa del centenario de su fundación*, coordinado por Jesús Ortíz Figueroa y David Piñera Ramírez (México: Universidad Autónoma de Baja California, XII Ayuntamiento, 1989), 253-71; Carolina González, “Historia de la iglesia católica en Baja California Sur”, en *Historia general de Baja California Sur II. Región, sociedad y cultura*, coordinado por Edith González Cruz (México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Secretaría de Educación Pública del Gobierno del Estado de Baja California Sur, Universidad Autónoma de Baja California Sur, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Ayuntamiento de La Paz, Plaza y Valdés, 2004), 377-99.

se encontraban en estos materiales? Intento responder atendiendo a cuatro dimensiones.

La primera es una formulación teórica que distingue la disciplina histórica moderna de la historia eclesiástica y de las narrativas de la memoria institucional de esta iglesia. Estas escrituras corresponden a lo que Hayden White llamó el “pasado práctico”, y cumplen la función que Danielle Hervieu-Léger describió en *Religión. Hilo de memoria*: dotar a los creyentes de un linaje que vuelva significativa su experiencia al conectarla con la de sus predecesores. La segunda es un recuento de los textos que narran la historia de la iglesia católica en Baja California durante los siglos XIX y XX. Más que una distinción tajante entre la historia eclesiástica y la historiografía moderna, este recuento permite ubicar los matices entre las distintas formas de escritura agrupadas como “historiografía católica”, así como las continuidades entre ésta y algunos textos académicos. La tercera refiere a la narrativa que denomino la “segunda conquista espiritual”. Al final analizo el elemento que encuentro más problemático en este corpus: la creación de relatos ficticios que responden a la búsqueda de las memorias e historias locales por incorporarse a las narrativas nacionales, o bien, producir relatos edificantes para la fe de los creyentes.

HISTORIAS ECLESIASTICAS, PASADOS PRÁCTICOS E HILOS DE MEMORIA

Desde los años 90 se han publicado en México varios balances sobre historia religiosa que coinciden en una periodización propuesta por Manuel Ceballos:³ una etapa previa a los años 60, cuando pre-

³ Manuel Ceballos, “Iglesia Católica, Estado y sociedad en México: tres etapas de estudios e investigación”, *Frontera Norte*, vol. 8, núm. 15 (1996): 91-106; Adrián A. Bantjes Aróstegui, “Iglesia, Estado y religión en el México revolucionario: una visión historiográfica de conjunto”, *Prohistoria: historia, políticas de la*

dominaban enfoques apologeticos, confesionales y militantes; un momento intermedio, entre los años 60 y 80, que coincidió con el surgimiento de enfoques revisionistas, las historias regionales y los procesos de profesionalización e institucionalización de la historiografía; y una tercera etapa iniciada en los 90 que respondió a la reorganización de las relaciones estado-iglesia y al “retorno de lo religioso” a la vida pública. Es posible que nos encontremos en un cuarto momento. Además de revisar críticamente las tesis previas, han proliferado nuevos objetos de estudio, escalas de observación que van de las microhistorias hasta la historia global, y un creciente interés por las historias transnacionales, en diálogo con las ciencias sociales y las nuevas formas de historia política, social, cultural y de género.

Esta periodización se enmarca en los procesos de profesionalización e institucionalización de la disciplina histórica que, en el caso mexicano, cobraron relevancia durante la primera mitad del siglo xx, como resultado de adoptar lo que George Iggers llamó el modelo historicista: una concepción de la historia inspirada en las instituciones académicas alemanas que buscaron convertir a la historia en una ciencia rigurosa que produjera un conocimiento objetivo sobre el pasado, para lo cual era necesaria la formación profesional en el ámbito universitario, donde los historiadores ejercerían como docentes e investigadores. El mayor representante de este modelo fue Leopold Von Ranke, considerado el

historia, núm. 6 (2002): 203-24; Armando García Chiang, “Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión”, *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. VIII, núm. 168 (2004); Miranda Lida, “La iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización”, *Historia Mexicana*, vol. 56, núm. 4-224 (2007): 1393-426; Pablo Mijangos y González, “Tres momentos en la historiografía sobre el conflicto religioso en la reforma”, en *Repensar el siglo XIX. Miradas historiográficas desde el siglo xx*, coordinado por María Luna Argudín y María José Rhi Sausi (México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, 2015), 66-85; Marta Eugenia García Ugarte y Sergio Francisco Rosas Salas, “La Iglesia católica en México desde sus historiadores (1960-2010)”, *Anuario de historia de la Iglesia*, núm. 25 (2016): 91-161.

padre de la ciencia histórica moderna en los países que adoptaron este modelo.⁴ La historia de la historiografía en México, al seguir a Guillermo Zermeño, podría leerse como la adopción del modelo rankeano entre las décadas de 1930 y 1950, y como el surgimiento de instituciones dedicadas a la investigación y enseñanza de la historia que, en mayor o menor medida, se apegaron a éste.⁵

En la década de 1960 convergieron en México la historia eclesiástica y la historiografía moderna en personajes como el jesuita José Bravo Ugarte, elogiado dentro y fuera del país por encarnar los ideales rankeanos de rigor, objetividad e imparcialidad. Su formación como teólogo e historiador eclesiástico tuvo lugar en la universidad de Georgetown en los Estados Unidos, cuando la iglesia católica buscaba que sus historiadores se nutrieran de los avances de la ciencia histórica moderna. En 1966, este historiador publicó en *Historia Mexicana* el primer recuento de historiografía religiosa en México. El grueso de los textos citados entraría en la primera etapa de la periodización propuesta por Ceballos, aunque conviene introducir algunos matices.

Bravo distingue una pluralidad en este corpus, desde las colecciones y antologías documentales hasta los ejercicios de historia nacional o regional que dedicaban secciones a la historia religiosa, pasando por hagiografías (vidas de santos y beatos), biografías y bio-bibliografías, e “historias de la iglesia”, signo bajo el cual agrupa las historias “de sus diócesis, de sus seminarios, de sus conventos, de sus hospitales, de sus órdenes y congregaciones de religiosos y religiosas, sobre la Virgen de Guadalupe, sobre los sinarquistas y obreros católicos, y sobre los cismáticos y protestantes”.⁶ El autor

⁴ George Iggers, *La historiografía del siglo xx. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*, trad. Iván Jaksic (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2012).

⁵ Guillermo Zermeño, *La cultura moderna de la Historia. Una aproximación teórica e historiográfica* (México: Colegio de México, 2002).

⁶ José Bravo Ugarte, “Historia Religiosa”, *Historia Mexicana*, vol. 15, núm. 2-3 (1966): 379-98.

y algunos de sus colegas referidos, como Ernest Burrus y Luis Medina Asencio, eran parte de una generación de historiadores eclesiásticos formados en la disciplina histórica moderna. Otros, como Francois Chevalier y Josefina Muriel, ejemplifican a historiadoras seculares interesadas en temas religiosos. Finalmente, los textos dedicados a la Cristiada, al Partido Católico Nacional o a la Unión Nacional Sinarquista, poseen un carácter testimonial antes que ubicarse en el ámbito de la investigación histórica.

Hay un texto previo de Bravo que es relevante para este ensayo ya que versa sobre el tema sobre el cual he investigado durante los últimos años. “El obispado de las Californias y el vicariato apostólico de la Baja California” fue presentado como ponencia en la décima sesión del Congreso Mexicano de Historia en 1952 en Ensenada, Baja California, y publicada en la revista *Ábside* en ese mismo año.⁷ Este texto es útil para pensar las tensiones entre la historia eclesiástica y la ciencia histórica moderna y para formular teóricamente esta distinción. La primera parte contiene un recuento de la historia eclesiástica de las Californias centrado en la extinción de las misiones. Narra la creación del obispado de las Californias en 1840, su desmembramiento tras la anexión de Alta California a los Estados Unidos, y los gobiernos eclesiásticos de los obispos titulares y vicarios apostólicos de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX.

A diferencia de otros historiadores católicos de la época, Bravo se distancia de las pugnas políticas entre la iglesia y el estado. No narra el colapso de las misiones, resultado de la primera Reforma liberal, para revivir esas disputas, sino para dejarlas atrás, como disyuntivas propias del pasado y no del presente. La segunda parte del artículo posee un tono distinto. Relata los “heroicos padecimientos” de Ramón Moreno, un obispo que fue desterrado de Baja California en 1876. Si en la primera parte, el historiador se

⁷ La versión consultada proviene del libro compilatorio José Bravo Ugarte, *Temas históricos diversos* (México: Jus, 1966), 121-29.

sitúa con distancia de las fuentes y las utiliza de manera crítica, en la segunda, el sacerdote relata la persecución que el religioso sufrió a manos de sus adversarios, dando como verdaderos los testimonios contenidos en una carta pastoral que el prelado publicó tras su destierro.

Esta ambivalencia se explica por la doble pertenencia de Bravo, sacerdote e historiador, pero también porque la historia eclesiástica y la ciencia histórica moderna remiten a operaciones historiográficas distintas. La primera se ha concebido desde tiempos medievales como una rama de la teología. Desde su surgimiento en el siglo IV con la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesárea, introdujo una diferencia al interior del modelo de la historia *magistra vite* surgida en la antigüedad clásica. Mientras los fundadores grecolatinos de la historia buscaban mantener a las divinidades al margen de las narraciones y explicaciones sobre las acciones de los hombres,⁸ la historia eclesiástica fue concebida como una continuación de la historia de la salvación más allá de los textos bíblicos, es decir, como la acción de Dios en la humanidad.⁹ La historia eclesiástica puede entenderse, al seguir a François Hartog, como resultado del tránsito del régimen antiguo de historicidad a un régimen cristiano.¹⁰

De acuerdo con María Inés Murdovic, los regímenes de historicidad, entendidos como la manera en que las sociedades organizan su experiencia del tiempo, producirían regímenes historiográficos, es decir, reglas que regularían la escritura de la historia. La ciencia histórica moderna sería resultado del régimen moderno de histo-

⁸ François Dosse, *Michel de Certeau: El caminante herido*, trad. Claudia Mascarua (México: Universidad Iberoamericana, 2003).

⁹ Emilio Mitre Fernández, “Historia Eclesiástica e Historia de la Iglesia”, en *La iglesia en el mundo medieval y moderno*, coordinado por M.D. Martínez San Pedro y M.D. Segura del Pino (España: Instituto de Estudios Almerienses, 2004), 13-28.

¹⁰ Sobre el régimen cristiano véase François Hartog, *Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy* (México: Siglo XXI Editores, 2022).

ricidad y de un régimen historiográfico articulado alrededor de la noción de un pasado histórico, es decir, de un pasado distinto del presente que, gracias a esa distancia, sería objeto de investigación científica.¹¹ La noción de un pasado histórico puede distinguirse del pasado práctico, conceptualización central en la última obra de Hayden White. Si el pasado histórico corresponde a la elaboración científica propia de la disciplina histórica moderna, el pasado práctico es aquel “del que se aprovechan las personas como individuos o miembros de grupos para ayudarse a hacer evaluaciones y tomar decisiones en la vida cotidiana y en situaciones extremas”.¹² El pasado práctico corresponde a la concepción de una historia *magistra vite*, de la que es posible obtener lecciones morales y de la cual intentó distanciarse la historiografía moderna, de manera que esta función práctica pasó a manos de otras formas de representar el pasado, como la literatura o distintas expresiones de la memoria.¹³

Una conclusión que podríamos derivar es que, si la disciplina histórica moderna es resultado del régimen moderno de historicidad, la historia eclesiástica y las diversas formas de escritura asociadas a ella, serían producto del régimen cristiano, al situarse en el registro del pasado práctico y operar bajo las reglas de un régimen historiográfico distinto. La historia eclesiástica se ciñe a la fórmula *magistra vite* y opera bajo la premisa de que existe una continuidad entre pasado y presente, y busca aprender lecciones del pasado contenidas en las hagiografías y otros relatos edificantes. Por su parte, la historiografía moderna se concibe como un saber sobre la alteridad representada por el pasado. La historia eclesiástica enfatiza la identidad y continuidad entre pasado y pre-

¹¹ María Inés Mudrovcic, “Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente”, *Historiografías*, núm. 5 (2013): 11-31.

¹² Hayden White, *El pasado práctico* (Buenos Aires: Prometeo, 2018), 25.

¹³ Perla Chinchilla, “La Historia Magistra Vitae y el Practical Past”, *Historia y gráfica*, núm. 55 (2020): 83-127.

sente, mientras que la historiografía moderna destaca la diferencia y la discontinuidad.¹⁴

¿Cuáles son las funciones prácticas que ha cumplido la historia eclesiástica? Las más evidente serían las lecciones ofrecidas a los creyentes por medio de las vidas de los santos y demás relatos ejemplares. Aunque la historia eclesiástica sufrió importantes cambios antes del surgimiento de la historiografía moderna,¹⁵ la finalidad del género hagiográfico no era dar cuenta de lo efectivamente ocurrido, sino edificar la fe de los creyentes por medio de vidas ejemplares, donde los hechos serían narrados para transmitir una verdad trascendente.¹⁶ Conviene también atender al planteamiento de Danielle Hervieu-Léger en *Religión. Hilo de memoria*, quien concibe a religión como un conjunto de creencias y prácticas inscritas en un linaje creyente, donde los hilos de memoria que se conectan con el pasado dotarían de sentido a las experiencias del presente.¹⁷ La historia eclesiástica cumpliría la función de brindar a los creyentes relatos que inscriben su experiencia en una tradición trascendente, y que pueden operar más allá de los marcos institucionales. Un ejemplo es la memoria

¹⁴ Alfonso Mendiola, *Michel de Certeau: Epistemología, erótica y duelo* (México: Ediciones Navarra, 2015).

¹⁵ Uno es la obra *La Diplomatie*, Jean Mabillon, monje benedictino de Saint-Maur, en Francia, que contenía los procedimientos para examinar la documentación de su orden religiosa y dar cuenta de sus fundaciones, proezas, curiosidades, milagros y hechos edificantes; Dosse, *Michel de Certeau*, 25-28. Otro es el *Acta Sanctorum*, corpus textual de relatos hagiográficos que buscaba depurar el santoral católico, estableciendo su veracidad a partir de una acuciosa indagación documental. Esta empresa fue iniciada con Jean Bolland, jesuita, y un grupo de religiosos conocidos como “bolandistas”. Las vidas de los santos son un género de escritura tan antiguo como la cristiandad, pero fue en el siglo XVII, con el surgimiento de la empresa bolandista, cuando apareció un criterio para distinguir la hagiografía, palabra que antes refería al estudio de las escrituras sagradas, de otros relatos. Norma Durán, *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano* (México: Universidad Iberoamericana, 2008).

¹⁶ Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (México: Universidad Iberoamericana, 1999), 257-58.

¹⁷ Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria* (España: Herder Editorial, 2016), 137.

que muchos católicos mexicanos guardan sobre la Guerra Cristera, más recordada como una persecución religiosa que como una guerra fratricida. Otro son las narrativas evangélicas sobre la persecución a misioneros y conversos protestantes desde la República restaurada hasta mediados del siglo xx. Ambos contienen hilos de memoria que conectan las experiencias e identidades del presente con episodios de un pasado cercano y, al mismo tiempo, con los primeros tiempos del cristianismo. El linaje creyente de una iglesia perseguida ubica a los mártires de distintos siglos en una misma tradición. Una función similar se encuentra en las narrativas sobre la evangelización, que conectan la predicación de los primeros cristianos con las experiencias misionales a lo largo del mundo. Como veremos, el pasado misional de las Californias operó como un pasado práctico y como un hilo de memoria dentro de la historia religiosa del siglo xx.

HISTORIAS DE LA IGLESIA EN BAJA CALIFORNIA

La península de Baja California se ubica en el noroeste de México. La distancia que separa la frontera entre Tijuana y San Diego, y Cabo San Lucas, es de unos 1,250 kilómetros. Tijuana es la ciudad más poblada de la frontera norte, con dos millones de habitantes, mientras Baja California Sur posee la menor densidad demográfica del país, con 11 habitantes por kilómetro cuadrado. La escasa comunicación terrestre con otros territorios, el clima desértico de buena parte de la península y los pocos incentivos para su poblamiento explican por qué la ocupación colonial inició a finales del siglo xvii y las instituciones civiles y eclesiásticas tuvieron una consolidación tardía. Organizadas como partidos, distritos y territorios federales, las actuales entidades federativas se conformaron entre los años 50 y 70 del siglo xx.

Conviene resumir la historia eclesiástica de Baja California. La diócesis de las Californias se creó en 1840 como una respuesta a los decretos de secularización promulgados en 1833 para desman-

telar el sistema misional iniciado por los jesuitas a fines del siglo XVII y consolidado por los franciscanos en Alta California a finales del XVIII. Esto tuvo pocos efectos en la península, donde los dominicos, encargados de sus misiones desde la década de 1780, permanecieron a cargo hasta mediados del siglo XIX. La anexión de Alta California a los Estados Unidos representó una irregularidad, pues la diócesis abarcaba ahora un territorio binacional. En 1851 tomó posesión el obispo José Sadoc Alemany, nombrado por el papa sin consultar al gobierno mexicano, que desconoció su autoridad sobre Baja California. La representación mexicana en Roma no logró crear una nueva jurisdicción, y el arzobispo de México, Lázaro de la Garza, nombró un vicario capitular, Juan Francisco Escalante, consagrado obispo titular en 1855. Al llegar a la península en 1854, suprimió la presidencia de las misiones dominicas. Escalante falleció en 1872 en la ciudad de La Paz, hoy capital de Baja California Sur. Con el nombramiento de su sucesor en 1874, Ramón Moreno, se erigió el vicariato apostólico de la Baja California.

Moreno fue desterrado en 1876 tras confrontarse con las autoridades políticas. Su sucesor, Buenaventura Portillo, también tuvo un gobierno breve. Nombrado obispo en 1881 abandonó Baja California al año siguiente, pues fue enviado a la diócesis de Chilapa. Poco después, la diócesis de Sonora se hizo cargo del vicariato, aunque en 1895 la Santa Sede lo puso en manos de un grupo de misioneros del Seminario Misional de San Pedro y San Pablo en Roma, dependientes de *Propaganda Fide*. La misión italiana fue clausurada en 1918. La Constitución de 1917 prohibía el ejercicio del culto a ministros extranjeros, y Francisco Orozco y Jiménez, arzobispo de Guadalajara, presionó a *Propaganda Fide* para retirar a sus sacerdotes. En 1921 la Santa Sede nombró a un nuevo vicario, Silvino Ramírez, quien falleció al año siguiente. La responsabilidad recayó en su sobrino, Alejandro, quien lidió con el conflicto religioso de los años 20 y 30. En 1939, cuando se conformaba un *modus vivendi* entre la iglesia y el estado, el

Vaticano encargó el vicariato a los Misioneros del Espíritu Santo. Su gobierno tuvo dos prelados, Felipe Torres Hurtado, administrador hasta 1949, y Alfredo Galindo, vicario apostólico y primer obispo de Tijuana, cargo que ejerció entre 1964 y 1970. En 1948 se autorizó a un grupo de misioneros combonianos provenientes de Italia para administrar el territorio sur de la Baja California. En 1957 se crearon dos jurisdicciones provisionales, el vicariato de Tijuana y la prefectura de La Paz. En 1964 se erigió la diócesis de Tijuana, en 1967 la de Mexicali y en 1988 la de La Paz.

Mi investigación pretendía subsanar un déficit en la historiografía regional, pero conforme reuní materiales para un balance historiográfico y exploré archivos y bibliotecas, reuní un corpus historiográfico que va de la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días. Durante la segunda mitad del siglo XX aparecieron trabajos que corresponden a la disciplina histórica moderna y a las ciencias sociales, aunque los textos articulados bajo la lógica de la historia eclesiástica persistieron, ya sea como relatos sobre la historia institucional, como memorias o como narraciones de vidas edificantes.

Los primeros textos se escribieron a mediados del siglo XIX. Durante el Segundo Imperio Mexicano se publicaron los *Apuntes de un viaje por los dos océanos*, del sacerdote francés Henry J.A. Alric, quien atendió algunas comunidades mexicanas de Alta California en la década de 1850, recibió el título de “misionero de las fronteras” en Baja California en la década siguiente y luego se convirtió en capellán de las tropas francesas de la ciudad de México. *Los Apuntes* fueron publicados en francés, primero en México y luego en Francia durante los años 1860, traducidos al inglés en 1971 y al español en 1995. Más que una historia eclesiástica, este relato de viajes enlaza las escrituras misionales del siglo XVIII con narrativas de viajeros decimonónicos, cercanas a los relatos de supervivencia. Antes que articularse por la dicotomía entre el mundo cristiano y los pueblos paganos, “bárbaros” y “salvajes”, el texto narra la violencia que sobrevino a la anexión

de California a Estados Unidos, así como las “revoluciones” que destruyeron las misiones del noroeste mexicano y desataron episodios anticlericales.

Durante la década de 1870 circularon en la prensa relatos sobre dos prelados de Baja California. En 1872, *La voz de México* publicó un obituario de su primer obispo, Juan Francisco Escalante.¹⁸ La vida de su sucesor, Ramón Moreno, fue objeto de notas nacionales e internacionales sobre su destierro. El relato más acabado es su *Segunda Carta Pastoral*, publicada en San Francisco en 1876,¹⁹ aunque su historia circuló antes en dos periódicos de Los Ángeles, *Daily Herald* y *Crónica*, y fue publicada en años siguientes en diarios españoles como *La Época*, *El periódico para todos*, *El Siglo Futuro* y *La Ilustración Católica*.

La primera historia eclesiástica de Baja California, en sentido estricto, aparece en el *Catecismo geográfico-histórico-estadístico de la iglesia mexicana* de Fortín Hipólito Vera (1888). La entrada sobre Baja California contiene un recuento desde finales del siglo XVII, cuando se erigieron las primeras misiones jesuitas, hasta Buena Ventura Portillo. Dos años después se publicaron en Barcelona las *Impresiones del viaje del Sr. Obispo D. Buena Ventura Portillo, vicario apostólico de la Baja California, de Zapopan (Guadalajara) hasta La Paz*, un breve relato del viaje del prelado, escrito en un formato cercano a un diálogo teatral en versos.

Tras la anexión de Alta California se produjeron historias sobre el pasado misional de esos territorios desde perspectivas estadounidenses, inscritas en las disputas políticas e identitarias por el oeste norteamericano. Mientras obras canónicas como la de Hubert Howe Bancroft tenían una visión negativa del pasado hispano, algunos historiadores católicos intentaron combatir esta narrativa, produciendo una imagen romántica sobre la vida misional del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX. Un historiador

¹⁸ *La Voz de México*, “Necrología”, *La Voz de México*, 7 de mayo de 1872, 2.

¹⁹ Ramón Moreno, *Segunda Carta Pastoral*.

que prestó atención a ambas Californias y a las décadas posteriores a la supresión de las misiones fue el franciscano Zephyrin Engelhardt. Entre 1908 y 1915 publicó los cuatro tomos de *The Missions and the Missionaries of California*, dedicando páginas a la secularización de las misiones, a la diócesis de las Californias y a la historia de la península durante el siglo XIX.

A finales del siglo XIX circularon algunos textos de los misioneros italianos que atendían Baja California. Estos relatos, publicados en el *Periodico mensile della Missioni Estere*, vigente entre 1897 y 1905, se asemejan a las cartas edificantes y curiosas de los jesuitas de los siglos XVII y XVIII, y forman parte de un amplio corpus literario sobre las tierras de misión de los cinco continentes. Estos materiales han sido analizados por Massimo de Giuseppe para dar cuenta de la misión italiana antes mencionada.

En la década de 1920 se publicaron algunos recuentos de historia eclesiástica. Destaca el artículo de Ignacio Dávila Garibi, publicado en la revista *La Época* en 1921 para la consagración episcopal de Silvino Ramírez. El mismo autor publicó una nota necrológica en su honor en 1922. Después, entre 1934 y 1944, el misionero italiano César Castaldi redactó varios manuscritos sobre la historia eclesiástica y misional de la península. Algunos fueron publicados de manera póstuma en *Ecos de la Baja California*, órgano de comunicación del vicariato y principal medio de circulación de noticias eclesiásticas durante las décadas de 1940 y 1950. También en los 40 se escribieron textos en medios de circulación nacional. En 1941 Gerard Decorme SJ escribió para *Christus* “Un siglo de la jerarquía católica en las Californias”, con motivo del primer centenario de la llegada de un obispo a las Californias. Hay referencias al vicariato de la Baja California y a sus prelados en obras como *Diócesis y obispos de la iglesia mexicana* de José Bravo Ugarte (1941) o *Bio-Bibliografía Eclesiástica Mexicana* de Emeterio Valverde Téllez (1949).

Bravo es relevante por haber escrito uno de los primeros textos que abordan específicamente la historia eclesiástica post-misional

de Baja California. “El obispado de las Californias y el vicariato apostólico de la Baja California” fue publicado en la revista *Ábside* en 1952. Al año siguiente, Peter Gerhard, cercano a la escuela *Spanish Borderlands*, fundada por Herbert Eugene Bolton, escribió “Gabriel González, the Last Dominican in Baja California” (1953). La vida de este misionero le permitió analizar los últimos años de las misiones dominicas, pues González terminaría integrándose a la incipiente iglesia diocesana de la península. En 1954 se tradujo al español “Misiones de Baja California”, un artículo de Gerhard sobre los registros misionales de la península, con referencias a los clérigos del vicariato que tuvieron en sus manos dicha documentación.

Durante la segunda mitad del siglo xx aparecieron las primeras memorias de sacerdotes del vicariato. Escritos en primera persona, dan cuenta de cómo algunos clérigos rememoraron su trayectoria por Baja California. En ellos tomó forma la narrativa de la “segunda conquista espiritual”. Leopoldo Gálvez, quien viajó a la península como seminarista entre 1918 y 1919, escribió en 1953 las memorias de la “expedición misional” que organizó la arquidiócesis de Guadalajara, publicadas entre 2017 y 2019 en el boletín eclesialístico de dicha jurisdicción. En 1960 se imprimió *Misionando en la Baja California*, las memorias de Agustín Álvarez MSpS. Su hermano, José Guadalupe, publicó en 1989 *50 años en BC, 1939-1989. Memorias*. En 1991 fue editado un libro conmemorativo por los cincuenta años de la fundación del seminario. Los capítulos dedicados a sus orígenes fueron redactados por Máximo García con el tono propio de memorias. García, originario de Veracruz, fue parte de la primera generación de sacerdotes ordenados en el Seminario Misional de Nuestra Señora de La Paz, fundado por la citada congregación en 1940. García publicó sus memorias en 2002.

A lo largo del siglo xx se publicaron algunos relatos biográficos. Es el caso de *El Ilmo. Sr. Silvino Ramírez de Prado de la Cueva: único obispo nacido en Tecolotlán* de Gabriel Agraz García de Alba

(1986); de las dos biografías sobre Modesto Sánchez, escritas por Rómulo Fernández Leal, *Modesto Sánchez Mayón. Vida y obra* (1997) y José Luis López Cárdenas, *De Jalisco a Baja California. El último misionero* (2019); de dos textos dedicados a Felipe Torres Hurtado, *Monseñor Felipe Torres Hurtado MSpS. Pionero y fundador*, del profesor normalista Javier Luciano Rodríguez Blanco (1997), y de una entrada dentro del libro *Los primeros años. Construyendo el porvenir, 1914-1938* de Carlos Vera MSpS (2016). La vida de dos de los sacerdotes que atendieron la frontera de las Californias a finales del siglo XIX ha sido narrada con tono heroico por católicos estadounidenses. Edgar W. Hebert publicó “The Last of the Padres”, sobre Antonio Ubach (1964), y John Dwyer escribió “Father Luciano Osuna, a priest among the indians” (1976).

Las historias escritas por sacerdotes persistieron. En 1968 el historiador y archivista de la arquidiócesis de Los Ángeles, Francis J. Weber, publicó *The Missions and Missionaries of Baja California*. Dedicado principalmente a los siglos XVIII y XIX, contiene uno de los recuentos más puntuales sobre la historia eclesiástica de la península hasta el siglo XX. La producción de este autor corresponde principalmente a Alta California, aunque en 1974 editó *The peninsular California Missions, 1808-1880*, con informes decimonónicos sobre el estado de las misiones y de la iglesia peninsular. En 1976, el comboniano Domingo Zugliani redactó las *Noticias histórico-religiosas de la Baja California* con base en los libros de sacramentos de la catedral de la Paz. Otro historiador eclesiástico importante es Lorenzo Joy, sacerdote irlandés radicado en la diócesis de Tijuana desde los años 80. En 2004 publicó *Las primeras iglesias de Tijuana* a partir de archivos parroquiales y entrevistas. Ese libro le valió el acceso al archivo diocesano de Tijuana, que desde entonces se ha dedicado a organizar y clasificar. Con esos materiales ha publicado *La iglesia católica en la Baja California: cronología de su formación y desarrollo* (2006), *José Rosendo Núñez, párroco de Tijuana. Tiempo post conflicto cristero, 1929 – 1935* (2010) y *El Fondo Piadoso y Las Californias* (2016).

Los primeros libros de historia regional sobre Baja California y Baja California Sur, coordinados por historiadores profesionales, se publicaron en los años 80. Los trabajos de historia religiosa se encuentran en *Historia de Tijuana: 1889-1989. Edición conmemorativa del centenario de su fundación*: “El clero itinerante” de Jesús Ortíz, “La iglesia católica en Baja California: origen y desarrollo” de Carlos Franco, “El seminario de Tijuana”, de Antonio Zamora, e “Iglesias Protestantes en Tijuana” de los mencionados Franco y Zamora. En Baja California Sur, el primer trabajo de este tipo es “Historia de la iglesia católica en Baja California Sur” de Carolina González (2004), en el tercer volumen de la *Historia general de Baja California sur*.

Desde los años 80 se han producido varios textos estadounidenses sobre la materia. Destaca David Weber con *The Mexican Frontier, 1821-1846* (1982). Un año antes, Weber publicó “Failure of a Frontier Institution: The Secular Church under Independent Mexico, 1821 - 1846”, artículo dedicado a la historia eclesiástica de los actuales estados de California, Arizona, Nuevo México y Texas. La historia religiosa de Tijuana ha sido motivo de dos indagaciones por autores anglosajones en las últimas décadas. En 1988 Dennis Thrurber Proffitt, publicó *The Symbiotic Frontier: The emergence of Tijuana since 1769*, con acento en las iglesias protestantes y evangélicas. Otro trabajo importante es *Juan Soldado: Rapist, Murderer, Martyr, Saint*, de Paul Vanderwood, publicado en 2004 y traducido al español en 2008, dedicado a narrar el surgimiento de una devoción emblemática de esa ciudad.

En las últimas décadas se han publicado varios artículos académicos. Dos de los más puntuales son “La iglesia católica en Baja California: péndulo entre misión y diócesis” de Dora Elvia Enríquez (2008) y “Fare l’indiano: sacerdotes y misioneros italianos en México, entre el *Porfiriato* y la *Revolución*” de Massimo de Giuseppe (2010). La apertura del Archivo Diocesano de Tijuana para la consulta de estudiantes e investigadores explicaría la aparición de los trabajos más recientes. En 2016 se publicó “De vicarios y

obispos. El establecimiento de la diócesis de Tijuana, 1940-1964” de Julio Adrián Muñoz y Ramiro Jaimes. En 2019 apareció “¿Un obispo disidente? Juan Francisco Escalante, la reforma liberal y la Iglesia católica en Baja California, 1854-1872”, de Pedro Espinoza, y en 2020 “Las vicisitudes de la catedral de Tijuana: sus orígenes como pequeño templo de madera”, de David Piñera, Pahola Sánchez Vega y el autor antes citado. Sánchez y Espinoza también redactaron “Religión, política y frontera. Consecuencias del conflicto religioso en Tijuana, Baja California, 1918-1935”, para el libro *La constitución de 1917 y las relaciones entre la iglesia y el estado en México. Nuevas aportaciones y perspectivas de investigación* (2021).

Las tesis de posgrado han sido también aportes recientes. “Un capítulo en la historia de la iglesia católica en Baja California Sur: la labor misional de los Padres Combonianos Hijos del Sagrado Corazón de Jesús, 1948-1975” fue defendida por Carolina González en la maestría en historia regional de la UABCS en 2006. En 2014 se presentó “El papel de las agrupaciones femeninas católicas en la conformación de la iglesia católica de Tijuana, 1921-1935”, de Pahola Sánchez Vega, en la maestría en historia de UABC, así como “La iglesia católica ante el Estado posrevolucionario en Tijuana, 1926-1935” de Pedro Espinoza. En 2018, en ese mismo programa se defendió “La institucionalización de la Renovación Carismática en la Iglesia católica: el caso de la diócesis de Tijuana, 1973-1983” de Iván Valtierra; en 2021, “De Misioneros del Espíritu Santo al clero secular. La formación y consolidación del campo religioso en Baja California, 1939 – 1964” de Jorge Gónzora; y en 2023, “Las Misioneras Franciscanas de Nuestra Señora de la Paz: Fundación y primeros años en el vicariato apostólico de Baja California (1940-1951)”. Además de varias investigaciones en curso, conviene señalar que el interés por este caso no se remite a las historias locales y/o regionales ni a la historia religiosa. En “De la Revolución mexicana al Concilio Vaticano II: el proyecto religioso de los Misioneros del Espíritu Santo (1914-1970)”, te-

sis de maestría en historia internacional, defendida en el CIDE (2018), Mariana Gómez Villanueva dedicó un apartado a la experiencia de la citada congregación religiosa en su trabajo.

La historia de la iglesia católica en Baja California también forma parte de las explicaciones que disciplinas como la sociología han dado sobre los procesos contemporáneos de pluralización del campo religioso, ya sea por medio de la conversión hacia confesiones evangélicas o del surgimiento de creencias y prácticas heterodoxas. El primer trabajo sociológico sobre el tema es la *Investigación socio-religiosa de la diócesis de Tijuana*. El documento, inédito y sin fecha, se encuentra en el Archivo Diocesano de Tijuana. Fue redactado en los años 70 por el equipo de “Hermanas del servicio social”.²⁰ En él, la débil presencia de la iglesia durante los siglos XIX y XX sería uno de los factores que explicarían la pérdida de adeptos en el presente, así como el desapego de muchos creyentes hacia las tradiciones católicas. Algunos de los trabajos que han abordado recientemente esta dimensión son *Frontera norte de México. Escenarios de diversidad religiosa* de Alberto Hernández (2013), *Creyentes por experiencia: religiosidad en el desierto bajacaliforniano* (2016) de Gloria Galavíz, y *La paradoja neopentecostal* (2020) de Ramiro Jaimes. Aunque poseen objetivos variados, convergen en ubicar, de manera similar a la *Investigación socio-religiosa*, la trayectoria peculiar de la iglesia católica en Baja California como un factor que explicaría tanto la pluralidad de creencias e instituciones religiosas de estos territorios.

Este recuento permite ubicar distintos registros dentro de un corpus historiográfico que agrupa relatos de viaje, biografías, hagiografías, memorias e historias eclesiásticas, así como textos académicos que no se limitan a la disciplina histórica. También problematiza los límites entre la historia eclesiástica y una his-

²⁰ Sus integrantes fueron Aurelia Guadalupe Sánchez, Marianela Madrigal, Hermelinda Mauricio, Ma. Trinidad Gutiérrez, Ma. Virginia Medina, Ma. De la Luz Córdova, Martha Mireya Sánchez, Julia Teresa Flores y Teresa Elvira Santesteban.

toriografía académica que apenas recientemente comenzó a desplazar a la primera. No resulta tan evidente si la historiografía moderna apareció con historiadores como Engelhardt, a inicios del siglo XX, con Bravo Ugarte, en los años 50, o hacia los años 80, con las primeras historias regionales. Asimismo, el creciente número de investigaciones de posgrado me hace preguntarme por qué las instituciones seculares han albergado un mayor interés en la historia religiosa que las instituciones eclesiásticas. Tal vez, la historia eclesiástica comienza a perder su función práctica como hilo de memoria para el clero y los creyentes.

LA SEGUNDA CONQUISTA ESPIRITUAL

Este recuento me permitió identificar la narrativa que denomino la “segunda conquista espiritual”, una expresión que encontré en el trabajo de Franco Pedroza,²¹ y que presentaba a los clérigos del siglo XX como continuadores de la empresa misional del siglo XVIII. Esta narrativa no corresponde al pasado histórico, sino al pasado práctico y a un hilo de memoria. Los primeros textos que contienen esta narrativa provienen de la arquidiócesis de Guadalajara y aparecieron cuando fue clausurada la misión italiana. Como el artículo 130 constitucional prohibía el ejercicio del culto a ministros extranjeros, los misioneros italianos que estaban en el Distrito Sur fueron expulsados, dejando a más de 39 mil habitantes sin sacerdotes. La arquidiócesis de Guadalajara tomó el control de la península, primero con una “expedición misional” conformada por tres sacerdotes y nueve seminaristas, y luego con el nombramiento episcopal de Silvino Ramírez en 1921, quien murió al año siguiente. El primer texto que traza esta continuidad es el “Recuerdo necrológico” publicado en 1922 en honor a Silvino Ramírez en los periódicos *Restauración* y *La Época*. Firmado

²¹ Franco, “La iglesia”.

por Ignacio Dávila Garibi, fue redactado gracias a la información proporcionada por dos sacerdotes del vicariato, Alejandro Ramírez y Miguel Tortolero.²² Para resaltar las obras del obispo fallecido, el obituario afirma que su labor:

...sólo es comparable con la de aquellos evangelizadores de los primeros tiempos de la Iglesia, porque no solo caminaba administrando los sacramentos del supremo sacerdocio, sino que bajaba a las profundidades más difíciles de las barrancas para buscar a los niños y catequizarlos como el más sencillo neófito de la religión de Cristo. [...] cumpliendo con su sagrado ministerio, y cuando su naciente rebaño cifraba en él las más dulces esperanzas de que pronto el estandarte de la Cruz ondeara majestuoso en todo el litoral de la Baja California, la muerte lo sorprende como al guerrero que cae sobre la arena con la satisfacción de haber cumplido.²³

Es posible que esta narrativa estuviera presente en Guadalajara desde algunos años antes. En sus memorias, Leopoldo Gálvez afirma que sus deseos por viajar a la península como misionero surgieron de su lectura de los *Anales de Propaganda Fide*, donde se narraban hazañas de los misioneros católicos a lo largo del mundo. Cuando en 1918 fue invitado a misionar en Baja California, aceptó porque se trataba de una tierra de misión en su propio país. De acuerdo con un diálogo que recreó en sus memorias, lo inspiraron figuras como Eusebio Kino, Juan María de Salvatierra y Junípero Serra:

—A ver, a ver, [...] dime ¿Qué buscáis? ¿A dónde vas? ¿Qué llevas? Dime tus proyectos.

—Voy con los indios de Baja California.

²² “Carta de Miguel Tortolero a Francisco Orozco, La Paz, 5 de octubre de 1922”, Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara, *Gobierno, Otras diócesis Baja California*, carpeta 1918-1921.

²³ “Recuerdo necrológico”, Archivo Diocesano de Tijuana, *Historia, Guadalajara*, caja 3, carpeta 1921-1942.

- ¿Cuáles indios? Yo no sé que haya ningún indio.
- Sí, hombre, debe haberlos, debió haberlos. Luego, ¿para quiénes son los misioneros, para quiénes fueron?
- Las relaciones e historia dicen que sus habitantes primitivos se llamaron guaycurus y pericues y luego estaremos nosotros entre esos aborígenes.
- Oye, oye, el célebre padre Kino, el padre Salvatierra y el padre Serra, luego ¿qué hacían? ¿Cómo habían de acabarse los misioneros? Sirvámosle a México, en caridad de Dios²⁴

La narrativa que concebía a Baja California como tierra de misiones en el siglo xx, cobró importancia cuando el vicariato quedó en manos de los Misioneros del Espíritu Santo. En 1939, la agrupación “Amigos de la Baja California” editó *El Misionero de la Baja California. Instrucción religiosa y devocionario dedicado a los fieles de la Baja California tan desprovistos de sacerdotes*. El libro recogió un conjunto de textos de instrucción religiosa publicados en revistas católicas de los años 30, abriendo con una sección dedicada a la historia de las misiones jesuitas en la península tomada de la *Historia de la Iglesia en México* de Mariano Cuevas SJ.

En 1940, el administrador del vicariato recorrió la península y se encontró en Mulegé con César Castaldi, el último de los misioneros italianos. Este sacerdote había iniciado en 1934, a petición de las autoridades educativas del territorio sur, un conjunto de textos sobre historia y geografía de Baja California. El proyecto quedó en el tintero y Torres Hurtado convenció a Castaldi de retomarlo, pues le interesaba conocer la historia religiosa de la península. El prelado pensaba en dos destinatarios. Había católicos en el centro del país interesados en las noticias de Baja California y algunos de ellos podían convertirse en benefactores. También eran textos pedagógicos para instruir a los futuros sacerdotes que co-

²⁴ Leopoldo Gálvez Díaz, “Memorias de un misionero en la Baja California. 1918”, *Boletín Eclesiástico, Órgano Oficial de la Arquidiócesis de Guadalajara*, enero 2017, <https://arquidiocesisgd.org/boletin/2017-1-5.php>.

menzaban a formarse en el Seminario Misional de Nuestra Señora de La Paz, fundado en 1940 en Ensenada. En una carta expresó:

Ya en el seminarito vamos a empezar una clasecita de geografía sobre la Baja California, valiéndonos de los apuntes de usted. En el próximo viaje a México, si pudiéramos ilustrarlos con fotografías, creo que sería un éxito para dar conferencias sobre ellos, y aún desde el punto económico podría traernos grandes ventajas.²⁵

El interés por la historia religiosa de Baja California iba más allá de la península. En 1939 el historiador sinaloense Antonio Nakayama visitó La Paz buscando materiales para su historia del obispado de Sonora, y dejó algunos manuscritos en el archivo parroquial en manos de Narciso Aviña, administrador del vicariato. Meses después, Aviña informó de ello al sacerdote José Quijada MSpS, esperando que pudiera facilitarlos a José Bravo Ugarte, quien preparaba el libro *Diócesis y obispos de la Iglesia Mexicana, 1519-1939*.²⁶ En ese año, dos jesuitas, Manuel Cordero y Alejandro Trejo, visitaron Baja California y se encontraron con Castaldi, manifestando interés por sus escritos. Según anotó:

Los reverendos padres Cordero y Trejo vieron algunos apuntes míos, especialmente *Nuestros mártires, Lo que hicieron los Misioneros Católicos para la BC, Loreto Capital de las dos Californias, etc.* Al parecer quedaron muy contentos. Me dijeron que dichos artículos se prestan para dar conferencias, ilustrándolas con vistas cinematográficas. Estas ya son palabras mayores, lo menos para mí.²⁷

²⁵ “Carta de Felipe Torres Hurtado a César Castaldi, Ensenada, 8 de diciembre de 1941”, Archivo Diocesano de Tijuana, *Iglesias locales*, carpeta Mulegé 1941, caja 3, f. 36-37.

²⁶ “Carta de Narciso Aviña a José Quijada, Guadalajara, 21 de febrero de 1940”, Archivo Diocesano de Tijuana, *Vicariato Apostólico*, carpeta 1940, caja 3, s/f.

²⁷ “Carta de César Castaldi a Felipe Torres Hurtado, Mulegé, 29 de noviembre de 1941”, Archivo Diocesano de Tijuana, *Iglesias locales*, carpeta Mulegé 1941, caja 3, f. 34.

La curiosidad por Baja California coincidía con un creciente interés en las publicaciones misionales para la prensa católica mexicana. Una mirada a *Christus* o a las revistas de la Acción Católica deja ver que a menudo se publicaban noticias sobre las experiencias misionales a lo largo del mundo. Esto se consolidó en 1950, con la creación de la revista *Almas*, como parte del Seminario Mexicano de Misiones Extranjeras que, en 1953, logró el reconocimiento pontificio de los Misioneros de Guadalupe, primera congregación mexicana dedicada a enviar misioneros al extranjero.

Baja California no figuraba entre los territorios mexicanos con una población indígena por evangelizar, como la Sierra Tarahumara, pero el imaginario de la península como tierra de misiones y los relatos que mostraban a su población como gentes abandonadas por la iglesia podían despertar vocaciones “misioneras”. Este fue el caso de Leopoldo Gálvez, y también el de Torres Hurtado. Uno de sus biógrafos señala que sus deseos por misionar en Baja California despertaron cuando, durante sus estudios, escuchó una conferencia de Primitivo Cabrera SJ, quien había viajado a la península y habló del abandono en que se encontraban sus habitantes.²⁸ Un caso similar es el de Máximo García, quien narró cómo Torres Hurtado lo convenció de viajar a Baja California cuando terminaba sus estudios en el seminario diocesano de Veracruz que, debido al conflicto religioso, se había trasladado a la ciudad de México.²⁹

La narrativa de Baja California como tierra de misiones solía encontrar sus figuras edificantes entre los misioneros del siglo XVIII, aunque también buscaba personajes similares en el presente. Aunque no pertenecía ni a los MSpS ni al clero secular formado

²⁸ Javier Luciano Rodríguez Blanco, *Monseñor Felipe Torres Hurtado M. Sp. S. pionero y fundador* (Saltillo: s/e, 1999).

²⁹ Máximo García, “1940-1949: Mons. Felipe Torres Hurtado. Fundación del Seminario Misional de la Baja California”, en *50 años de la historia del Seminario diocesano de Tijuana: 1940-1990*, coordinado por Nicolás Cruz Martínez, et al. (Tijuana: Seminario Diocesano de Tijuana, 1991).

por esta congregación, la figura de Castaldi es recurrente en las memorias que unos y otros redactaron, años después, sobre su trabajo en la península. En 1946, poco antes de su muerte, el misionero fue entrevistado por Daniel Zavala MSpS. La entrevista, publicada de manera póstuma con el título “Un valiente”, en 1947 en *Ecos de la Baja California*, cierra haciendo referencia a sus destinatarios: acólitos, seminaristas y sacerdotes. Zavala esperaba que la vida del misionero despertara en los primeros una vocación sacerdotal, que los segundos perseveraran en ella, y que los otros sacerdotes encontraran en él un modelo a seguir, pues, como llegó a decir en su conversación, “siempre estuvo muy a gusto con sus californianos.” En la entrevista, Castaldi comparó sus cabalgatas de juventud con las del padre Kino:

Llegué a Mulegé con mucho entusiasmo, y me dediqué a mi trabajo a cuerpo entero, ardiente ¿cómo le diré? Y estuve en Mulegé 38 años... Cuidando qué... ¿hasta Comondú? Oh, Padre, no se puede decir por poblaciones, sé decirle que visité por tierra, a caballo, hasta La Paz, y hasta Punta Prieta. Porque Nuestro señor me dio una naturaleza muy resistente ¿Cómo el padre Kino? Me aguantaba a caballo como cualquier rancho. Una salud envidiable, en 38 años que estuve en Mulegé no sufrí ninguna enfermedad...³⁰

Como muestra el trabajo de Jorge Góngora,³¹ la interacción entre los MSpS y el clero secular formado en el Seminario Misional a mediados del siglo xx resultó paradójica. Las primeras generaciones de egresados del seminario tuvieron una relación estable con la congregación, pero desde la década de 1950 hasta la creación

³⁰ Daniel Zavala, “Un valiente”, *Ecos de la Baja California*, abril de 1947.

³¹ Jorge Ernesto Góngora Corona, “De misioneros del Espíritu Santo al clero secular. La formación y consolidación del campo religioso en Baja California, 1939-1964”, (tesis de maestría, Universidad Autónoma de Baja California, 2021).

de la diócesis de Tijuana hubo múltiples tensiones. Por eso es comprensible que las memorias de los religiosos reivindicaran su labor en el vicariato mientras negociaban ante el clero diocesano las parroquias y las obras eclesiásticas que permanecerían en sus manos. En ese contexto se publicó *Misionando en la Baja California* (1960) de Guadalupe Álvarez MSpS, un relato detallado sobre un proceso que el autor califica como una obra misional. Al reseñar las obras de Torres Hurtado, señaló que: “Ya no era la Baja California aquella de 1939, abandonada y espiritualmente agónica: era la de 1949, conquistada y fervorosa, que había coronado la cumbre de sus montes con la cruz cristiana...”³² También comparó la empresa misional de mediados del siglo xx con la del siglo xviii: “la congregación, por medio de sus hijos, los misioneros, apoyada en el brazo de Dios y llevando a costas la humana carga de miserias, a la manera del gran jesuita andariego Eusebio Francisco Kino, ha oteado con su mirada todos los horizontes bajacalifornianos...”³³

La expresión “segunda conquista espiritual” surgió en esa interacción. El primer texto que he podido localizar con esta frase es “María en la historia de Baja California”, redactado en 1954 por el padre Modesto Sánchez (1897–1987), un sacerdote jalisciense que se integró al vicariato en los años 20 y permaneció en la península hasta su muerte, recordado por restaurar la misión de Loreto. Su narración va de las exploraciones del siglo xvi hasta su presente, y afirma que “La Segunda Conquista Espiritual de Baja California comenzó al ser nombrado por Su Santidad Pío XII administrador apostólico Monseñor Felipe Torres Hurtado MSpS”.³⁴ Este texto se incluyó como anexo en las *Memorias* de Agustín Álvarez MSpS. Los relatos de los años 80 incluían dentro de la “segunda conquista espiritual” a todos los sacerdotes que participaron en

³² Guadalupe Álvarez, *Misionando en la Baja California* (México: s/e, 1960), 32.

³³ Álvarez, *Misionando*, 35.

³⁴ Agustín Álvarez, *Bodas de oro de Ntro. arribo a la Baja California, 1939-1989. 'Memorias'* (México: s/e, 1989), 304.

el tránsito del vicariato a las diócesis de la península. Álvarez dijo haber recibido ese escrito de la mano de Sánchez Mayón en 1955, cuando se encontraron en Los Ángeles, California. Su inclusión en las memorias es precedida por un texto de Mario Menghini, un sacerdote comboniano que pasó sus últimos años en la península, quien habló de Sánchez como un “misionero gigante”.³⁵

La expresión “segunda conquista espiritual” fue acuñada en la década de 1950 pero remite a una narrativa articulada desde los años 20, cuando la arquidiócesis de Guadalajara tomó el control de la iglesia en Baja California y el clero del occidente mexicano comenzó a narrar su labor en la península como una continuación de la “conquista espiritual” de los siglos xvii y xviii. No obstante, los relatos más acabados sobre la “segunda conquista espiritual” son recientes y atraviesan tanto a la historiografía católica como algunos textos producidos desde instancias seculares, a medio camino entre la historia regional y la historia eclesíastica. Un ejemplo es el capítulo de Franco Pedroza publicado en 1989, donde escribe sobre Torres Hurtado: “El vivo celo del nuevo vicario en la organización pastoral de la península rindió abundantes frutos en pocos años, por lo que a esta nueva etapa en la evangelización en Baja California se le denomina: La segunda conquista espiritual”.³⁶

Otro ejemplo es el relato dedicado a Torres Hurtado por Máximo García en *50 años de historia del seminario diocesano de Tijuana* (1991). No habla de una “segunda conquista espiritual” sino de una “cuarta evangelización”, “la definitiva”, donde los MSpS serían los continuadores de las olas de evangelización de jesuitas, franciscanos y dominicos. Como Menghini, además de evocar a las figuras de Kino y Salvatierra, y de comparar la empresa misional de los MSpS con la misión jesuita, incluyó en esta comparación a diocesanos como Modesto Sánchez: “un evange-

³⁵ Álvarez, *Bodas de oro*, 288.

³⁶ Franco, “La iglesia”, 265.

lizador infatigable y heroico, émulo de aquel intrépido Juan Ma. de Salvatierra, no merece olvido, sino veneración y respeto, y ser imitado, aunque sea en pequeño, por quienes tenemos [...] la misión de extender el Reino de Jesucristo...”³⁷ Además, el capítulo dedicado a Alfredo Galindo, sucesor de Torres Hurtado, se refirió a la partida de este último en 1949 como un acontecimiento análogo a la expulsión de los jesuitas. Las líneas que abren el texto muestran cómo introducir la providencia divina en la historia y permitió a algunos sacerdotes significar un acontecimiento difícil de procesar, ya que evidenciaba las fisuras al interior de una congregación religiosa:

Aquí cabe muy bien lo de la Escritura: “Qué impenetrables son sus designios e incomprensibles sus caminos” (Romanos 11, 33-66). Pues allá, en el solitario e imponente sur californiano, en 1768, en “premio por su inmensa labor apostólica y civilizadora”, eran expulsados los jesuitas los padres de la fe aquí en Baja California. Y aquí en el norte, a la distancia de 181 años, otro intrépido recristianizador y civilizador de estas inhóspitas pero benditas tierras, también era suspendido de sus funciones [...]. Aquellos, por la intriga política del rey de Portugal y demás coronas europeas, azuzadas por la masonería. Éste, por la incomprensión y, tal vez, la envidia y falta de misericordia de sus hermanos religiosos. Y los padres seculares, recién ordenados, nos sorprendíamos al ver tanta contradicción.³⁸

Un ejemplo de cómo esta narrativa permeó más allá de la historia eclesiástica en su sentido más convencional es el libro *Los combonianos que conocimos y... ¿reconocemos? (1948-1951)* de Francisco López Gutiérrez, publicado en 2018 desde instancias seculares: el Archivo Histórico Pablo L. Martínez y el Instituto Sudcaliforniano de Cultura. El autor es un profesor normalista, pero su

³⁷ García, “Mons. Felipe Torres”, 81.

³⁸ García, “Mons. Felipe Torres”, 193.

narrativa resulta más próxima a las historias eclesiásticas que a los trabajos académicos contemporáneos, aunque contiene cierta intertextualidad con obras clásicas de la historiografía mexicanista.

La expresión de “conquista espiritual” fue acuñada por Robert Ricard en uno de los libros clásicos de la historiografía sobre México [...]. Mucha tinta se ha vertido sobre la épica conquista de la árida e intransitable y sin agua antigua California por los misioneros jesuitas, franciscanos y dominicos, durante los siglos xvii y xviii. Sin embargo, poco se ha escrito de los padres misioneros que continuaron esta obra evangelizadora intermitente e inacabada.³⁹

La narrativa de la “segunda conquista espiritual” permite distinguir la disciplina histórica moderna y el pasado histórico, de la historia eclesiástica en tanto pasado práctico. Desde la primera, es problemático concebir la labor del clero de Guadalajara y de los MSpS, a mediados del siglo xx, como una prolongación de las empresas misionales del siglo xviii. La discontinuidad es evidente tanto en los misioneros como en los sujetos misionados. Jesuitas, franciscanos y dominicos formaron parte de un aparato imperial que, aunque reconocía la existencia de “dos brazos” de la monarquía, el eclesiástico y el secular, no concebía una conquista espiritual que prescindiera de una conquista militar.⁴⁰ Esta disociación no proviene de los textos novohispanos sino de una elaboración decimonónica que, tanto en México como en los Estados Unidos, se dedicó a romantizar el pasado misional de la América Española.⁴¹ La misión novohispana estaba dirigida a las

³⁹ Francisco López Gutiérrez, *Los combonianos que conocimos y... ¿reconocemos? (1948-1951)* (México: Archivo Histórico Pablo L. Martínez, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, 2018), 13.

⁴⁰ Bernd Hausberger, “La violencia en la conquista espiritual”, en *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España* (México: Colegio de México, 2015).

⁴¹ Véase Steven Hackel, “Junípero Serra across the generations” en *A Companion to California History* coordinado por William Deverell y David Iglar (Nueva York: Blackwell, 2014) 99-115.

poblaciones indígenas que pretendían cristianizar y “reducir” a una vida sedentaria, mientras la actividad eclesiástica de los siglos XIX y XX tuvo lugar en un marco republicano que, hacia mediados del siglo XIX, produjo una distinción entre el ámbito de la iglesia y el del estado, e intentó relegar a la religión de los espacios públicos. Para los clérigos del vicariato, la evangelización de los indígenas no fue una prioridad. La “segunda conquista espiritual” no fue una empresa imperial de conquista religiosa sino un proceso de institucionalización del catolicismo. No obstante, desde los años de la revolución, el pasado religioso de Baja California se volvió significativo para el catolicismo en tanto pasado práctico e hilo de memoria, lo que llevó a algunos sacerdotes del siglo XX a vivir una experiencia que los colocaba sobre las huellas de los misioneros de siglos pasados.

FICCIONES Y RELATOS EDIFICANTES

Lo que me resultó más inquietante de este corpus bibliográfico fue encontrar relatos que, lejos de corroborarse, resultan invenciones ficticias de sus autores. Además de mostrar su inconsistencia, me pregunto por la razón de ser de estas ficciones y me permito formular una hipótesis: los tres relatos que siguen son ejemplos de cómo sus autores buscaron insertar las historias locales dentro de la historia nacional, o bien, producir relatos edificantes para los lectores, aún y cuando se tratara de elaboraciones ficticias. La primera de ellas es el relato más detallado que he encontrado sobre el conflicto religioso en el vicariato y proviene del padre Modesto Sánchez. Su biógrafo, Rómulo Fernández, admite que resulta difícil de corroborar. Según el relato, el joven sacerdote viajó en 1925 a Sinaloa, donde habría ocurrido una anécdota citada en su biografía fechada en 1926:

El padre Modesto Sánchez contaba que, en octubre de 1926, cuando las brigadas cristeras eran de las más activas, se vio en la

necesidad de esconderse. Esto es lo que él relataba: “Me encontraba solo, cuando unos soldados del General Álvaro Obregón llegaron con la orden de aprehenderme y llevarme a un monte cercano. Yo pensé que iba a ser ejecutado, pero me llevé una gran sorpresa. Los soldados me condujeron a la presencia del general Obregón y su familia. El General me solicitó que lo casara religiosamente con la Señora María Tapia, y que bautizara a sus dos hijos, Álvaro y Mayo Obregón Tapia.” En recompensa por el servicio prestado, el General Obregón le brindó ayuda y protección al padre Sánchez Mayón para que pudiera regresar a La Paz sin contratiempos, vestido de militar.⁴²

Al regresar a La Paz, Sánchez se enteró que el gobernador, Amado Aguirre, tenía órdenes de aprehender y fusilar a los curas que no se hubieran registrado ante el gobierno, por lo que algunos feligreses lo ayudaron a esconderse. El sacerdote visitó algunos poblados y ranchos impartiendo sacramentos a escondidas. En 1928, tras del asesinato de Obregón, se refugió en la isla del Espíritu Santo, aunque viajó a La Paz para officiar una boda disfrazado de rancho.

Es difícil validar este relato. Álvaro Obregón y su segunda esposa, María Tapia, contrajeron matrimonio religioso diez años antes en Hermosillo.⁴³ Un reporte sobre el número de ministros de culto en 1926 indica que Modesto Sánchez se encontraba en ese momento en La Paz y no en la parroquia de Quilá, Sinaloa, donde su biografía ubica el acontecimiento.⁴⁴ Sánchez estuvo en

⁴² Rómulo Fernández Leal, *Modesto Sánchez Mayón. Evangelizador y pionero en la reconquista espiritual de la península de California* (Loreto: s/e, 1997), 6.

⁴³ La boda fue celebrada el 2 de marzo de 1916 por el padre Ernesto Verdugo en la catedral de Hermosillo. Acta matrimonial consultada en la web <https://www.ancestry.com/mediaui-viewer/collection/1030/tree/5179130/person/24667414522/media/1036d403-0530-4f19-bb4b-e0a42fa315da?src=search>.

⁴⁴ “Relación de los sacerdotes y ministros residentes en esta municipalidad, La Paz, 14 de junio de 1926”, Archivo Histórico Pablo L. Martínez, *Gobernación*, vol. 866 2/2, doc. 343, exp. s/n, f.3.

ese lugar, pero la evidencia documental corresponde a 1939 y no a los años 20.⁴⁵

Este relato muestra de la necesidad de cierta memoria e historiografía católica por incorporar los relatos locales a una narrativa nacional, en este caso, el relato de la Cristiada. Es posible encontrar indicios de ello aún fuera del catolicismo. El capítulo “Las iglesias protestantes”, de Carlos Franco y Antonio Zamora, publicado en 1989, contiene una anécdota recogida en una entrevista a uno de los primeros pastores bautistas de Tijuana. Según él, el cierre temporal de la iglesia, que tuvo lugar en 1932, fue solucionado gracias a la amistad del pastor en turno con el general Obregón, pues él habría intercedido a su favor.⁴⁶ Un expediente de Gobernación deja ver que la clausura de la iglesia tuvo se debió a una confusión de las autoridades en el contexto de una ley que regulaba el número de ministros de culto en el distrito y los territorios federales, que no podía exceder a uno por cada 50 mil habitantes.⁴⁷ Sobra decir que Obregón murió cuatro años antes.

La ficción que encuentro más interesante proviene de las *Memorias* de Leopoldo Gálvez quien, como vimos, viajó como misionero y seminarista a Baja California entre 1918 y 1919. Sus memorias, escritas en la década de 1950, cierran con un relato sobre la muerte de José Cotta, uno de los misioneros italianos que arribaron durante el porfiriato. Sabemos que se trata de un relato inventado porque, en 1939, César Castaldi redactó un informe puntual sobre la trayectoria de ese grupo de sacerdotes. Cotta arribó en 1903 y para los años 20 se encontraba en Ensenada. Cuando se suspendió el culto se refugió, junto con otros

⁴⁵ “Carta de Modesto Sánchez a Narciso Aviña, Quilá, 22 de mayo de 1939”, Archivo Diocesano de Tijuana, *Vicariato Apostólico*, carpeta 1939-1, f. 13.

⁴⁶ Carlos Franco Pedroza y Antonio Zamora Ramírez, “Iglesias Protestantes de Tijuana”, en *Historia de Tijuana 1889-1989*, coordinado por David Piñera Ramírez y Jesús Ortiz Figueroa (México: Universidad Autónoma de Baja California, Centro de Investigaciones Históricas UNAM-UABC, 1989), p. 287.

⁴⁷ Espinoza, “La iglesia católica”, 246-47.

dos clérigos italianos, en el sur de California, convirtiéndose en capellán del poblado italoamericano de Guatsi. Murió cerca de ahí a mediados de los años 30 en un accidente de carretera.⁴⁸ Por el contrario, Gálvez sitúa la muerte de Cotta en la ciudad de La Paz sin ninguna referencia temporal.

A diferencia del resto de las memorias, que versan sobre sucesos que el autor presenció, la última parte contiene una historia que dijo haber escuchado: “a mí me lo contaron así, poco más o menos”. Según Gálvez, Cotta fue invitado a la capital por el superior de la misión, debido a sus habilidades como músico y cantor. Su buen desempeño y su voz despertaron “celos entre las vírgenes, las vírgenes necias del Santo Evangelio, entre las vírgenes cantoras que allí se usaban”. Esto le trajo problemas entre las jóvenes del coro. “El Padre Cotta debió saberlo, pero cuando menos se esperaba se soltó el runrún. – Ay, manita, ¿Qué te cuento? ¿Qué no sabes? Será o no será, pero ahí se dice, a mí no me creas, pero la Pachita se rindió con alguno, y dicen que con el Padrecito.” Los rumores llegaron a los enemigos que conspiraban en contra de la iglesia, “masones y protestantes”: “Esos curas católicos son una calamidad. Trillan sin misericordia el campo del hogar californiano y es menester escarmentar en ello, pero escarmiento ejemplar, que les duela, que les cale, [...] que les dure”. Las autoridades, coludidas con estos adversarios, tomaron medidas contra el sacerdote y lo apresaron. El autor tomó la licencia de recrear el interrogatorio donde el cura fue careado ante su acusadora, quien sostuvo haber tenido un hijo suyo. Según Gálvez, la audiencia fue pública y participó el superior de la misión, quien lo instó a declararse culpable, ya que su congregación “no responde por dotes a señoritas”. Como era inocente, Cotta no aceptó los cargos. Estando en prisión enfermó.

⁴⁸ “Informe redactado por César Castaldi en 1939 dirigido al administrador apostólico del vicariato de la Baja California, Narciso Aviña”, Archivo Diocesano de Tijuana, *Vicariato Apostólico*, caja 3, carpeta 1939-2.

...se indispuso, se sintió empachado, asediado por la melancolía, lo apabulló la ictericia, lo debilitó el mal de Koch. Sus mejillas sonrosadas y regordetas se tornaban pálidas y secas. Su risa aquella, sonora, juvenil y plácida se fue transformando en mutismo y apenas mohínes; su cuerpo macizo se hizo enclenque y fofo. A ojos vistas se tornó delgado y descolorido, y todos dijeron ¿qué le pasa al padre Cotta? Seguro que estará enfermo. Poco tiempo dura ese cuerpo. De contado que se muere su dueño.⁴⁹

Debido a su enfermedad y a petición de los fieles y del clero, las autoridades lo dejaron salir de la cárcel para ir a morir a la “casa-misión”. Mientras los feligreses, en compañía de Rossi, se reunieron para orar por el alma del moribundo en la parroquia, un grupo se detuvo frente a la iglesia e ingresó a la casa cural pidiendo una audiencia ante Cotta. El superior se rehusó hasta que se dio cuenta que iba con ellos una joven con un niño en brazos, lo que dio paso a una escena de reconciliación pública:

Se arrimaron para abrazar al padre Cotta tres personas más: un hombre a su derecha, una joven mujer a su izquierda y un muchachito sobre las rodillas del padre, y en aquella traza, ante el pueblo fiel, silencioso y respetuoso siempre, sonriéndoles el padre a sus buenos amigos, llorando todos ante ese espectáculo, bendiciéndolos de veras también todos, se fue inclinando sobre ellos y así rindió su alma al Creador.

A mí me lo contaron así, poco más o menos. Sin grandes emociones ni literaturas, pero he tenido celos del padre Cotta y de su ejemplar silencio, su silencio heroico. Dicen los que aquello vieron que los dichosos asistentes a ese deceso sin par, cuando tal vez los ángeles aplaudirían de gloria allá en el cielo, acá en el suelo se le echaron encima a sus despojos mortales, tratando de bendecirse a sí mismos y admirar sus reliquias. Y le arrancaban

⁴⁹ Leopoldo Gálvez Díaz, “Memorias de un misionero en la Baja California. 1918. 8a parte”, *Boletín Eclesiástico, Órgano Oficial de la Arquidiócesis de Guadalupe*, octubre de 2018, <https://arquidiocesisgd.org/boletin/2018-10-9.php>.

brizas de su cuerpo, por ejemplo, de su ropa, de su cabello, como recuerdos queridos.⁵⁰

Resulta imposible ubicar históricamente este relato. Debería haber tenido lugar durante el gobierno eclesiástico de Juan Rossi, entre 1905 y 1917, cuando la parroquia y la casa cural de La Paz fueron nacionalizadas. Como se dijo, Cotta se encontraba en ese momento en Ensenada y permaneció ahí hasta 1926. Sólo dos misioneros italianos fallecieron en la península, Ignacio Salvatori, a finales del siglo XIX Santa Rosalía,⁵¹ y César Castaldi, quien murió en La Paz en 1946.

Que las memorias de un sacerdote cierren con esta ficción plantea varios problemas. Uno tiene que ver con la valoración de estas memorias como documento histórico, donde su autor describió a detalle la sociedad y la religiosidad sudcaliforniana y podría pasar por un informe etnográfico. Antes que un retrato fiel de la realidad que observó, su escritura buscaba resaltar la presencia y la ausencia de Dios y de su iglesia en esos territorios, y el cierre del relato permitiría reconciliar al clero de Jalisco con los sacerdotes italianos. La clausura de la misión fue en parte resultado de la presión de la arquidiócesis de Guadalajara sobre Propaganda Fide, al insistir en el mal comportamiento de los misioneros. Esta ficción podía salvar el honor de esos sacerdotes extranjeros, dos de los cuales colgaron la sotana para casarse por lo civil, acontecimientos que Castaldi relató en la “página negra” de su informe.

Un segundo problema es que, aunque Gálvez distingue aquello que vio de lo que le contaron, puede situarnos en una forma de escritura más familiar para la historiografía sobre el “antiguo régimen” que para quienes estudiamos el siglo XX. Aunque existe

⁵⁰ Leopoldo Gálvez Díaz, “Memorias de un misionero en la Baja California. 1918, 9na parte”, *Boletín Eclesiástico, Órgano Oficial de la Arquidiócesis de Guadalajara*, noviembre de 2018, <https://arquidiocesisgdl.org/boletin/2018-11-10.php>.

⁵¹ “Informe redactado por César Castaldi...”, Archivo Diocesano de Tijuana, *Vicariato Apostólico*, caja 3, carpeta 1939-2, f. 12-13; 15.

cierto consenso en que, al leer historias, crónicas y hagiografías novohispanas, solemos enfrentarnos a una concepción distinta de la verdad a la de nuestra disciplina,⁵² quizá convenga pensar este problema al leer esta clase de textos, más allá de descartarlos como meras falsedades. Es posible que, no sólo en estos últimos escritos, sino en buena parte del corpus revisado, opere una noción sobre más próxima a algunas teologías que a la disciplina histórica moderna.

Al volver a la pregunta ¿Qué tipo(s) de historia(s) se encuentra(n) en este corpus historiográfico? Podría advertir que se trata de historias articuladas por un régimen historiográfico distinto del que regula a la disciplina histórica moderna. Antes que reconstruir un pasado histórico por medio de procedimientos científicos, son relatos que, al conformar un pasado práctico y un hilo de memoria, privilegian la identidad y la continuidad entre pasado y presente por encima de su diferencia. Más aún, si muchos de estos textos contienen una noción sobre la verdad distinta a la de la historiografía moderna, la intersección entre esta última y las formas de escritura afines a la historia eclesiástica serían un problema epistemológico que rebasa los alcances de los estudios de caso concretos. ☒

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo Diocesano de Tijuana, Fondo *Historia*.

Archivo Diocesano de Tijuana, Fondo *Iglesias locales*.

Archivo Diocesano de Tijuana, Fondo *Vicariato Apostólico*.

⁵²Véase la propuesta de Alfonso Mendiola Mejía, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica* (México: Universidad Iberoamericana, 1991); y la de Guillermo Zermeño Padilla, “¿Cómo reescribir la historia de la historiografía? Prolegómenos para una historia de la verdad en la historia”, *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, vol. 8, núm. 12 (2015): 347-61; Ambos coinciden en la importancia de historizar la noción de verdad para comprender la manera en la que se ha transformado la escritura de la historia en los últimos siglos.