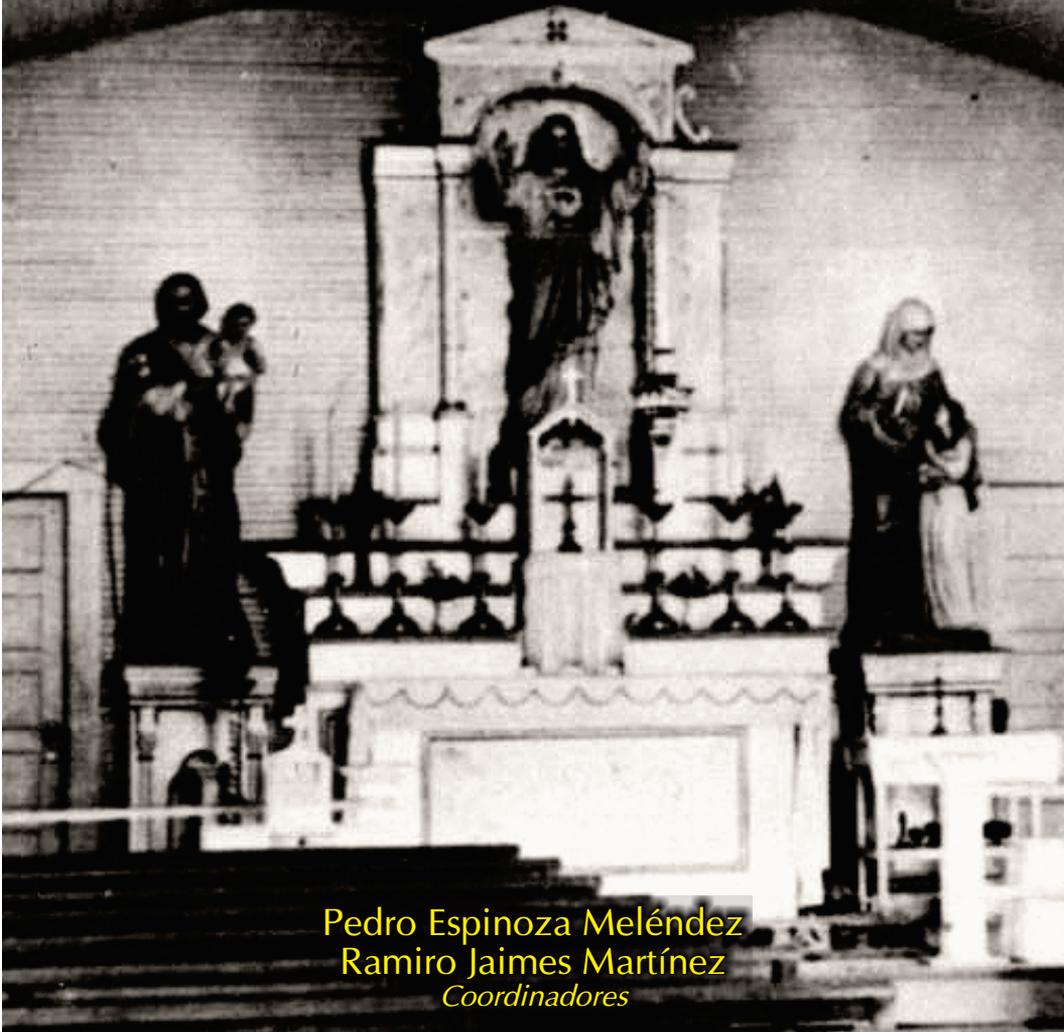


HISTORIAS DE LA RELIGIÓN DESDE BAJA CALIFORNIA:

ENTRE ESPACIOS SACROS Y PROFANOS



Pedro Espinoza Meléndez
Ramiro Jaimes Martínez
Coordinadores

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA
EDITORIAL ARTIFICIOS

Pedro Espinoza Meléndez
Ramiro Jaimes Martínez
Coordinadores

HISTORIAS DE LA RELIGIÓN
DESDE BAJA CALIFORNIA:
ENTRE ESPACIOS SACROS Y PROFANOS

ARTIFICIOS UNIVERSIDAD

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA

Dr. Luis Enrique Palafox Maestre

Rector

Dr. Joaquín Caso Niebla

Secretario general

Dra. Lus Mercedes López Acuña

Vicerrectora Campus Ensenada

Dr. Jesús Adolfo Soto Curiel

Vicerrector Campus Mexicali

Dra. Haydeé Gómez Llanos Juárez

Vicerrectora Campus Tijuana

Dra. Diana L. Méndez Medina

Directora del Instituto de Investigaciones Históricas



Esta publicación ha sido arbitrada por pares académicos

©Pedro Espinoza Meléndez y Ramiro Jaimes Martínez

Primera edición: Diciembre de 2024

D.R. ©Universidad Autónoma de Baja California

ISBN: 978-607-607-963-8

D.R. ©Editorial Artificios

ISBN: 978-607-26656-1-3

Coordinación editorial: Daniel Ó. Martínez Velasco

Diseño editorial y edición: RR Servicios Editoriales

Diseño de portada: RR Servicios Editoriales

Impreso y hecho en México

Prohibida su reproducción por cualquier medio mecánico o electrónico sin la autorización escrita del editor.

Pedro Espinoza Meléndez
Ramiro Jaimes Martínez
Coordinadores

HISTORIAS DE LA RELIGIÓN
DESDE BAJA CALIFORNIA:
ENTRE ESPACIOS SACROS Y PROFANOS



INTRODUCCIÓN

Durante las últimas décadas, la historiografía sobre temas religiosos ha sido objeto de importantes cambios. Se trata de un proceso que puede enmarcarse en un contexto mundial, donde las tesis clásicas de las ciencias sociales sobre el devenir religioso entraron en crisis y sufrieron una notable reconfiguración. Un ejemplo de ello han sido las discusiones alrededor del concepto de secularización.

Si bien la teoría social clásica estaba cargada de una lectura teleológica que apuntaba a la eventual desaparición de las religiones, la historia de las últimas décadas del siglo XX mostró la vitalidad de las creencias, prácticas e instituciones religiosas, y obligó a quienes se dedicaban a las ciencias sociales y humanidades a reconsiderar sus supuestos para comprender la persistencia de lo religioso en las sociedades modernas. Algunos teóricos llamaron a abandonar esa categoría y buscar alternativas.

Hoy en día asumimos que no sólo persiste la religión en nuestras sociedades, sino que también el concepto de secularización sobrevive entre quienes nos dedicamos a estudiar la religión, no como una filosofía de la historia que anhela o lamenta el declive de la religión, sino como una categoría que da cuenta tanto de la formación de regímenes de laicidad como de la desinstitucionalización de las prácticas y creencias.¹ Las diversas disciplinas históricas no han permanecido al margen de esta discusión, por el contrario, sólo tomando en serio las continuidades y rupturas entre

1. Roberto Blancarte, "Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización," *Estudios Sociológicos* (2012): 59-81.

las sociedades del Antiguo Régimen o de cristiandad, más los regímenes que emergieron tras las revoluciones que han tenido lugar entre los siglos XVIII y XXI, ha sido posible dimensionar la pertinencia (o no) de categorías de la teoría social, como la de secularización.²

Este libro proviene de inquietudes surgidas en el marco de un programa de posgrado en historia en el que, desde sus primeras generaciones, los temas religiosos han estado presentes en al menos tres formas: la impartición de cursos para estudiantes de maestría y doctorado sobre religión y ciencias sociales; la escritura de tesis de grado que de manera central o tangencial abordan temas religiosos; y las líneas de investigación de algunos de sus académicos. Nuestro objetivo es presentar algunos resultados de nuestra práctica de investigación y docente, los cuales intentan plantear preguntas y respuestas, aunque sea de manera incipiente, sobre el devenir de las creencias, prácticas e instituciones religiosas. Estas interrogantes e hipótesis han sido formuladas desde un contexto geográfico particular, aunque no todas se centran en este. Desde sus comienzos, el Centro de Investigaciones Históricas UNAM-UABC,³ que luego se convirtió en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC), ha tenido entre sus principales objetivos reconstruir la historia de Baja California. Hasta hace unas décadas, las historias de la Iglesia y religiosa habían sido más bien marginales en las historiografías locales y regionales más allá de la llamada “etapa misional”, una expresión presente en obras colectivas

2. Elisa Cárdenas Ayala y Francisco A. Ortega, “Política y religión. Aproximaciones a un léxico emergente de la contemporaneidad en América Latina,” en *El lenguaje de la secularización en América Latina. Contribuciones para un léxico*, Coord. de Elisa Cárdenas Ayala y Francisco A. Ortega (Santander: Universidad de Cantabria, 2023), 13-30.

3. Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Baja California.

como *Panorama histórico de Baja California* (1983) o la *Breve historia de Baja California* (2006).⁴

En este sentido, se trató de una perspectiva externa sobre el fenómeno religioso, es decir, considerado como la variable dependiente de la historia regional. Ésta fue la línea adoptada por la primera generación de historiadores de la UABC (1975-1995), como Miguel León-Portilla, David Piñera, Michael Mathes y Lucila León, quienes iniciaron estudiando el sistema misional, jesuita principalmente. Podríamos considerar en esta categoría la tesis de grado de Denis Thurber Proffit, quien, apoyado por los mencionados historiadores profesionales de Baja California, acometió una ambiciosa historia de Tijuana, dedicando una sección especial a la historia religiosa de la región. En ésta sobresale uno de los primeros intentos por describir la emergencia y expansión del protestantismo evangélico y para-evangélico.⁵ A partir de la década de 1990, una segunda tendencia continuó sobre esta veta, pero desde nuevas disciplinas historiográficas, como la demográfica, desde la cual, investigadores como Mario Alberto Magaña analizaron las misiones en relación con su influencia en el poblamiento y su movilidad espacial. Sin embargo, en el libro colectivo *Historia de Tijuana 1889-1989* se incluyeron algunos capítulos dedicados a la historia de la Iglesia católica y de las historias protestantes en los siglos XIX y XX, escritos por Jesús Ortiz

4. David Piñera Ramírez, coord., *Panorama histórico de Baja California* (México: Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad Autónoma de Baja California, 1983); Marco Antonio Samaniego, coord. *Breve historia de Baja California* (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California; Miguel Ángel Porrúa, 2006).

5. Denis T. Proffit, "The symbiotic frontier: The emergence of Tijuana since 1769" (Tesis doctoral en Historia, Los Angeles, Cal.: University of California, vol. 1, 1988).

Figuroa, Carlos Franco Pedroza y Juan Carlos Zamora.⁶ Aunque el tema ha tenido menos resonancia en Baja California Sur, podemos ubicar en un registro similar el trabajo de Carolina González, incluido en el segundo tomo de la *Historia general de Baja California Sur*.⁷

Puede decirse que, paradójicamente, la decana de las disciplinas históricas sobre religión en México, la historia de la Iglesia con “I” mayúscula, hizo su aparición dentro del grupo de historiadores profesionales de la UABC hasta la década de 2010, ya como resultado del Programa de Maestría y Doctorado en Historia (PMDH). Con este tercer grupo de trabajos, lo eclesial y lo religioso dejaron de considerarse solamente como el indicador de otros procesos sociales, al analizar específicamente su dimensión institucional y social, no solamente de las misiones, sino del vicariato apostólico y de las iglesias protestantes evangélicas. En este grupo podemos considerar los textos de este libro, así como algunos otros trabajos académicos, ya sea en forma de tesis de grado, capítulos de libro o artículos científicos.

En este sentido, es posible situar los cambios en la historiografía sobre temas religiosos en el marco de la historiografía mexicana. Desde la década de 1990 se han publicado varios balances historiográficos sobre los temas religiosos, destacando los escritos por Manuel Ceballos,⁸ Adrián

6. Jesús Ortiz Figuroa, “El clero itinerante, 1888-1900”; Carlos Franco Pedroza, “La iglesia católica en Tijuana: origen y desarrollo”; Antonio Zamora Ramírez, “El seminario diocesano de Tijuana”; Carlos Franco Pedroza y Antonio Zamora Ramírez, “Iglesias protestantes de Tijuana,” en *Historia de Tijuana 1889-1989*. Jesús Ortiz Figuroa y David Piñera Ramírez (Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California. Centro de Investigaciones Históricas UNAM-UABC, 1989), 49-60; 253-274; 275-286; 287-292.

7. Carolina González, “Historia de la iglesia católica en Baja California Sur,” en *Historia general de Baja California Sur II. Región, sociedad y cultura*, coord. de 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 UMSNH, 2004), 377-99.

8. Manuel Ceballos, “Iglesia católica, Estado y sociedad en México: tres etapas de estudios e investigación,” *Frontera Norte* (1996): 91-106.

Bantjes,⁹ Miranda Lida,¹⁰ Pablo Mijangos,¹¹ Martha Eugenia García Ugarte y Sergio Rosas Salas.¹²

En buena medida, los trabajos mencionados coinciden con la periodización de tres etapas propuestas por Ceballos. La primera tuvo lugar antes de la década de 1960. En ella predominaron los trabajos con enfoques militantes y/o confesionales, muchos de los cuales pueden leerse como expresiones de una historia eclesiástica que provenía de las facultades de teología. Este predominio puede explicarse, entre otras cosas, porque salvo los estudios antropológicos sobre la llamada religiosidad popular, las ciencias sociales y la historiografía profesional otorgaban poca importancia a la religión en el devenir histórico de México tras la reforma liberal; estaríamos bajo el predominio del paradigma de la secularización. La segunda etapa tendría lugar entre las décadas de 1960 y 1980, cuando se consolidó un proceso de profesionalización e institucionalización en las ciencias sociales y en la historiografía, el cual, junto con una incipiente descentralización de las instituciones educativas y de investigación, propició el surgimiento de nuevos enfoques y escalas de observación. Fue en este momento cuando los fenómenos religiosos adquirieron cierta legitimidad, entre otras cosas, por su importancia para explicar temas como el conflicto religioso de los años veinte y treinta. En la década de 1990 comenzaría una tercera etapa. En buena medida

9. Adrián A Bantjes Aróstegui, "Iglesia, Estado y religión en el México revolucionario: una visión historiográfica de conjunto," *Prohistoria: historia, políticas de la historia* (2002): 203-24.

10. Miranda Lida, "La iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización," *Historia mexicana* (2007): 1393-426.

11. 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*, coord. de María Luna Argudín y María José Rhi Sausi (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 66-85.

12. Martha Eugenia García Ugarte y Sergio Francisco Rosas Salas, "La Iglesia católica en México desde sus historiadores (1960-2010)," *Anuario de historia de la Iglesia* (2016): 91-161.

fue resultado de los reacomodos políticos y religiosos que tuvieron lugar tanto en el plano nacional como el mundial y, como advertimos, vinieron a cuestionar las tesis clásicas sobre la secularización. En el caso de México, la reforma constitucional que reconoció a las asociaciones religiosas en 1992 sirvió no sólo para reconocer la importancia del catolicismo, sino también la creciente diversidad de prácticas, creencias e instituciones religiosas que cobraron visibilidad durante el siglo XX, por lo que los temas religiosos se han convertido en moneda corriente en las instituciones académicas.

A casi tres décadas del texto de Ceballos, podríamos preguntarnos si desde hace ya algunos años nos encontramos en una cuarta etapa. No sólo se han multiplicado las investigaciones históricas sobre temas religiosos, sino que estas se han diversificado en sus objetos de estudio, escalas de observación, actores, fuentes y métodos. Esto ha llevado a revisar muchas de las tesis asentadas por las generaciones precedentes, al tiempo que han llamado la atención de la dimensión religiosa para comprender no sólo la política, sino también otros aspectos de la vida social, tales como la educación, el género, las relaciones interétnicas o la producción de distintas áreas del conocimiento. Sería en esta cuarta etapa cuando aparecieron las principales investigaciones sobre el norte de México, destacando las obras de Dora Elvia Enríquez Licón,¹³ Elizabeth Cejudo Ramos¹⁴ y Jorge Mario Álvarez, para el caso de Sonora;¹⁵ la investigación de

13. Dora Elvia Enríquez Licón, *Pocas flores, muchas espinas. Iglesia católica y sociedad en Sonora (1779-1912)* (México: Pearson; Universidad de Sonora, 2012).

14. Elizabeth Cejudo Ramos, *El gobierno no puede más que Dios. Género, ciudadanía y conflicto Iglesia-Estado en el Sonora posrevolucionario* (Hermosillo: Universidad de Sonora, 2021).

15. Jorge Mario Álvarez, Sursun, *La voz de una juventud católica: análisis de los contenidos publicados en un periódico laico de Hermosillo, 1942-1946* (Hermosillo: Universidad de Sonora; El Colegio de Sonora, 2012).

Franco Savarino sobre Chihuahua;¹⁶ y la de Emilio Machuca sobre Nuevo León.¹⁷

De este modo, las investigaciones más recientes sobre temas religiosos en Baja California forman parte de una trayectoria que va más allá de las historias regionales que antes mencionamos. En la década de 1950, el historiador jesuita José Bravo Ugarte escribió sobre el vicariato apostólico de Baja California en un artículo que deja ver cierta tensión entre la historia eclesiástica más tradicional y la historiografía moderna. Entre los años sesenta y ochenta se publicaron varias memorias y testimonios de clérigos que fueron testigos y partícipes del proceso de institucionalización de la Iglesia católica, como es el caso de Máximo García y Agustín Álvarez.¹⁸ Por otro lado, sacerdotes como Domingo Zugliani y Lorenzo Joy llevaron a cabo valiosas investigaciones con base en los archivos eclesiásticos de Tijuana y La Paz.¹⁹ También algunos actores evangélicos se ocuparon de narrar sus historias, destacando la *Historia de la Iglesia apostólica de la fe en Cristo Jesús*, de Samuel López Torres.²⁰ Es importante señalar que esta Iglesia ha sido historiada desde una perspectiva académica y en clave transnacional en el libro

16. Franco Savarino, *El conflicto religioso en Chihuahua, 1918-1937* (Chihuahua: El Colegio de Chihuahua, 2017).

17. Emilio Machuca Vega, *Historia de la Iglesia católica en Monterrey durante la época del Concilio Vaticano II (1958-1968)* (Monterrey: Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León, 3 Museos, Secretaría de Cultura de Nuevo León, 2021).

18. Agustín Álvarez, *50 años en B. C. 1939 - 1989. Memorias. Tomo II* (Tijuana, 1989); Máximo García, "1940-1949: Mons. Felipe Torres Hurtado. Fundación del Seminario Misional de Baja California," en *50 años del seminario diocesano de Tijuana: 1940 - 1990*, ed. de Nicolás Cruz, Jesús Manuel Durán, Máximo García y Eduardo Reyes (Tijuana: Diócesis de Tijuana, 1991), 25-90.

19. Domingo Zugliani, *Noticias histórico-religiosas de Baja California* (La Paz: 1976); Lorenzo Joy, *Las primeras iglesias de Tijuana* (Tijuana: 2004); José Rosendo Núñez, párroco de Tijuana, *Tiempo post conflicto cristero, 1929-1935* (Tijuana: Diócesis de Tijuana, 2010).

20. Samuel López Torres, *Historia de la iglesia apostólica de la fe en Cristo Jesús, A.R. en Tijuana, B.C. 1927-1997* (Tijuana: Iglesia apostólica de la fe en Cristo Jesús, A.R., 1999).

Migrating Faith, de Daniel Ramírez.²¹ Del mismo modo, hay al menos dos trabajos académicos que se han ocupado de distintos momentos del devenir eclesiástico de Baja California, el de Dora Elvia Enríquez Licón y el de Massimo de Giuseppe.²²

En este sentido, la dimensión histórica ha sido recuperada, en mayor o menor medida, por investigaciones que han atendido temas religiosos desde las ciencias sociales, o bien, de investigaciones que, en diversos grados, recurrieron a los trabajos de la primera generación de los historiadores mencionados arriba, o que iniciaron la exploración de las fuentes de archivo. Es decir, que son obras sobre el fenómeno religioso y que en alguna medida hacen referencia al trabajo de los historiadores como factor explicativo; en ambos casos resaltan publicaciones vinculadas a El Colegio de la Frontera Norte y la Universidad Autónoma de Baja California. Entre las primeras podemos ubicar libros que iniciaron como tesis de grado, como los de Alberto Hernández,²³ Gloria Galaviz²⁴ y Ramiro Jaimes;²⁵ obras colectivas como la coordinada por Olga Odgers y Olga Olivas;²⁶ mientras que el mejor ejemplo del segundo caso sería el libro sobre

21. Daniel Ramírez, *Migrating Faith. Pentecostalism in the United States and Mexico in the Twentieth Century* (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2015).

22. Dora Elvia Enríquez Licón, "La Iglesia católica en Baja California. Péndulo entre misión y diócesis," *Frontera Norte* 39 (2008): 7-35; Massimo de Giuseppe, "Fare l'indiano: sacerdotes y misioneros italianos en México, entre el Porfiriato y la Revolución" *Istor* (2011): 52-86.

23. Alberto Hernández, *Frontera norte de México: escenarios de diversidad religiosa* (México: El Colegio de la Frontera Norte, 2015).

24. Gloria Iralda Galaviz Granados, *Creyentes por experiencia: religiosidad en el desierto bajacaliforniano* (México: El Colegio de Michoacán; El Colegio de la Frontera Norte, 2016).

25. Ramiro Jaimes Martínez, *La paradoja neopentecostal. Secularización y movimientos evangélicos en el campo religioso de la Baja California* (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, 2020).

26. Olga Odgers Ortiz y Olga Lidia Olivas Hernández, coords., *¿Dejar las drogas con ayuda de Dios? Experiencias de internamiento en centros de rehabilitación fronterizos* (México: El Colegio de la Frontera Norte, 2018).

Juan Soldado, de Paul Vanderwood.²⁷ Otros trabajos, vinculados también en diversas formas al Instituto de Investigaciones Históricas, la UABC y el Colef,²⁸ exploran lo religioso desde la perspectiva de los agentes en su relación con la religión de Iglesia y otros sistemas de creencia, así como la forma en que gestionan sus decisiones cotidianas con referencia a éstas. Entre otras podemos mencionar investigaciones como las de Ester Espinoza,²⁹ Alethia Montalvo,³⁰ Erika Valenzuela³¹ y Roberto Agúndez.³²

A partir de estos antecedentes podemos comprender mejor los trabajos que sobre lo eclesial y religioso se han producido en el PMDH. Desde sus primeras generaciones se han producidos trabajos enmarcados en la historia

27. Paul Vanderwood, *Juan Soldado: violador, asesino, mártir y santo* (México: El Colegio de la Frontera Norte; El Colegio de Michoacán; El Colegio de San Luis, 2008).

28. Sobre la vinculación de estos trabajos entre la UABC y el Colef, es importante resaltar la colaboración interinstitucional. Especialmente en forma de colaboración de algunos de los autores de este libro, en proyectos de investigación, como “La oferta terapéutica religiosa de los Centros Evangélicos de Rehabilitación para fármaco-dependientes en la región fronteriza bajacaliforniana” dirigido por Olga Odgers Ortiz, o en eventos académicos conjuntos, como las Jornadas de Estudio sobre el Fenómeno Religioso entre 2018 y 2022.

29. Ester Espinoza Reyes, “Más que Evas y Marías: Discursos y prácticas de feminidad en la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana” (Tesis de Maestría en Estudios Culturales, Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2014).

30. Alethia Alejandra Montalvo González, “Guerreras, diaconisas y princesas: una aproximación a las identidades femeninas pentecostales” (Tesis de Licenciatura en Sociología, Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California, 2016).

31. Erika Valenzuela Gómez, *Fe y sufrimiento: El papel de las creencias en las experiencias religiosas* (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, 2023).

32. Roberto Agúndez Márquez, *La religiosidad gris y los cristianos solteros adultos* (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, 2023).

política,³³ institucional³⁴ y de las mujeres del ámbito católico,³⁵ así como aproximaciones a las confesiones evangélicas³⁶ y a movimientos como la renovación carismática.³⁷

Los textos que conforman este libro contienen resultados y avances de investigaciones que, más que reiterar lo ya dicho, pretenden mostrar algunas posibilidades abiertas por un esfuerzo colectivo entre investigadores y estudiantes en los últimos años, oscilando entre ejercicios monográficos y otros más bien ensayísticos que hemos organizado de manera cronológica.

El primer capítulo se inscribe en una tradición propia de la historia regional, atendiendo a una de las órdenes religiosas que encabezaron las instituciones misionales de Baja California en el siglo XVIII. Sin embargo, más que describir o analizar dichas instituciones, el capítulo se interroga por los fundamentos religiosos y teológicos de la Orden de Predicadores, también conocidos como dominicos, que produjeron su vocación misionera para un territorio como

33. Pedro Espinoza Meléndez, *La iglesia católica ante el Estado posrevolucionario en Tijuana, 1926-1935* (Tijuana: Tesis de maestría en historia, Universidad Autónoma de Baja California, 2014).

34. Julio Adrián Muñoz Núñez y Ramiro Jaimes Martínez, “De vicarios y obispos. El establecimiento de la diócesis de Tijuana, 1940-1964” *Región y Sociedad* (2016): 95-130; Saúl Gómez Picazo, *La formación del clero en el seminario durante la transición entre el vicariato apostólico de la Baja California y la diócesis de Tijuana, 1939-1964* (Tijuana: Tesis de maestría en historia, Universidad Autónoma de Baja California, 2024); Jorge Ernesto Góngora Corona, *De misioneros del Espíritu Santo al clero secular. La formación y consolidación del campo religioso en Baja California, 1939-1964* (Tijuana: Tesis de maestría en historia, Universidad Autónoma de Baja California, 2021).

35. Pahola Sánchez Vega, *El papel de las agrupaciones femeninas católicas en la conformación de la iglesia católica de Tijuana, 1921-1935* (Tijuana: Tesis de maestría en historia, Universidad Autónoma de Baja California, 2014); Alejandra Reyes López, *Las Misioneras Franciscanas de Nuestra Señora de la Paz: fundación y primeros años en el vicariato apostólico de Baja California (1940-1951)* (Tijuana: Tesis de maestría en historia, Universidad Autónoma de Baja California, 2023).

36. Jaime Gallegos Catalán, *Protestantismo en la frontera. Migración y relaciones transfronterizas en la formación de la Primera Iglesia Bautista de Tijuana, 1924-1953* (Tijuana: Tesis de maestría en historia, Universidad Autónoma de Baja California, 2021).

37. Iván Valtierra, *La institucionalización de la renovación carismática en la Iglesia católica: el caso de la diócesis de Tijuana, 1973-1983* (Tijuana: Tesis de maestría en historia, Universidad Autónoma de Baja California, 2018).

Baja California. En este sentido, podríamos establecer cierto paralelismo entre el primer y el cuarto capítulo, dedicado a Concepción Cabrera de Armida, una mística mexicana que vivió entre los siglos XIX y XX. Se trata de un ejercicio pensado desde inquietudes propias de la historia de género y de las mujeres que, al mismo tiempo, se interroga por los fundamentos teológicos de otra congregación religiosa central en la historia eclesiástica de Baja California, los Misioneros del Espíritu Santo, que fue creada por iniciativa de esta mujer.

El segundo capítulo intenta historiar el catolicismo más allá del ámbito institucional y político. Por ello, busca dar cuenta de aquellas creencias y prácticas que pueden calificarse como expresiones de heterodoxia e indisciplina y que han tenido lugar en los márgenes de las instituciones religiosas, algunas de las cuales fueron registradas por sacerdotes, pero también por autoridades civiles.

El tercer capítulo contiene un ejercicio biográfico sobre el padre Luciano Osuna, un sacerdote que atendió la región conocida como La Frontera, a finales del siglo XIX. Sin embargo, el carácter transnacional de la trayectoria de este clérigo permite dar cuenta de las transformaciones políticas y religiosas, de los conflictos interétnicos y de las distintas maneras de experimentar el tiempo en la otrora Alta California, en el marco de la colonización estadounidense que sobrevino a la fiebre del oro y trastocó los frágiles arreglos entre sus habitantes indígenas y mexicanos.

El capítulo quinto aborda la presencia de las iglesias pentecostales en Mexicali y Tijuana en la década de 1920, a partir de los expedientes abiertos por las autoridades civiles tras su clausura. En éstos se muestra cómo dichas iglesias también se vieron afectadas por las restricciones legales que

produjeron el enfrentamiento entre la Iglesia católica y el régimen emanado de la revolución. Más que un asunto meramente religioso, la documentación muestra la extrañeza que dichas iglesias representaron para sus observadores, quienes llegaron a catalogar sus prácticas como inmorales y se refirieron a sus templos como “focos infecciosos”.

Los capítulos 6 y 7, por su parte, centran su atención en la congregación religiosa que se hizo cargo de la Iglesia católica en Baja California hacia mediados del siglo XX, cuando, como señaló en su momento Dora Elvia Enríquez (2008), esta institución transitó de una forma de organización misional a una diocesana.³⁸

El séptimo capítulo contiene un bosquejo sobre el *modus vivendi* en Baja California a partir de una investigación sobre los primeros años del seminario diocesano, mientras que el sexto problematiza la importancia de este proceso de institucionalización de la Iglesia en la conformación del campo religioso, una categoría sociológica recurrente en las ciencias sociales para dar cuenta de algunos procesos históricos. Esta categoría es central en el capítulo noveno, una reflexión y análisis desde la sociología y la historia de las religiones en perspectiva de larga duración, cuya finalidad es interrogarse por la conformación del campo religioso en Baja California y la relación entre las distintas creencias, prácticas e instituciones, tomando como base los hallazgos de la historiografía de las últimas décadas sobre estos territorios en materia religiosa, dialogando no sólo con los planteamientos del capítulo séptimo, sino también los del octavo. Este último contiene una reflexión sobre la dimensión religiosa de los rituales taurómicos y sobre el proceso de secularización que ha tenido lugar en ellos, un ejercicio que permite valorar la

38. Enríquez Licón, “La Iglesia católica en Baja California,” 7-35.

importancia del estudio del ámbito religioso aún para prácticas que no siempre asociamos con este.

Esperamos que los trabajos aquí presentados representen un aporte a un campo de la historiografía de creciente importancia, tanto a nivel regional como nacional, así como al diálogo entre la historia y las ciencias sociales. Quizá, paradójicamente, estos ejercicios dejan ver que la historiografía sobre temas religiosos mantiene cierta unidad, al tiempo que muestra una creciente dispersión temática, resultado no sólo de las inquietudes de quienes aquí escriben, sino también del hecho de que las propias creencias, prácticas e instituciones religiosas han experimentado una creciente fragmentación.

Pedro Espinoza Meléndez
Ramiro Jaimes Martínez

CAPÍTULO I

VOCACIÓN APOSTÓLICA. EL
ESPÍRITU MISIONAL DOMINICO
EN LAS CALIFORNIAS

Erick Pérez Centeno

INTRODUCCIÓN

Aunque es bien sabido que la misión era una empresa religiosa desarrollada por las órdenes religiosas a lo largo del virreinato de la Nueva España, son pocos los análisis que toman como objeto de estudio la vocación que condujo estos proyectos. “Salvar a los hombres en y por Cristo” era el principio religioso que conformaba la regla de las órdenes y motivó a cientos de religiosos a emprender la labor misional en América.¹ Si bien es cierto que los avances misionales estuvieron compuestos de una serie de factores terrenales e intereses imperiales, institucionales e individuales, también es verdad que se conducían sobre una base religiosa de fuertes raíces teológicas y de gran relevancia para la cosmovisión hispánica y católica.

Para la Orden de los Predicadores, la vocación misional fue una de las actitudes que mejor materializaban su regla institucional. Replícó el método apostólico de los cátaros y lo adoptó como propio y una de sus bases. En la misión el orden adquirió su forma más acabada, su personificación.² Dentro del ámbito religioso, la misión no solo fue una forma de cumplir con la Corona en razón del *patronato regio*,

1. Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI* (México: El Colegio de México, 1977), 20.

2. Ulloa, *Los predicadores divididos*.

sino también el modo de cumplir con el deber institucional y religioso, con las reivindicaciones universales de la Iglesia católica y con Dios.³

En este sentido, el proyecto evangelizador en las Californias no sería la excepción y a este los dominicos se incorporaron de manera plena en 1773.⁴ Junto a los conflictos y los intereses que estuvieron en juego, la vocación apostólica motivó a la mayoría de los frailes predicadores españoles. Arribaron a este territorio para impulsar las conquistas imperiales y religiosas a través de lo que ellos consideraban como la salvación de las almas indígenas, es decir, su conversión al cristianismo y su reducción al dominio hispánico. Siguiendo las *Noticias de la Provincia de Californias*, de fray Luis Sales⁵ y la convocatoria misional del procurador de la Provincia de Santiago de México en España, fray Pedro de Iriarte, se percibe la invocación constante al celo apostólico y al cumplimiento de la institución dominica mediante la labor misionera.⁶ La expansión imperial, con todas sus consecuencias, siempre se trató de justificar en el ferviente espíritu cristiano por la salvación de las almas.

LA ORDEN DE PREDICADORES Y SU VOCACIÓN APOSTÓLICA

La fundación de la Orden de Predicadores, a principios del siglo XIII, se explica y enmarca en un contexto histórico

3. Bernd Hausberger, *Historia mínima de la globalización temprana* (México: Colegio de México, 2018), 96-99.

4. Albert B. Nieser, *Las fundaciones misionales dominicas en Baja California, 1769-1822* (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, 1998).

5. Luis Sales, *Noticias de la Provincia de Californias* (México: Lecturas Californianas; Museo de Historia de Ensenada; Seminario de Historia de Baja California, 2003).

6. La convocatoria para coleccionar dominicos en España para misionar en las Californias fue incluida por Luis Sales en su Tercera Carta, consistente en los adelantos y las misiones dominicas. Sales, *Noticias de la Provincia*, 129-34.

complejo para la cristiandad. Resulta errónea la idea generalizada de que la Edad Media fue un periodo de la historia europea culturalmente dominado por el catolicismo. A decir verdad, durante este periodo, la Iglesia católica veía ante sí un panorama amenazante, que al parecer se exacerbó con el arranque del segundo milenio. A finales del siglo X se dio la desintegración del imperio carolingio, que significó una fragmentación del poder político y propició una movilidad demográfica que dio lugar a nuevos núcleos poblacionales alrededor de castillos y templos.⁷ Para entonces, Europa se hallaba cercada por la expansión islámica, que había llegado incluso a la península ibérica y que colocaba a la cristiandad en una situación incómoda. A su vez, la angustiada idea del fin del mundo y la proximidad del juicio final motivó el surgimiento de grupos milenaristas que pronto criticaron la posición de la Iglesia y pregonaban un retorno al antiguo cristianismo.⁸

En ese momento, por otra parte, el pensamiento europeo experimentó una etapa de cambios substanciales. Gracias a la intermediación de diversos interpretes musulmanes y judíos, el pensamiento aristotélico fue reintroducido en el occidente europeo, alcanzando una gran importancia en todos los círculos intelectuales, incluido el de la teología cristiana.⁹ Su influencia perfiló una reflexión sobre Dios y su relación con el creyente, que derivó en un racionalismo de la fe, mismo que primero permeó en los movimientos religiosos que cuestionaban y rechazaban el desarraigo del clero y las supersticiones de la Iglesia. De estos

7. Ikram Antaki, *Religión* (México: Penguin Random House Grupo Editorial, 2015), 487-488.

8. Antaki, *Religión* 488; *Los cátaros (I): Su historia y legado* | *La March*, 2023, https://www.youtube.com/watch?v=3S_fpIEpDrY.

9. Carlos Ignacio González, "Introducción," en *Summa contra los gentiles* de Tomás De Aquino, Sexta Edición (México: Editorial Porrúa, 2018).

movimientos, el que obtuvo mayor presencia a mediados del siglo XII, sobre todo en el suroeste de Francia, fue el movimiento de los “buenos cristianos”, mejor conocidos como cátaros.¹⁰ Este cristianismo disidente nació del deseo popular por una renovación de la fe.

El catarismo desarrolló una reflexión racional en torno a las sagradas escrituras que llevó a sus creyentes a rechazar la naturaleza humana de Cristo, así como las prácticas supersticiosas y los sacramentos establecidos por la Iglesia. Le negaron valor a la eucaristía y sostenían que el único sacramento válido era el bautismo por imposición de manos, el *consolamentum*, que incluso las mujeres administraban.¹¹ Por otro lado, asumieron como propia una actitud apostólica y abrazaban la pobreza como una forma de vida equiparada a la de Cristo. Complementario a su racionalidad y erudición en torno a las sagradas escrituras, los cátaros se dedicaron a predicar en villas, pueblos y ciudades de la región occitana, desarrollando un trabajo territorial que les brindó una fuerte base social sobre la cual cimentaron numerosas comunidades religiosas.¹²

A los ojos de la Iglesia, la proliferación de estas comunidades de “buenos cristianos” propiciaron que el panorama se tornara aún más desastroso. Ante la posibilidad de ver debilitada su autoridad e influencia, y de presenciar que miles de personas se perdieran de la salvación eterna, que, bajo su entendimiento, ésta sólo era posible a través de su

10. La denominación de “cátaros” fue establecida por los inquisidores que los perseguían y conllevaba un sentido peyorativo. *Los cátaros (I)*.

11. “Las mujeres tenían el derecho de predicar; hasta los tiempos de la Inquisición y a pesar de las hogueras colectivas, fueron numerosas en el seno del clero cátaro. Esta adhesión de las mujeres a una forma de cristianismo que les reconocía autoridad espiritual y religiosa selló el éxito masivo del catarismo”. Antaki, *Religión*, 496-497; *Los cátaros (I)*.

12. Antaki, *Religión; Los cátaros (II): Su filosofía y creencias* | *La March*, 2023, https://www.youtube.com/watch?v=aVKv_1d24X0.

intercesión, la Iglesia católica decidió emprender acciones en contra de este movimiento religioso a mediados del siglo XII. Elaboró una campaña de desprestigio. En ella, algunos clérigos intentaron vincular el movimiento cátaro con herejías de siglos atrás, como los maniqueos o los bogomilos.¹³ A su vez, varios religiosos plantearon una política reformadora al interior de la Iglesia y renovadora en el modo de propagación de la fe.¹⁴ Se reformaron varios cuerpos eclesiásticos y se impulsó una mejor formación teológica e intelectual de los ministros religiosos, con la cual se buscó contrarrestar la influencia de la prédica de los “buenos cristianos”.¹⁵ De este impulso renovador brotaron proyectos e iniciativas cruciales para el proceso histórico de la Iglesia católica, en especial si se piensa en la proyección global que en los siglos subsecuentes lograría.¹⁶ Una de estas iniciativas fue la creación de las órdenes mendicantes, como la Orden de los Hermanos Predicadores.

En 1216 se fundó esta orden religiosa, que es más conocida como orden dominica, en alusión a su fundador, el clérigo ibérico Domingo de Guzmán. En el ámbito espiritual, la Orden de Predicadores se constituyó como una orden dedicada a la predicación del evangelio de Cristo como medio para lograr la salvación de las almas y consolidar la influencia de la Iglesia católica.¹⁷ De sus discusiones teológicas contra los cátaros, Domingo de Guzmán aprendió mucho de ellos, comprendió la relevancia que adquiere el trabajo territorial de los religiosos y vio necesaria una

13. *Los cátaros (I)*.

14. Ulloa, *Los predicadores divididos*, 13; Julián de Cos, *Predicadores. Historia de la espiritualidad dominica* (Salamanca, 2021), 20.

15. Ulloa, *Los predicadores divididos*, 13; De Cos, *Predicadores*, 21; *Los cátaros (I)*.

16. Hausberger, *Historia mínima de la globalización*, 89-110.

17. De Cos, *Predicadores*, 26-28.

renovación al interior de la Iglesia; reconoció la degradación existente en algunos círculos del catolicismo y buscó desprender a sus seguidores de lo que consideraba la corrupción del clero y el desapego de los valores cristianos. En ese sentido, la orden articuló una línea intelectual en torno al evangelio que tuviera sus repercusiones prácticas.¹⁸

En razón de ello, la Orden fue cimentada en la dialéctica entre la observancia y la difusión de la palabra de Dios, sobre la tradición monástica y la vida apostólica. Esta consistió para sus congregados en una dedicación al estudio de las Sagradas Escrituras que debía ser acompañado –y es por esto su relevancia– por la predicación evangélica sobre un estilo de vida desprendido de la ostentación y abrazado a la pobreza.¹⁹ De ahí su carácter mendicante, junto con los frailes menores. “En calles y plazas a predicar el evangelio” para salvar almas, era la encomienda de Domingo de Guzmán. La vocación dominica, en este sentido, residió en la misión, en “una acción apostólica y una actitud evangelizadora” que ensancharan el dominio de la Iglesia y reforzara la espiritualidad que parecía quebrantarse o, mejor dicho, dirigirse hacia herejías.²⁰

Todo esto, a su vez, se alineó a las lógicas universales de la Iglesia, consistentes en extender la fe católica por todo el globo, y que, para el caso de los predicadores, los llevó a fundar distintos puntos de renovación religiosa a lo largo de Europa.²¹ Su expansión se dio en pocos años. La vocación apostólica dominica, que decía seguir los preceptos de Cristo, inspiró y captó a cientos de congregados –especialmente jóvenes– para recorrer villas y ciudades con el

18. Ulloa, *Los predicadores divididos*, 13.

19. De Cos, *Predicadores*, 32-33.

20. Ulloa, *Los predicadores divididos*, 13, 20.

21. Hausberger, *Historia mínima de la globalización*.

fin de propagar una enseñanza y práctica de las Sagradas Escrituras.

En las décadas que siguieron, mientras se desarrollaba una brutal cruzada en contra de los cátaros, la Orden de Predicadores entró en un proceso de consolidación. En poco más de cincuenta años consiguió una rápida expansión en el occidente europeo fundando comunidades. A su vez, se llevó a cabo un esfuerzo teológico para conformar una mística y se incorporaron con mayor profundidad elementos de la filosofía grecolatina.²² Actitudes características de las órdenes mendicantes, como la predicación o la vida de pobreza, cobraron relevancia en la cristiandad y diversos frailes se encargaron de resaltarlas en sermones y textos. Las consideraban como aquellas actitudes deseables no solo en religiosos, sino también en todo verdadero cristiano. En su análisis sobre la obra de Santiago de la Voragine, *La leyenda dorada*, el historiador Jacques Le Goff da muestra de cómo este fraile dominico de finales del siglo XIII exalta a la predicación, la pobreza y el estudio, mediante la evocación de santos representativos de estas actitudes, algunos de ellos dominicos, como San Pedro Mártir o San Vicente Ferrer.²³

Sin embargo, este auge se vería frenado a partir del siglo XIV. Los estragos de la peste negra alcanzaron a la Orden de Predicadores y a estos le siguieron una serie de disputas políticas al interior de la Iglesia que llegaron al punto de dividir el papado.²⁴ Con el tiempo estos sucesos debilitaron la fuerza de las vocaciones con la que había surgido la Orden Dominica. Para el siglo XV, tal vocación apostólica

22. Ulloa, *Los predicadores divididos*, 21; De Cos, *Predicadores*, 111-112.

23. Jaques Le Goff, *En Busca Del Tiempo Sagrado: Santiago de La Vorágine y La Leyenda Dorada* (España: Ediciones Akal, 2022).

24. De Cos, *Predicadores*, 75-77.

se hallaba en un evidente estado de debilitamiento. La observancia de los preceptos religiosos establecidos por Domingo de Guzmán y el espíritu predicador del evangelio se habían relajado en distintos aspectos. En su momento la Orden se vio cimbrada por una crisis interna y los frailes de entonces parecían flaquear en el compromiso religioso e institucional adquirido con la Iglesia. Pero en medio de todo ese contexto, una mujer dominica se erigiría como el punto de arranque de una iniciativa de renovación. El misticismo de Catalina de Siena impulsó un proceso de reforma que intentó reavivar dentro de la Orden la vocación apostólica y la observancia.²⁵

Este proceso se vería compuesto por distintas etapas y matices que lo hicieron dilatar hasta el siglo XVI. El fin era el establecer una vía de renovación espiritual e institucional que le permitiera a la Orden Dominica retomar su vocación por la “salvación de las almas”. A lo largo de Europa se buscó inyectar la iniciativa reformadora en distintos colegios y casas, siendo la península Ibérica el territorio donde se dieron los principales avances. No obstante, este proceso de renovación derivó en una contienda entre las dos perspectivas que la nutrían: la observante y la apostólica. Aun así, el apercibimiento del continente americano en las órbitas hispánicas representó para la Orden la aparición de un prometedor y nuevo espacio donde afianzar el proceso de renovación que se venía dando.

América animó en varios recintos religiosos españoles los llamados a emprender una vida que cumpliera con el instituto de la predicación y reforzara sus votos religiosos.²⁶

25. Ulloa, *Los predicadores divididos*, 24.

26. Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017).

Pero también fue la arena donde la tradición monástica u observante y la vida apostólica o misionera rivalizaron. Dentro del contexto reformista que experimentaban los dominicos a inicios del siglo XVI, la Orden apeló, en un principio, al deber de cualquier congregado a emprender la propagación de la fe católica a todos los pueblos, con el propósito de despertar un renovado espíritu apostólico que se embarcara a conquistar almas y fijara los cimientos de la expansión católica.

En ese sentido, las conquistas territoriales de la Corona española propiciaron que la vocación apostólica dominica lograra otros alcances. La misión adquirió todo el sentido y el quehacer de la propagación de la religión. Aglutinó la vocación de la Orden.²⁷ Con el pretexto de extender el socorro a través de la conversión y de esa forma lograr el cumplimiento del instituto de la Orden, la misión fue el carácter y la acción para trabajar en cualquier aspecto por la “salvación de las almas”.²⁸ Para la monarquía hispánica, y especialmente para las órdenes mendicantes (como los Predicadores), los pueblos originarios de América se encontraban despojados de la salvación eterna.²⁹ Había que redimir y socorrerlos expandiendo los dominios terrenales de la Corona y exacerbando una vocación misionera que los redujera a una vida cristiana.

No obstante, la tensión al interior de la Orden de Predicadores entre los distintos modos de ver la vocación religiosa continuó. En Nueva España esta tensión comenzó

27. “La vocación de la Orden es la misión, razón de ser en la Iglesia y sobre todo su expresión trascendente, o sea, de cómo su mensaje puede difundirse por el tiempo y espacio humanos,” en Ulloa, *Los predicadores divididos*.

28. Esta visión será se mantendrá entre algunos dominicos: “trabajar enseñando, predicando, confesando, y solicitando la salvación de las almas” Sales, *Noticias de la Provincia de Californias*, 130.

29. Ricard, *La conquista espiritual*.

a resolverse en favor de la observancia en 1532, cuando el dominico Domingo de Betanzos consiguió la creación de la Provincia de Santiago de Nueva España, luego de una serie de gestiones en Europa. De vuelta en América y una vez electo provincial, Betanzos enfocó todos sus esfuerzos en dirigir a la nueva provincia hacia una rigurosa observancia, que vigilara el cumplimiento de la pobreza, la castidad y la obediencia. De acuerdo con Daniel Ulloa, esto provocó que esta orden mostrara un cierto hermetismo en el modo de conducirse en Nueva España. Si bien en ocasiones se apelaba a esta vocación apostólica para continuar la “conquista espiritual” en la Nueva España, la regla fue una participación reservada en el trabajo misional. Este espíritu misionero no fue constante, tuvo sus altibajos y conforme la Provincia novohispana se fue consolidando, la observancia ganó terreno. Mientras en las Antillas los primeros dominicos habían efectuado diversas maniobras para la instauración de la misión como medida de avance institucional, a finales del siglo XVI esta vocación experimentaba un claro debilitamiento.³⁰

Aun así, los predicadores sumaron conquistas misionales en los dos siglos siguientes, aunque no al nivel de los franciscanos o los jesuitas. Bajo el llamado de un efectivo y afectivo celo apostólico, secundaron los intereses más terrenales de la Corona y el virreinato. Muestra de ello fue la incursión dominica, a finales del siglo XVIII, en el proyecto de conquista temporal y espiritual de las Californias.

30. Ulloa, *Los predicadores divididos*, 111-140.

EL ESPÍRITU MISIONAL EN LAS CALIFORNIAS

Pese a la preponderancia que adquirió la línea observante entre los dominicos novohispanos, el trabajo misional persistió y pudo echar raíces en algunos territorios. Con todo y el predominio franciscano, los dominicos lograron hacerse de espacios en la región central de México. El área circundante a Cuernavaca y el sur de Puebla fueron sus primeras zonas de expansión misional y éstas los condujeron a los valles de Oaxaca, en donde, años después, desarrollaron su mayor actividad apostólica en el virreinato.³¹ A partir de 1570, ya con la observancia predominando, la provincia dominica de Santiago de México fue adoptando un carácter urbano. Las razones de este cambio fueron varias, entre ellas la enorme mortandad que experimentó la población indígena y la creación de las provincias de San Vicente de Chiapas y Guatemala, en 1551, y de San Hipólito Mártir de Oaxaca, en 1592, que al surgir se quedaron con territorios en donde todavía se desarrollaba actividad misional.³² En las décadas siguientes la vocación misional disminuyó y parecía extinguirse. Los dominicos novohispanos dedicaron sus esfuerzos en fundar casas en donde ya tenían una presencia previa, sobre todo en ciudades de españoles.³³ Sin embargo, la creación de una provincia más en 1656, los

31. Ricard, *La conquista espiritual*, 133-137; Ulloa, *Los predicadores divididos*, 133.

32. Alfonso Esponera Cerdán, "Dominicos aragoneses en la Baja California," en *VII Congreso Internacional de Historia de América*, Vol. 1 (Madrid: Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura; Ministerio de Educación y Cultura, 1998), 260-261; María Fernanda Mora Reyes, "Los dominicos de la provincia de Santiago de México en las ciudades novohispanas (1570-1661)" (Tesis de maestría en arquitectura: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021).

33. Antonio Rubial, "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales," en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, ed. de María del Pilar Martínez López-Cano (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010); Mora, "Los dominicos de la provincia de Santiago".

Santos Ángeles de Puebla, “agudizó el problema de la reubicación del abundante personal de la provincia de Santiago”, situación que obligó a reanimar un tenue impulso misionero.³⁴ Fue así que, a finales del siglo XVII, los predicadores de Santiago de México estaban al frente de la evangelización de los indígenas de la Sierra Gorda, en donde lograron establecer fundaciones de corta duración.³⁵ Si bien estos distritos o intentos misioneros fueron pocos en comparación con los franciscanos, evidencian la persistencia de una vocación apostólica entre los predicadores, que no por mínima significa que no haya tenido injerencia en el proceso histórico de la Orden y sus religiosos.³⁶

Tras la expulsión de los jesuitas, entre 1767-1768, buena parte de sus fundaciones misionales al noroeste del virreinato fueron secularizadas. Sin embargo, la existencia de una gran cantidad de grupos indígenas no reducidos y cristianizados hizo necesario que un buen número de establecimientos se mantuvieran como misiones. Este fue el caso de las levantadas en la península de California, las cuales, rápidamente, fueron entregadas a los franciscanos y despertaron el interés de algunos dominicos españoles. Desde 1768, el procurador general de la Provincia de Santiago de México en España, fray Pedro de Iriarte, fue el principal

34. Esponera, “Dominicos aragoneses en la Baja California,” 261.

35. Esteban Arroyo, *Las misiones dominicanas en la Sierra Gorda de Querétaro* (Querétaro, México: Universidad Autónoma de Querétaro, 1987); Esponera, “Dominicos aragoneses en la Baja California,” 261.

36. Mario Alberto Magaña ha sugerido que el proyecto misional en las Californias fue de origen ibérico, el cual recibió una indiferencia notable por parte de la provincia dominica novohispana. Al respecto me atrevo a decir que lo mismo ocurrió con la vocación apostólica en la segunda mitad del siglo XVIII. La actividad misional de los dominicos novohispano concluyó con el cierre de sus misiones en la Sierra Gorda, a partir de entonces toda iniciativa por evangelizar a grupos indígenas vino de fuera de esta provincia. Mario Alberto Magaña, “Los dominicos de las Californias en el convento de Santo Domingo de México durante el periodo colonial tardío,” en *La vida conventual y misionera, siglos XIII-XIX*, ed. de Fabián Leonardo Benavides Silva, Eugenio Martín Torres Torres O.P., y Andrés Mauricio Escobar Herrera (Colombia: Ediciones USTA, 2018), 325.

promotor de la participación dominica en la evangelización y colonización de la California. Después de varias gestiones se le dio lugar en el proyecto a la Orden Dominicana y, debido a ello, al padre Iriarte se le autorizó coleccionar y dirigir un contingente de religiosos para que misionaran en California.³⁷ El rey instó a franciscanos y a dominicos a que acordaran la división de la provincia. Las negociaciones entre los frailes de ambas órdenes mendicantes y las autoridades virreinales culminaron en la celebración de un convenio el 7 de abril de 1772. En dicho instrumento jurídico se acordó que los franciscanos se harían cargo de la evangelización del territorio que más adelante tomaría el nombre de Alta California y que los dominicos destinarían su labor misional en la Antigua California, que comprendía toda la península, incluidas las antiguas fundaciones jesuitas.³⁸ De este modo se abrió, formalmente, un nuevo distrito misionero para los dominicos, que comenzó de manera concreta en 1774 con el tortuoso arribo del primer grupo de frailes, y que continuó hasta mediados del siglo XIX entre precariedades, conflictos y personal reducido.³⁹

La incursión dominica en las Californias es interesante por diversas cuestiones, pero un aspecto poco estudiado es la vocación apostólica que de una u otra forma y con matices impulsó a varios de los religiosos a dedicarse a la

37. Wilfredo Chávez, “Escasez, conflicto y naufragios: reclutamiento de dominicos españoles para las misiones de California a fines del siglo XVIII,” *Meyibó* (2018): 45-75.

38. Ignacio del Río, “La adjudicación de las misiones de la antigua California a los padres dominicos,” *Estudios de Historia Novohispana* 18 (1997): 69-82; José Alejandro Aguayo, “El concordato franciscano-dominico de 1772: negociaciones sobre la división misionera de las Californias,” *Meyibó* (2012): 107-132; Mario Alberto Magaña y José Alejandro Aguayo, *La división de las misiones de la California de 1772* (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California-Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, 2020), 116; Erick Pérez Centeno, “Los muros de Dios en las tierras del rey. Los complejos misionales dominicos de la región Frontera en la Antigua California, 1774-1854” (Tesis de Maestría en Historia: Tijuana, Universidad Autónoma de Baja Californias, 2022).

39. Nieser, *Las fundaciones misionales dominicas*.

evangelización de grupos indígenas. Si se tiene en cuenta el contexto donde la misión como vocación dominica parecía no ser atractiva para un considerable número de miembros de la Orden (o al menos no para la Provincia de Santiago de México), llama la atención el, aparentemente, repentino interés por evangelizar a los indígenas de la península de California y el sentido apostólico que se le dio a este proceso, en tanto medio para cumplir con la regla de la Orden. ¿Se fraguaba un renovado espíritu apostólico en las líneas dominicas? Es difícil dar una respuesta afirmativa o negativa a esta cuestión. Pero sí es posible pensar, de algún modo, que la vocación apostólica nunca dejó de estar presente entre los frailes predicadores, sino que más bien fue interpretada y aplicada de acuerdo con las circunstancias e intereses de la Orden y sus miembros. Esto no quita, por otro lado, que el llamado apostólico fuera auténtico y que el mismo despertara entre varios frailes una vocación que, genuinamente, los animó a misionar en las Californias. El análisis hay que desarrollarlo sin perder de vista ambos aspectos.

En la convocatoria que hizo circular entre los conventos hispánicos, Pedro de Iriarte trató de dar cuenta de la situación que vivían los indígenas de la Antigua California al no encontrarse cristianizados y de lo vulnerables que estos resultaban frente a “otras naciones enemigas de la religión católica”.⁴⁰ De estos aspectos se sirvió para darle fuerza a su convocatoria y apelar al celo misionero que, según él, todo dominico debía abrazar. Su llamado a la vocación es excesivo. En sucesivas líneas pide abrazar un celo férreo por la salvación de las almas y pregona la necesidad de cumplir con la regla apostólica, a la cual coloca como razón de ser de la Orden. Ve en la propagación del cristianismo entre

40. Sales, *Noticias de la Provincia*.

los pueblos de “infeles” una obligación y la gloria de los dominicos, así como un cabal cumplimiento con el servicio que se le debe a la Corona y a Dios. Se apropia de la voz de los indígenas al decir que son ellos los que imploran por el arribo y las enseñanzas de los misioneros, y agrega que los dominicos deben responder a este supuesto llamado por deber y compasión.⁴¹

Según fray Luis Sales, quien misionó en Baja California, apelar en la convocatoria de forma tan constante a la vocación apostólica tuvo éxito, pues doscientos dominicos españoles respondieron al llamado de Iriarte. Sin embargo, al final, a este solo le autorizaron colectar a veinticuatro sacerdotes y dos legos, cosa que no fue sencilla, pues nueve decidieron retraerse de último momento, lo cual cuestiona el influjo que tuvo el llamado apostólico entre los predicadores españoles. Pese a todo, el grupo logró conformarse y zarpó hacia Nueva España en 1771.⁴²

Poco más de dos décadas después, el mismo Luis Sales hizo eco de ese llamado apostólico. En la Tercera Carta de su obra *Noticias de la Provincia de Californias* procuró alentar la vocación misional entre los dominicos españoles, especialmente entre los del convento de Predicadores de Valencia, del cual provenía. Como misionero de la Antigua California, en su obra ennoblece y honra las labores apostólicas de los dominicos, justifica el empleo del sistema misional en el proceso de reducción y conquista de las fronteras virreinales, y exalta el ánimo apostólico entre los misioneros.⁴³ Al igual que Iriarte, Sales ve en el trabajo apostólico el servicio más elevado que un predicador puede hacer por

41. Sales, *Noticias de la Provincia*, 129-134.

42. Chávez, “Escasez, conflicto y naufragios,” 50.

43. La obra está dividida en tres partes o Cartas como Sales las denomina. La tercera de estas Cartas es la concerniente al trabajo dominico en la península de California.

la Corona y la Iglesia. A partir de su experiencia, narra las penurias y carencias a las que se enfrentaba un misionero y en ellas ve las razones que hacen de la regla apostólica el modo más eficaz para cumplir con el instituto de la Orden, porque “importa más un día de trabajo en las fronteras de gentiles, que veinte retirados en un convento”.⁴⁴ En su narración, Sales procura alentar a más religiosos para que se adhieran al trabajo en las misiones y se apega al discurso oficial respecto a la labor evangelizadora. De ahí que, como una forma de reavivar el llamado apostólico, en su obra incluyó la convocatoria hecha por Iriarte.⁴⁵

Ahora bien, el hecho de que se persuadiera a los dominicos de forma tan insistente para incorporarse a las misiones podría hacer pensar que en esos momentos en las provincias dominicas de España se gestaba un renovado espíritu apostólico. Pero un llamado insistente también puede ser señal de que no es atendido. Al parecer, esto último fue la constante. El número de misioneros destinados a las Californias siempre fue reducido, lograr conformar cada coleccion autorizada de nuevos misioneros fue un problema, debido a que muchos se retraían.⁴⁶ Aun así, en lo individual y como miembros de una congregación, varios dominicos procuraron cumplir con su instituto haciéndose de ánimos apostólicos y tomando el trabajo misional. Un ejemplo de ello fue el propio Sales. Como ya se vio, este dominico no

44. Sales, *Noticias de la Provincia*, 144.

45. Se coincide con Wilfredo Chávez cuando dice que las historias de miseria que giraban en torno al trabajo evangelizador inhibían la participación de los religiosos, pero no se coincide con este autor cuando coloca a la obra de Luis Sales como uno de los referentes literarios que provocaban un declive en el celo apostólico de algunos dominicos. Chávez, “Escasez, conflicto y naufragios,” 56-57

46. Fueron varios los frailes que declinaron a trabajar en las misiones de la Antigua California. El propio Iriarte, en 1771, se vio ante la declinación de 9 religiosos poco antes de zarpar a la Nueva España, lo que lo llevó a ampliar la coleccion para cubrir los lugares de los retraídos. Chávez, “Escasez, conflicto y naufragios,” 54.

solo se adhirió al llamado de Iriarte, sino que lo replicó con el fin de atraer a más religiosos, al parecer, completamente convencido de que la Orden de Predicadores se cimentaba, principalmente, en la regla apostólica.⁴⁷ De igual modo, es probable que, así como Sales e Iriarte, esta forma de impregnar a otros dominicos la vocación por el trabajo misionero se encuentre en fray Francisco Galisteo, misionero de la primera colectación destinada a las Californias, cuando a su regreso en el Convento de Santa Cruz de Granada impulsó y recomendó para las misiones californianas a fray Francisco Moscoso y fray Joset Pineda.⁴⁸

Por último, no hay que dejar de lado que el hecho de impulsar y exigirles a los frailes una vocación apostólica que cumpliera con la regla de la Orden, no resultaba mero recurso teológico nada más, sirvió también como encauce de los propósitos e intereses de los Predicadores en general o de algunas facciones de ellos. En ese sentido, el interés de Iriarte por misionar en la California y el llamado apostólico que alzó hay que entenderlos y enmarcarlos en el contexto de la “alternativa”. Esta disposición para alternar la elección de autoridades entre religiosos novohispanos e ibéricos regía la vida interna de los conventos americanos y a partir de 1750 se aplicó ampliamente.⁴⁹ Antes de que la California peninsular se presentara como posibilidad, a Iriarte se le veía colectando frailes españoles para enviarlos a la Provincia de Santiago de México y cumplir con esta disposición.⁵⁰ En ese mismo sentido, los dominicos españoles debieron considerar que el hecho de contar con un distrito

47. Sales, *Noticias de la Provincia de Californias*.

48. Chávez, “Escasez, conflicto y naufragios,” 67.

49. Magaña, “Los dominicos de las Californias”.

50. Esponera Cerdán, “Dominicos aragoneses en la Baja California,” 261; Magaña, “Los dominicos de las Californias,” 332.

misionero que requiriera frailes de manera constante, como la Antigua California, les aseguraba de alguna forma su posición frente a los dominicos novohispanos en el proceso de la alternancia de oficios. Además, a esto habría que añadir que al cumplimiento de esta “alternativa” se vinculó la posibilidad de obtener ciertos títulos honoríficos dentro de la Orden, los cuales fueron extensivos a aquellos frailes que se hubiesen laborado en misiones.⁵¹ Esto hizo que el sentido apostólico de la Orden cobrara cierta importancia y fuera enarbolado como un llamado que despertara entre los predicadores un celo preocupado por la salvación eterna de los indígenas y que permitiera situar españoles en los conventos de la Nueva España.

CONCLUSIONES

La vocación apostólica tuvo su papel relevante en la conducción de la Orden de Predicadores. Se presentó, junto con la observancia, como uno de los cimientos sobre los cuales se erigió el cuerpo teológico e institucional de la Orden durante la baja edad media, cuando el panorama para la Iglesia católica se complicaba en Europa occidental. Luego sería una de las semillas de las cuales germinaría un proceso de renovación que procuró rectificar el celo dominico a lo largo de siglo XV.

Dicho proceso de renovación se extendió hasta el siglo XVI y en su interior surgió una contienda entre la observancia y el apostolado. Esta contienda también tuvo como escenario a América, terminando en la Nueva España con un predominio de la perspectiva observante. No obstante,

51. Alfonso Esponera Cerdán, “La vida cotidiana conventual a fines del siglo XVIII en cinco provincias de la América hispana de la orden de predicadores,” *Hispania Sacra* (2013): 315-358; Magaña, “Los dominicos de las Californias”.

la noción apostólica no quedó acallada del todo y, aunque pocos, suscitó algunos distritos de misiones dominicas, como las áreas circundantes a Cuernavaca y Puebla, Oaxaca y Guatemala, así como un intento en la Sierra Gorda de Querétaro.

A finales del siglo XVIII, en un contexto dominico, aparentemente controlado por la observancia, el impulso para hacerse cargo de las misiones de la Antigua California a raíz de la expulsión jesuita se dio sobre una retórica completamente inclinada a la vocación apostólica. En el discurso, el trabajo misional entre indígenas fue visto como la forma más acabada para cumplir con el instituto de la Orden, el servicio que se le debía a la Corona y la Iglesia, y con Dios. Las dificultades fueron varias, no obstante, hubo religiosos que abrazaron la vocación apostólica y se dirigieron a la Antigua California. A final de cuentas, esta fue empleada también para cumplir con la “alternativa” en los conventos dominicos de la Nueva España y mantener la presencia de los frailes españoles frente a la de los novohispanos.

CAPÍTULO 2

“CREYENTES SINCEROS, NO AL MODO CLERICAL”. CATOLICISMO, INDISCIPLINA Y HETERODOXIAS EN LA PENÍNSULA DE BAJA CALIFORNIA, SIGLOS XIX Y XX

Pedro Espinoza Meléndez

INTRODUCCIÓN

Este capítulo recoge un conjunto de testimonios sobre las creencias y prácticas religiosas de la población de la península de Baja California. Muchos forman parte de las narrativas católicas que representan a dichos territorios como tierra de misiones y resaltan el supuesto abandono espiritual en el que vivían sus habitantes.¹ En conjunto con fuentes seculares permiten formular una hipótesis que coincide con las investigaciones de Dora Elvia Enríquez,² para el caso de Sonora, y con las observaciones etnográficas de Gloria Galaviz,³ en el desierto central de Baja California: aunque la población se asumía en su mayoría como católica, sus creencias y prácticas religiosas solían guardar distancia del clero, no sólo por su relativa escasez, sino también por los “malos ejemplos” que los sacerdotes solían

1. Un análisis de las narrativas católicas sobre Baja California como tierra de misiones se encuentra en Pedro Espinoza Meléndez, “La invención de la ‘segunda Conquista espiritual’. Reflexiones sobre la historiografía católica de Baja California en el siglo XX,” *Historia y Geografía* (2024): 191-227.

2. Dora Elvia Enríquez Licón, *Pocas flores, muchas espinas. Iglesia católica y sociedad en Sonora (1779-1912)* (México: Pearson; Universidad de Sonora, 2012);

3. Gloria Iralda Galaviz Granados. *Creyentes por experiencia: religiosidad en el desierto bajacaliforniano* (México: El Colegio de Michoacán; El Colegio de la Frontera Norte, 2016).

representar. Como consideraban que su presencia era indispensable para la práctica católica, varios llegaron a mostrarse sorprendidos por encontrarse con sujetos que se asumían como “creyentes sinceros, no al modo clerical”, algo que retroalimentaba su imagen de la península como tierra de misiones, y algunos llegaron a dar explicaciones religiosas sobre la persistencia del catolicismo entre una población que, a sus ojos, había sido abandonada por el clero. Desde una perspectiva histórica se puede plantear una explicación distinta: la historia del catolicismo, en tanto religión vivida, ha sido la de un conjunto de creencias y prácticas que el clero ha intentado normar y disciplinar, aunque rara vez lo ha conseguido del todo. Esta es la tesis de Ronald Po Chia Hsia para el mundo del catolicismo tridentino de los siglos XVI al XVIII y,⁴ hasta cierto punto, es compartida por Antonio Rubial para la Nueva España.⁵ De este modo, creencias y prácticas que podrían ser consideradas ejemplos de indisciplina y heterodoxias se encontrarían acentuadas en el norte de México donde, históricamente, la jerarquía eclesiástica era incapaz de normar no sólo la vida de la feligresía, sino también la del propio clero.

“DIFÍCILMENTE SE DISTINGUEN DE LOS BÁRBAROS Y DE LOS SALVAJES”

En octubre de 1836, Francisco García Diego y Moreno tuvo una audiencia ante el cabildo metropolitano de la Ciudad de México, donde expuso lo que él consideraba la necesidad urgente de erigir una diócesis para las Californias

4. Ronald Po-Chia Hsia, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770* (Madrid: Akal, 2010).

5. Antonio Rubial, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión* (México: Fondo de Cultura Económica, 2020).

y evitar que la secularización de las misiones minara la fe católica de los indígenas cristianos y de la “gente de razón” en esos territorios. El franciscano tuvo éxito en su solicitud. Para 1840, a petición del gobierno mexicano, la Santa Sede erigió la diócesis de las Californias y lo nombró su primer obispo, cargo que ejerció hasta su muerte en 1846.⁶ García Diego no visitó Baja California luego de su consagración y la creación de esa diócesis tuvo pocas consecuencias para la península, que permaneció bajo la autoridad del presidente de las misiones dominicas. Sin embargo, estuvo en el centro del discurso pronunciado en 1836. Años antes, cuando el franciscano viajó por primera vez al noroeste, junto con otros misioneros del Colegio de Guadalupe en Zacatecas, su embarcación naufragó en el sur de la península:

[...] debido a un providencial infortunio, estuve en Baja California por algún tiempo, durante el cual atendí a muchos de sus habitantes, les prediqué, escuché sus confesiones, me familiaricé con sus miserias y me compadecí de las mismas. Puedo dar testimonio de su infeliz estado, que verdaderamente necesita su atención y preocupación. Permítaseme comenzar con algunas palabras sobre el área peninsular. El territorio se extiende por más de 400 leguas, desde el Cabo San Lucas hasta la misión de San Miguel. Cuando estuve ahí, era atendido por sólo cinco dominicos, establecidos a tales distancias entre ellos que hacía imposible cuidar propiamente de las almas a su cargo. Consecuentemente, con excepción de los habitantes más cercanos, la mayoría de la población no puede escuchar misa ni cumplir con sus obligaciones espirituales.

6. Francis J. Weber, *The Writings of Francisco García Diego y Moreno, Obispo de Ambas Californias*. (Hong Kong: Libra Press Limited, 1976), 1-21.

Muchos mueren sin asistencia espiritual, y nunca, o al menos, raramente, pueden escuchar la Palabra de Dios. Entendiblemente, no comprenden su fe religiosa, y sus vidas difícilmente se distinguen de las de los bárbaros y de los salvajes.⁷

Desde el siglo XVIII era común que distintas autoridades eclesiásticas expresaran su preocupación por la deficiente vida espiritual de la feligresía. En las poblaciones indígenas resurgió la sospecha de una cristianización incompleta y se acentuó la tesis de una idolatría latente.⁸ Entre la “gente de razón”, su desapego de las normas que el clero intentaba regular solía verse como resultado de una labor insuficiente por parte de este último, o bien, del mal comportamiento de los sacerdotes.⁹ Una preocupación conjunta por estos ámbitos se encuentra en el diagnóstico que el franciscano Antonio de los Reyes, quien llegaría a convertirse en el primer obispo de Sonora, redactó en 1778 sobre el estado de las misiones y la Iglesia en el noroeste de la Nueva España. De los Reyes se mostró sumamente crítico hacia la labor de su propia orden al frente de las instituciones misionales.¹⁰ Asimismo, comparar una población ya cristianizada con la gentilidad es un elemento presente al menos desde el siglo XVIII. En la correspondencia del jesuita alsaciano Jean Jakob Baegert con su hermano, el misionero llegó a comparar la ignorancia de los “californios” con la de los

7. Weber, *The Writings of Francisco García Diego*, 88-89.

8. William Taylor, “... de corazón pequeño y ánimo apocado”. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios de la Nueva España en el siglo XVIII,” *Relaciones* (1989): 1-59.

9. Po-Chia Hsia, *El mundo de la renovación católica*, 131-155.

10. Antonio de los Reyes, *Noticia de la California, Sonora, Nueva Vizcaya y Nuevo México, en cuyos territorios se han de fundar las custodias de Misioneros de Propaganda Fide del Orden de San Francisco, con algunas breves reflexiones (manuscrito)* (Madrid: Biblioteca Nacional de España, 1778).

campesinos tiroleses.¹¹ La novedad en el testimonio de García Diego es que inauguró una serie de observaciones del clero del occidente mexicano sobre Baja California donde se sobreponen el imaginario de los siglos XVII y XVIII de una tierra de misiones con una preocupación del catolicismo ilustrado de los siglos XVIII y XIX: la distancia entre la religión esperada por la jerarquía y la religiosidad vivida por una grey donde abundaban las heterodoxias, así como la responsabilidad que el clero tenía en ello.¹²

En el siglo que va de 1840 y 1940, los sacerdotes que visitaron Baja California redactaron testimonios que enfatizaban la precariedad del clero, los desórdenes en materia eclesiástica y, a veces, la inmoralidad de sus habitantes. Los primeros informes fueron redactados por los últimos misioneros dominicos. En 1843, fray Ignacio Ramírez Arellano visitó la región conocida como la Frontera. En una carta dirigida al obispo García Diego habló del “horroroso desorden” que encontró entre los habitantes del lugar donde, pese a la presencia de misioneros, existía el “deseo de estos pueblos para la administración de los Santos Sacramentos y las ansias por oír la doctrina evangélica”.¹³ Una circular dirigida al clero de la península, escrita meses después, deja ver que el desorden no refiere solo a la mala conducta de uno de los misioneros, “cuya conducta no puedo aprobar como religioso”, sino a los matrimonios mixtos entre católicos y

11. Jean Jakob Baegert, “Letter from Father Jean Jacob Baegert SJ, Missionary in California, to his brother Father George Baegert SJ. 4th of October, 1754,” en *The Letters of Jacob Baegert, 1749-1767. Jesuit Missionary in Baja California*, ed. de Doyce Nunis (Los Ángeles: Dawsons Book Shop, 1982), 162-173.

12. Marta Eugenia García Ugarte, “Introducción.” En *Ilustración católica: ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)* coord. de Marta Eugenia García Ugarte (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018), 9-88.

13. Archivo de la Arquidiócesis de Los Ángeles (AALA), Carta de Ignacio Ramírez a Francisco García Diego, San Vicente, Baja California, 15 de marzo de 1844. [GD285. R-1844].

protestantes, a menudo con el visto bueno de los sacerdotes, y a las correspondientes irregularidades sacramentales:

Si como por desgracia se han introducido en esta península extranjeros de diversas sectas religiosas y por el deseo de contraer matrimonio aceptan abrazar el catolicismo haciéndose rebautizar no solo con peligro de irregularidad que puede causar este acto sino lo que es más permaneciendo escandalosamente en la religión de sus Países, mando a ustedes que en lo sucesivo ningún extranjero adulto se bautice en ninguna de las iglesias de la Baja California sin expresa licencia de este vicario.¹⁴

Las últimas observaciones de Ramírez Arellano fueron escritas durante la guerra contra los Estados Unidos. En 1847 se comunicó con José María González Rubio, quien ocupaba, provisionalmente, la mitra de las Californias. Según el dominico, el aislamiento de la península debido a la invasión había agravado los males que había diagnosticado años antes: la recolección de diezmos, el hacinamiento en los templos de La Paz y San José del Cabo, las dificultades de predicar el evangelio, sumado a la inmoralidad que para él representaban los matrimonios entre familiares próximos. Su mayor preocupación era que un territorio mexicano fuera incorporado a una nación protestante:

Sabe bien Vuestra Señoría el carácter del país, y que efectos sucedan con una nación en la mayor parte protestante y que realmente lo ocupa. Si sin este ejemplo, se hacía espinosa la predicación evangélica ¿qué sucede

14. AALA, Circular de fray Ignacio Ramírez al clero de la Baja California, San Ignacio, 13 de octubre de 1843. [GD197. R-1843].

con errores autorizados y que halagan la ignorancia? En cuanto a dispensas, se ha ocurrido, tanto por mí como mi antecesor a esa Sagrada Mitra, que le hiciese un favor de unos pretendientes que se hallaban con segundo grado en consanguinidad en línea colateral, sin tener respuesta alguna. Frecuentemente encuentro embarazos en esta clase de matrimonios, viendo con dolor, correr una inmoralidad espantosa, pues en esos casos que han ocurrido, ha resultado prole, mucho más escandalosa que lo fueron los matrimonios.¹⁵

La trayectoria de este dominico confirma que el clero formaba parte de ese desorden. En 1843 participó en un levantamiento armado encabezado por el presidente de las misiones, Gabriel González, que intentó deponer a un jefe político luego de una serie de pugnas alrededor de los bienes que acumuló su predecesor, Félix Caballero. La figura de González es sintomática de este contexto. Se convirtió en un “caudillo” en el sur de la península y procreó una numerosa descendencia, cosa que llamó la atención de los soldados estadounidenses que ocuparon la península durante la guerra, donde González participó entre las guerrillas mexicanas. La guerra fue significativa para Ramírez, quien se contó entre un grupo de bajacalifornianos que, por su cooperación con los estadounidenses, se trasladaron a Alta California en 1848, y que fueron considerados traidores por la población local. Hay indicios de que perteneció a los padres constitucionalistas en la década de 1850, que participó en la fundación de una iglesia cismática en Tamaulipas, y que ingresó a las filas de la Iglesia episcopal en la Ciudad de México en la década de 1870. Si a esto se

15. AALA, Carta de Ignacio Ramírez a José Ma. González Rubio, San José del Cabo, 12 de mayo de 1847. [GD505. R-1847].

añade que, de acuerdo con el *Libro de gobierno* de las misiones de Baja California, su último presidente tenía serios problemas para hacerse obedecer entre los religiosos a su mando, encontramos no sólo con una brecha entre las normas eclesásticas y la práctica cotidiana de la feligresía, sino también con fisuras al interior del clero católico.¹⁶

“LA CREENCIA PERDIDA, LA FE MUY DEBILITADA, EL CLERO DESPRECIADO Y LA RELIGIÓN DESDEÑADA”

El establecimiento de la nueva frontera en 1848 implicó una irregularidad eclesástica, pues la diócesis de las Californias pasó a abarcar un territorio binacional. El gobierno mexicano, reticente a reconocer la autoridad de un prelado extranjero sobre territorio nacional, logró el nombramiento de un vicario capitular, ya que la Santa Sede se negó a crear una nueva diócesis. En 1854, el arzobispo de México suprimió la presidencia de las misiones dominicas en Baja California y nombró una nueva autoridad eclesástica para la península: el padre Juan Francisco Escalante, quien por entonces atendía la parroquia de Hermosillo. Escalante ejerció hasta su muerte en 1872. Dejó un registro puntual de sus primeras dos visitas pastorales, que lo llevaron a recorrer un área que va de la antigua misión de San Ignacio hasta el Cabo San Lucas. Sus observaciones carecen de la extrañeza de los testimonios antes revisados. Esto puede explicarse por su origen norteño. Escalante era miembro de una familia de la élite sonorensis y pasó su vida en un estado donde los sacerdotes solía atender a poblaciones reducidas y

16. Pedro Espinoza Meléndez, “El comienzo de una larga transición. El gobierno eclesástico de Gabriel González y el fin de las misiones dominicas en Baja California, 1840 – 1854.” *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* (2023): 49-71.

dispersas en extensos territorios. De acuerdo con Enríquez Licón, dos características del catolicismo sonoreño decimonónico eran la relativa distancia entre la vida religiosa de los feligreses y sus sacerdotes, y una estrecha alianza entre éstos y las élites que, contrario de lo que suele pensarse, solían tener aprecio por la religión católica y por el clero, aún los liberales, ya que veían al catolicismo como un elemento civilizatorio valioso en regiones fronterizas.¹⁷ Esto es evidente en Escalante, el único prelado mexicano que juró la Constitución de 1857.¹⁸

Los testimonios de Escalante muestran otro lado del catolicismo bajacaliforniano: aún las poblaciones más alejadas se entusiasmaron con la visita de un obispo, como ocurrió en las fiestas patronales de San Ignacio. Su visita pastoral y otros documentos de la época dejan ver que tejió relaciones estrechas con el poder político, y que tuvieron lugar celebraciones religiosas donde ambas instancias se legitimaban. Una de ellas fue la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción de María, por Pío IX, en 1854. El prelado estaba en una visita pastoral cuando el jefe político, José María Blancarte, recibió de la Ciudad de México la orden de publicar *Ineffabilis Deus*, la bula con la que el papa proclamó dicho dogma. El prelado encabezó a su regreso una celebración que incluyó una misa y una peregrinación en la que participaron las tropas de La Paz. Así, por medio de una celebración pública, puso en escena la alianza entre el poder político y el religioso.

No hay voces con que expresar el júbilo y contento en
que rebosaba nuestra alma con tan fausta noticia; de

17. Enríquez, *Pocas flores, muchas espinas*, 46-65.

18. Pedro Espinoza Meléndez, “¿Un obispo disidente? Juan Francisco Escalante, la reforma liberal y la Iglesia católica en Baja California, 1854-1872.” *Meyibó* (2019): 11-54.

luego a luego, de acuerdo con el Señor Jefe Político se dispuso que el domingo inmediato 3 del corriente se publicara en la Iglesia la Bula, cantándose una solemne misa, como se verificó, siendo el presente el Vicario Capitular, y diáconos los presbíteros Don Anastasio López y Don Mariano Carlón, quienes después de haber leído toda la Bula pasando el Evangelio, pronunciaron una oración análoga al asunto. Asistieron a la misa y Te Deum después de ella, el Señor Jefe Político, la oficialidad y empleados, con otras personas notables. Todo se hizo con la mayor decencia posible, en medio de las correspondientes descargas de las tropas en la misa, la que marchó por la tarde en la muy lucida procesión, en la que se sacó a las calles con la imagen de la Purísima, vistosamente adornada y compuesta. Concluyó todo con las oraciones de la noche, retirándonos del templo con los tiernos y amorosos recuerdos que son propios y consiguientes a unos buenos hijos al contemplar las glorias y exaltación de una Madre ¡Y qué Madre! Dios Santo.¹⁹

Esta no fue la única mirada que no veía con extrañeza, sino con optimismo, el catolicismo de Baja California. En 1859, el sacerdote francés Henry Alric, “misionero de las fronteras”, redactó una carta para Escalante informando sus experiencias en el norte. Aunque el relato de viaje de Alric por la California estadounidense, por la frontera y por un México convulsionado por la guerra de reforma, se encuentra cargado de pesimismo y resalta la violencia que presencié en su trayecto, contiene un testimonio sobre el recibimiento que tuvo en las poblaciones ubicadas entre la

19. Archivo Diocesano de Tijuana (ADT), *Libro de las determinaciones tomadas por la Presidencia de las Misiones y Vicaría Foránea adjunta a la misma por decreto del Illmo. Obispo D. Lázaro de la Garza, 1840-1895 (Libro de gobierno)*, 44-45.

antigua misión de El Rosario y la frontera con los Estados Unidos.

Me refiero al placer y al gran contento que llenaron mi corazón ante la noticia de su regreso a los pueblos de La Frontera; placer que sentí aumentar más aún cuando supe el entusiasmo religioso que hizo estallar en todos los fieles la presencia de su pastor bien amado, por el cual tienen el respeto, el afecto y la veneración que le son debidos; de lo cual dan prueba al rendirse con docilidad a sus exhortaciones; unos santificando por el sacramento del matrimonio las uniones ilegítimas, otros recurriendo al de la penitencia. [...] La excelente acogida que recibí en todas partes, el apresuramiento con que los desdichados habitantes aprovecharon mi presencia para reclamar sacramentos, superaron con mucho mis esperanzas. El recuerdo de los frutos que produjo mi visita sigue siendo todavía hoy para mí una dulce recompensa de mis fatigas y penalidades.²⁰

Estas observaciones contrastan con lo que registraron los clérigos que visitaron la península en las siguientes décadas. Tras la muerte de Escalante, la Santa Sede erigió el vicariato apostólico de Baja California en 1874, cuando nombró a su sucesor, el carmelita Ramón Moreno y Castañeda. Originario de Guadalajara, Moreno y Castañeda había vivido la excomunión y el exilio durante la Reforma Liberal y arribó La Paz en 1875. Al año siguiente fue desterrado, tras haber estado dos veces en prisión y de confrontarse públicamente con la logia masónica, a la que pertenecían

20. Henry J. A. Alric, *Apuntes de un viaje por los dos océanos, el interior de América y de una guerra civil en el Norte de la Baja California* (México: Secretaría de Educación Pública; Universidad Autónoma de Baja California, 1995), 76-77.

los mandos militares y los jefes políticos enviados por la presidencia tras la restauración de la República. La Segunda Carta Pastoral, redactada desde el exilio en San Francisco, narra con detalle su versión del conflicto que condujo a su segundo exilio, así como sus impresiones sobre la práctica religiosa en el sur de la península.

No encuentro palabras cuya significación baste para expresar la profundamente dolorosa emoción de mi alma, cuando personalmente he quedado convencido de la suma ignorancia de los pueblos de la Baja California en materia de Religión. Si en el alma de una persona existe por un favor divino alguna inclinación a la virtud ¿cómo se desarrolla esa inclinación benéfica, sin la conveniente educación del espíritu? ¿Y en las almas inclinadas mejor al mal que al bien? ¿Cómo se reprime esa perniciosa tendencia, sin la educación moral y religiosa? La propaganda pues, de la impiedad, que es la base de todos los trabajos masónicos, ha logrado coger por ahí entre sus lazos, a muchos incautos, que no comprendiendo, no ya la grave responsabilidad que pesa sobre el alma anatemizada del masón; pero ni aún el significado de la palabra, hacen ostentación de estar afiliados en la logia de La Paz. Esto me consta, porque varios de ellos, movidos por la predicación a que constantemente nos dedicábamos, abjuraron de sus errores. Es tal la ignorancia y abandono en que se vive, que hay muchas personas que llevan muchos años de o confesarse, y otras muchas que no lo han hecho durante toda su vida y tocan ya el período de la vejez. [...] Lo dicho os basta para formaros idea de los trabajos que fue necesario emprender, para

bien de aquellas almas, que viven en el abandono y en medio de las tinieblas de su ignorancia.²¹

Moreno comparte el diagnóstico de García Diego sobre la ignorancia religiosa, pero establece una relación distinta con la retórica y el pasado misional. El discurso pronunciado por el franciscano en 1833 se encuentra anclado en instituciones misionales, pero posee una articulación distinta a las crónicas, noticias e historias jesuitas y franciscanas del siglo XVIII, donde, en última instancia, era la acción del demonio lo que explicaba la persistencia de creencias y prácticas propias de la gentilidad entre los indígenas.²² Este no es el razonamiento de García Diego, para él, era la falta de sacerdotes lo que explicaría que los “californios” vivieran apartados de la fe. Para Moreno, no son los “hechiceros” descritos en las crónicas dieciochescas, sino la masonería, a la que llega a referirse como “sinagoga de Satanás”, la que estaría detrás de las autoridades bajacalifornianas y de los regímenes liberales con los que el catolicismo se había enemistado.

Las observaciones que más destacaban la ignorancia de los bajacalifornianos en materia religiosa y su abandono por parte del clero provienen de sacerdotes jaliscienses. Esto se explica por los lazos históricos de las diócesis de Guadalajara y las Californias, que se extienden desde las primeras fundaciones jesuitas a finales del siglo XVII hasta la década de 1930, y por la centralidad que el catolicismo tenía en

21. Ramón Moreno y Castañeda, *Segunda Carta Pastoral que el Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Fray Ramón María de S. José Moreno y Castañeda, obispo de Eumenia I.P.I. y vicario apostólico de la Baja California, dirige a sus diocesanos* (San Francisco: Imprenta de P. J. Thomas, 1876), 8-9.

22. Salvador Bernabéu Albert, “Desatar al demonio” La resistencia de los indígenas sudcalifornianos al proyecto misional jesuíta (1721-1767),” en *Fronteras y sensibilidades en las Américas*, ed. de Salvador Bernabéu Albert y Frédérique Langue (Madrid: Doce Calles, 2011), 151-180.

la vida social del occidente novohispano y mexicano. La diócesis de las Californias se erigió a petición de un franciscano nacido en Jalisco, quien se convirtió en su primer obispo, y el primer vicario apostólico era un carmelita de Guadalajara. Además, esta arquidiócesis mantuvo la tutela sobre el vicariato entre 1879 y 1883. A finales de la década de 1870, León XVIII puso el vicariato bajo el auspicio de esta jurisdicción, y el obispo Pedro Loza envió a un visitador apostólico, Francisco Melitón Vargas, quien estuvo en la península entre 1879 y 1880. En ese año la Santa Sede nombró un nuevo vicario, el franciscano Buenaventura Portillo y Tejada, también jalisciense. Ambos personajes produjeron testimonios sobre la Iglesia bajacaliforniana.

Vargas enfatizó las dificultades de un reducido clero para atender un territorio vasto y desolado. Según él, los párrocos actuaban y vivían “con absoluta independencia el uno del otro” y poseían facultades para otorgar dispensas sacramentales. También contaban con privilegios para oficiar misa con un altar portátil, celebrar matrimonios y velar a los muertos fuera de los templos. Su apariencia dejaba ver esas difíciles condiciones: “El traje en algunos, quizá por la pobreza o humildad, o por miedo a las Leyes de Reforma, es lamentable, no digo ya en su forma, sino por la falta de limpieza e integridad”.²³ Su pobreza se explicaba por los escasos ingresos obtenidos por la administración de los sacramentos, ya que rara vez se pagaban íntegros los aranceles. El informe contiene una descripción de las cinco parroquias del sur de la península. Aunque habla de los párrocos como hombres que “gozan de buena reputación moral, pero les falta el prestigio que da la ciencia, la experiencia, la

23. AALA, Francisco M. Vargas, “Informe de la visita al Vicariato Apostólico de la Baja California,” 19 de febrero de 1880 [M-F 164. V-1880], f. 1.

prudencia y la urbanidad”, hizo referencia a dos sacerdotes suspendidos: Felipe de Jesús Pedroza, “sin residencia fija en el Territorio a consecuencia de la revolución”, quien trabajaba como profesor; y Tomás Dórame, quien vivía en San José del Cabo “entregado al juego y al licor”.²⁴

De acuerdo con este informe, en Baja California se vivía una situación generalizada de pobreza, ya que la pesca de perlas y la minería estaban en manos extranjeras y la ganadería sufría por una sequía. Las revueltas y conflictos de años previos habían mermado la vida económica, moral y religiosa de la península:

La revolución de hace cinco años que causó muchos males, la emigración constante que hay por la miseria y falta de trabajo, y las nuevas revueltas que por cuatro meses se están sufriendo con un furor [...] hacen de aquel pobre país un presidio y de la moral y de la religión una víctima, pues ha habido muchos episodios sangrientos y crímenes públicos de moralidad espantosa.

Aunque los testimonios sobre la pobreza de la península son un lugar común desde el periodo colonial, este informe es llamativo porque documenta las consecuencias que tuvieron, no tanto la guerra de Reforma y la Segunda Intervención Francesa,²⁵ sino los levantamientos armados que ocurrieron tras la restauración de la República en oposición a la centralización política impulsada por la presidencia.²⁶

24. AALA, Vargas, “Informe,” f. 2-4.

25. Esta península logró mantener cierta autonomía y distancia de estos conflictos.

26. En 1879 tuvo lugar la última de estas rebeliones, encabezada por Manuel Márquez de León en oposición al gobierno de Porfirio Díaz. El gobierno envió al general José María Rangel a pacificar la región, inaugurando un período de estabilidad política que se extendió hasta la década de la Revolución. Ignacio del Río y María Eugenia Altable, *Baja California Sur. Historia Breve* (México: El Colegio de México; Fideicomiso Historia de las Américas; Fondo de Cultura Económica, 2010), 137-143.

El autor del informe esperaba que las cosas mejorarían con el restablecimiento del orden y sugirió que el vicariato quedara bajo el auspicio de la proyectada diócesis de Colima, debido a la escasez de sacerdotes en Sonora y la creciente comunicación marítima a través de buques de vapor entre las Californias y el puerto de Manzanillo; también apuntó “la semejanza del clima y cierto parecido en las maneras de la vida de sus habitantes”.²⁷ En su opinión, la presencia de un obispo podría dignificar la figura sacerdotal.

Esto hará cesar el indiferentismo religioso de los californios, los cuales se han pervertido por los incrédulos, protestantes y masones de que está plagadísima la península, y en donde la preponderante riqueza e influjo comercial de los extranjeros no católicos, junto con el personal de las autoridades que aún extralimitan el poder que les confiere el gobierno anticatólico, hacen que la perversidad esté desarrollada, la creencia perdida, la fe muy debilitada, el clero despreciado y la religión desdeñada. El masonismo, que es descarado y apoyado por las autoridades civiles, es atrevido y dominante.²⁸

No obstante, señaló que:

[...] atendiendo al carácter de aquellos habitantes y pueblos, convendría no llevar ni mandar sacerdotes jóvenes, sino eclesiásticos experimentados en el ministerio y en la virtud, que sean de buena índole y

27. AALA, “Reflexiones que hago, como visitador que fui del Vicariato Apostólico de la Baja California, sobre la conveniencia y necesidad de anexas aquel vicariato al obispado de Colima, supuesta su erección,” Francisco M. Vargas, Tepic, 1 de marzo de 1880 [M-F 165. V-1880], f. 1.

28. Vargas, “Reflexiones,” AALA, f. 2.

decentes, de buenas maneras, de buena instrucción y de celo sacerdotal.

Atendiendo así a una experiencia acumulada que, como se verá, remite a la indisciplina del clero. El obispado de Colima se erigió en 1881 y fue encomendado a Vargas, pero el vicariato continuó adscrito a Guadalajara por varios años.

El gobierno eclesiástico de Buenaventura Portillo también fue breve. El franciscano arribó en febrero de 1881 y se marchó a comienzos de 1833, ya que fue nombrado obispo de Chilapa, una diócesis creada en Guerrero a donde se trasladó con los sacerdotes y seminaristas que lo acompañaron a Baja California. En 1881 llevó a cabo una visita pastoral por el sur, y más tarde visitó Todos Santos. Sus informes contienen observaciones contrastantes. Mientras se llevó una grata impresión en la primera visita, sus notas sobre la segunda se asemejan a las de los clérigos jaliscienses que le precedieron. Uno de los pasajes más interesantes de su primera visita es el relativo a su llegada al poblado minero de El Triunfo:

[...] cuando arribamos a un punto denominado El Portezuelo, ya algo oscurecido, nos encontramos con algunos Señores a caballo y a una gran multitud de hombres, mujeres y niños habían venido a recibirnos desde muy temprano. Mucho antes de acercarnos a la reunión estuvieron tirando cohetes, creciendo el entusiasmo en los momentos de acercarnos a la multitud que, gozosa y reverente, se postró de rodillas y recibió mis bendiciones. Luego se ordenó este piadoso cortejo procesionalmente, llevando las gentes luces en sus manos de hachones y velas, y por toda la ruta

que tuvimos que andar, más de dos leguas, siguieron lanzando cohetes al aire. Vivamente aumentó la demostración al llegar a la población del Triunfo: su ancha y larga calle estaba graciosamente iluminada con cazuejas y faroles; tan apiñada iba la multitud que apenas dejaban paso a nuestras cabalgaduras. ¡Eran hijos de Méjico los que se manifestaban, herederos de nuestros católicos padres, y todos en su mayoría de sanos principios! Y no solo ellos, sino que los mismos extranjeros [...] y aunque por el cansancio reservamos ir a la iglesia hasta el día siguiente, la gente no se retiró hasta más noche.²⁹

Las observaciones de Portillo indican que el catolicismo y el anticlericalismo tenían una geografía particular. El Triunfo, un poblado minero donde años atrás fue arrestado el obispo Moreno, es retratado como una sociedad católica. Todos Santos, sede del último presidente de las misiones dominicas, es presentado como “un pueblo invadido del espíritu revolucionario”. El templo de la misión estaba seriamente dañado y muchos de sus objetos habían sido robados y, recientemente, el padre José María Ruiz Esparza fue acusado de haber incendiado la casa de Felipe de Jesús Pedroza, “desgraciado apóstata y concubinario público”, profesor del lugar.

Aunque son escasas, existen algunas referencias sobre la frontera. Una de las más conocidas proviene de Luciano Osuna, un sacerdote originario de Nayarit que atendió esa región a finales del siglo XIX, cuando el vicariato estaba bajo la jurisdicción de Sonora. Osuna tuvo una trayectoria eclesíástica interesante. Fue ordenado en San Francisco en 1863 por el obispo Pedro Loza, quien se encontraba en el exilio

29. ADT, *Libro de Gobierno*, 95-96.

durante la Reforma. Fungió como misionero en algunas comunidades indígenas de California, en el condado de Mendocino, y estuvo adscrito al vicariato en dos ocasiones: entre 1864 y 1868, en San José del Cabo, y entre 1885 y 1894, en el norte. En el informe que redactó en 1877 señaló:

[...] en lo general la gente cuando infantes han recibido el agua del bautismo y es el único acto religioso que han recibido y sus padres lo mismo; así las creencias que ellos se han forjado o han pepenado más bien son en contra de la religión y así una gran parte defienden puntos condenados por la Iglesia [...] añadiendo que los que van entrando los más son protestantes. [...] habrá como 40 o 45 católicos en toda la comprehensión. [...] En Tijuana un Oratorio que yo he construido a mi propia costa; es de adobe, techo de madera; altar de madera, dimensiones veinte y cuatro pies de largo por catorce de ancho y un cuartito adyacente. Aquí habrá como diez católicos. Este lugar está en la línea divisoria. Tecate al oriente 8 leguas una vecindad habrá como cinco católicos. Ensenada 30 leguas al sur de Tijuana habrá como 10 católicos; una capilla de madera que yo construí casi a mi propia costa es 36 pies de larga por 20 de ancho y un cuarto adyacente. [...]. Habrá otros 20 o 25 católicos diseminados en otros fuertes y añado que los pocos católicos que hay no conocen la obligación que tienen y no contribuyen al sostenimiento del culto y de su párroco.³⁰

Esta información es imprecisa. El censo de 1895 registró que más del 80% de los habitantes del distrito norte de Baja California eran católicos. Sin embargo, resulta

30. Nicolás Pineda Pablos, “Hacednos participantes en el rebaño”: Dos cartas sobre la iglesia católica en la Baja California de finales del siglo XIX,” *Frontera Norte* (2008): 224.

sintomática no sólo de la débil presencia católica en la región, sino también de que los procesos de colonización y poblamiento que tuvieron lugar a finales del siglo XIX trajeron a colonos de otras religiones. Mientras en el distrito sur se registró 99% de población católica, misma cifra que a nivel nacional, en el norte, el 83% de los casi 7500 habitantes declararon tener esta religión, el menor porcentaje registrado entre los distintos estados y territorios federales de todo México.

“LA CREENCIA EN FALSAS APARICIONES Y MILAGROS, QUE SE CASTIGA CON PENAS ECLESIAÍSTICAS”

La creencia en acontecimientos sobrenaturales o milagros tiene una larga historia. La jerarquía católica puso especial atención en estos asuntos con el Concilio de Trento, durante el siglo XVI, disponiendo de mecanismos de supervisión para dar fe de la autenticidad de las apariciones y milagros, o bien, para combatir aquellos considerados falsos. En la América española, este tipo de creencias fueron clasificadas a menudo como idolatrías y eran interpretadas como persistencias de las religiones indígenas que, cabe decir, ni siquiera eran valoradas como tales, sino como meras supersticiones.³¹ Hoy, las ciencias sociales suelen desconfiar de la categoría de “religiosidad popular” para referirse a este tipo de creencias y prácticas, entre otras cosas, porque parte del supuesto de la existencia de una religiosidad auténtica, apegada a la ortodoxia que las instituciones religiosas intentan mantener, y la religiosidad popular sería una suerte de

31. Laurence Cuelenaere y José Rabasa, “Genocidio, ciencia, etno-suicidio: la extirpación de las Idolatrías en los Andes coloniales y su variante contemporánea,” en *Historia. Fin de siglo*, coord. de Guillermo Zermeño (México: El Colegio de México, 2017), 219-245.

desviación de la norma.³² La sociología y la antropología de las religiones han comenzado a hablar de una “religión vivida”, categoría que atiende a la experiencia de los creyentes y no tanto a su conformidad con las normas institucionales.³³ De cualquier modo, la creencia en eventos milagrosos o en apariciones de santos o divinidades no reconocidos por la jerarquía católica son un síntoma de la imposibilidad del clero a la hora de disciplinar las prácticas y creencias de la feligresía.

He podido documentar tres casos en Baja California que podrían ubicarse en este registro. No los encontré en archivos eclesiásticos y dos de estos casos provienen de expedientes judiciales. Una explicación para ello es que durante el siglo XIX, a menudo se confundieran los límites entre la autoridad civil y la eclesiástica. En el sur de la península era común que los fieles acudieran a las primeras para denunciar el mal comportamiento de los sacerdotes.³⁴ Por ello, no es de extrañar que ciertas prácticas religiosas fueran denunciadas ante estas autoridades, especialmente si representaban algún trastorno para el orden público.³⁵

En abril de 1878 tuvo lugar un sismo en el golfo de California que se sintió con especial fuerza en Loreto. El

32. Manuel Delgado, “La religiosidad popular. En torno a un falso problema,” *Gazeta de Antropología* (1993): 1-16.

33. Nancy T. Ammerman, “Lived Religion as an emerging field: an assessment of its contours and frontiers,” *Nordic Journal of Religion and Society* (2016): 83-99.

34. Espinoza, “¿Un obispo disidente?” 43-46.

35. Tratándose de casos ocurridos en el norte de México, en territorios donde la presencia del clero era débil y esporádica, podrían tener paralelismos con algunas de las heterodoxias más conocidas, tales como el Niño Fidencio en Nuevo León, la hermandad de los penitentes en Nuevo México, o el caso de Teresa Urrea, “la Santa de Cabora” en la región colindante entre Sonora y Chihuahua. Claudia Agostoni, “Ofertas médicas, curanderos y la opinión pública: el Niño Fidencio en el México posrevolucionario,” *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (2018): 215-24; Michael P. Carrol, *The Penitent brotherhood. Patriarchy and Hispano-Catholicism in New Mexico* (Estados Unidos: Johns Hopkins University Press, 2002); Jennifer Koshatka Seman, *Borderlands: Curanderos: The Worlds of Santa Teresa Urrea and Don Pedrito Jaramillo* (Estados Unidos: University of Texas Press, 2021).

temblor causó daños en el edificio de la misión y produjo varias réplicas, abrió algunas grietas en la playa y causó un fenómeno conocido como licuefacción, derribando algunas construcciones. Un reporte de la época señaló: “no hay más desgracia que lamentar que la muerte de un hombre y un niño que mató una casa al desplomarse, y el señor cura D. Gregorio Ramírez que lo golpeó una piedra”.³⁶ Según la tradición local, en esa ocasión ocurrió un milagro. La historia fue recuperada por Modesto Sánchez, párroco del lugar, casi un siglo después.

En aquella ocasión el mar comenzó a recogerse formando como una gran montaña que asombró a todo el pueblo y alrededores. Entonces el Padre D. Gregorio Ramírez lleno de fe llevó la Imagen de la Virgen de Loreto y la puso en la orilla del mar, y cuando este se vino, únicamente llegaron las olas a los pies de la Virgen, realizando Ella un gran Milagro: al detener el tremendo Maremoto que hubiera acabado con el Pueblo de Loreto. Por este hecho milagroso la Virgen Santísima debería ser también Patrona de los Marineros, como lo es ya de los Aviadores.³⁷

Una versión parecida fue recuperada por Estela Davis para su libro *Conversaciones y memorias* en una entrevista a la señora Elodia Verdugo Pérez, nacida en Loreto en 1913. Este relato le fue transmitido por su madre, quien fue testigo del sismo. De acuerdo con el relato, el sacerdote del lugar:

36. “Terremotos en la Baja California,” *El Siglo Diez y Nueve*, 6 de junio de 1878, 3.

37. Rómulo Fernández Leal, *Modesto Sánchez Mayón. Vida y obra* (Loreto, 1997), 48.

Se puso a tocar las campanas para que se juntara la gente y desde ahí conjuró el mar, no sé qué querrán decir con eso, cómo conjuró el mar, tal vez a lo mejor le hizo la señal de la cruz, no sé. La gente empezó a juntarse y todos estaban terriblemente asustados al ver que el mar se iba yendo para atrás, dejando el piso, el fondo pues, pelado y atrás se iba formando la ola inmensa, se hubiera venido sobre el pueblo, pues. Entonces les dijo el cura: “ahora vamos todos a la playa vengan conmigo, no tengan miedo no vayan a regresar y por ningún motivo le den la espalda al mar”, entonces, mi mamá me contaba que agarró el bastoncito que llevaba y lo clavó donde era la orilla del mar, lo conjuró otra vez y les dijo “ahora sí, vamos a rezar”. Todos se pusieron a rezar el rosario. De pronto se dieron cuenta que la ola se fue bajando, se fue bajando, hasta que el agua llegó mansita a la orilla justamente donde el cura había clavado el bastón. Que a este cura le decían “el cura Santo”.³⁸

La misma mujer llegó a escuchar una segunda versión: “que el cura había llevado la virgen de Loreto y la había puesto paradita en la orilla y ahí había clavado el bastón y entonces la ola empezó a desinflarse y la mar se vino mansita hasta donde estaba el bastón y la virgen”. Llama la atención que aunque se llegó a hablar de la supuesta santidad del sacerdote debido al milagro ocurrido en Loreto, ninguno de estos dos últimos testimonios recordaba el nombre de aquel “cura Santo”, quien, según un reportaje de la época, resultó lesionado por el sismo.

38. Estela Davis, *Conversaciones y memorias* (La Paz: Instituto Sudcaliforniano de Cultura, 2017), 73.

El segundo caso ocurrió en 1873, cuando las autoridades de Todos Santos informaron al Ministerio de Gobernación sobre una situación extraña:

Con el fin de que ese Ministerio se imponga de la situación violenta en que se encuentran los habitantes pacíficos y las autoridades de la municipalidad de Todos Santos a consecuencia de la alarma y temores que inspiran el fanatismo de unos impostores que pretendiéndose inspirados por la divinidad hacen numerosos prosélitos y cometen toda suerte de desórdenes y excesos”.³⁹

Las autoridades dijeron carecer de personal para restablecer el orden y solicitaron apoyo al Ministerio de Guerra, ya fuera enviando fuerzas armadas a la península o proporcionando los recursos y facultades para organizarlas. También adjuntaron el informe del presidente municipal de Todos Santos con algunos testimonios sobre lo ocurrido. El documento muestra los desacuerdos de las autoridades sobre cómo sancionar esos comportamientos:

Sin embargo de los esfuerzos de las autoridades locales a los obcecados en pretender hacer creer que las jerarquías celestes se les aparecen en los éxtasis que fingen para recibir las inspiraciones de las divinidades, nada se ha conseguido, antes por el contrario se aumentan diariamente los éxtasis, y a tal grado ha llegado el fanatismo de estas gentes, que no han bastado las continuas amonestaciones de particulares respetables de quien ha válidose la autoridad, pero ni los arrestos

39. Acervo Documental del Instituto de Investigaciones Históricas, Colección AGN (IIH-AGN), Sobre la alarma habida en Todos Santos con motivo de la aparición de cierto número de fanáticos, La Paz, 1 de julio de 1873, Gobernación [13.3], f. 2.

y multas, que esta última las ha impuesto a los visionarios refractores con el fin evitar semejantes abusos; para amenazarlos todos se mandaron a esa capital y a disposición del Juez de Primera Instancia, algunos de los que tomaron parte en los actos impúdicos que tuvieron lugar en el rancho del pescadero, pero por fortuna para ellos y desgracia de otros, aquella autoridad no se creyó con jurisdicción para castigarlos, los volvió a la de este pueblo, para que conforme a los bandos de policía sufrieran su falta, y como no hay en ellos la autoridad judicial se encuentra perpleja en aplicarles el digno castigo. Merced a estos últimos y creyendo quizá por esta moratoria tolerados los actos por las autoridades superiores, pululan hoy más que nunca sus inspiraciones que al volver del Olimpo principian por articular profecías que declaran culpables a las autoridades y demás particulares que contrarían sus desvaríos. [...] ha llegado a tal extremo el delirio de estas gentes que son capaces de cometer toda clase de torpezas, siendo los que ejercen jurisdicción los más expuestos en este momento.⁴⁰

No precisaron en qué consistían esos actos que consideraban delitos del fuero común, cometidos por “fanáticos o impostores y sus cómplices”. Sin embargo, las autoridades municipales insistieron en su preocupación al carecer de una fuerza pública para reprimirlos, y consideraron la posibilidad de recurrir al apoyo de los vecinos del lugar.⁴¹ El expediente no da más detalles, pero abunda en el estado de indefensión en el que, según la jefatura política, se encontraba el territorio. La presidencia de la República autorizó

40. IIH-AGN, Informe del Presidente Municipal de Todos Santos para el Jefe Político del distrito sur de la Baja California, Todos Santos, 12 de junio de 1873, Gobernación, [13.3], f. 4-5.

41. IIH-AGN, Informe, Gobernación, [13.3], f. 6-7.

a los mandos bajacalifornianos “para que los delincuentes que se pretenden inspirados por la divinidad en la municipalidad de Todos Santos sean remitidos a la autoridad judicial y juzgados conforme al código penal”, pero no respondió a la solicitud de fuerzas armadas.⁴²

Un tercer caso tuvo lugar en 1872, pero fue documentado en 1881. Un hombre llamado Mario Sansalvador acudió al tribunal del distrito para denunciar una serie de eventos ocurridos en 1872 en el sur. José Sánchez, “casado, mayor de edad, vaquero y vecino de El Carrizal”, organizó durante la noche del 26 de enero una procesión en honor a la virgen de Guadalupe en ese lugar, “contra la expresa prohibición para ello de las autoridades”. Aunque la peregrinación fue acompañada con música, las más de trescientas personas participantes “entusiasmadas por el fanatismo”, negaron que tal cosa hubiera ocurrido. El caso llegó en su momento a las autoridades, pero no fue sancionado. Según el denunciante, lo más grave no se encontraba en la peregrinación sino en el comportamiento de Sánchez.

Los embustes de José Sánchez se reducían a haber esparcido y hecho creer en su pueblo y los contornos de él, que en “Los Altares”, una niña le había entregado dos bellotitas o piedrecitas, que él mostraba encerradas en una cajita, que Dios le enviaba y que por una información divina que dijo haber tenido, debía sacar aquella procesión, pues aún lo había ofrecido como una manda. Las gentes concurrían a su casa a ver con asombro las piedrecitas milagrosas, enviadas por Dios a José Sánchez, y dejaban limosnas que pasaban sin duda de cien pesos y tal vez se aproximaron a

42. IIH-AGN, Respuesta de la Jefatura Política a la Presidencia Municipal de Todos Santos, La Paz, septiembre de 1873, Gobernación, [13.3], f. 8-11.

doscientos, pues algún tiempo se estuvo manteniendo con ellas y todavía se le recogieron al último, desmentidos ya sus embustes, 65 pesos, que, por disposición del Presidente del ayuntamiento de San Antonio, ingresaron a la tesorería municipal. Y esta fue toda y la única pena que sufrió José Sánchez, pues el juez de primera instancia, Lic. Rivas, luego que las recibió [las diligencias], las desechó por no hallar medios para continuarlas.⁴³

Según el denunciante, el acusado incurrió en los delitos de estafa, reunión tumultuaria (“en atropello de la autoridad y de las leyes de reforma”) y de falsedad (“y si se hubiera de haber visto, bajo el aspecto religioso, el de la creencia en falsas apariciones y milagros, que se castiga con penas eclesiásticas”). Por el primero de éstos –una suerte de robo sin violencia– debía sancionarsele con una pena de cien pesos o un año de prisión. Por el segundo –desacato a las leyes de Reforma– se le había llamado a declarar ante las autoridades. El acusado “aún hacía alarde de su fanatismo, pues pretendió tener o haber tenido inspiración divina ante la misma autoridad judicial, que no le infringió castigo alguno, quizá porque lo reputó por un demente”.⁴⁴ Si bien habían transcurrido varios años desde entonces, el denunciante consideraba necesario que el acusado, “que acaso todavía vive”, fuera castigado, puesto que sus acciones tuvieron consecuencias. Resulta complicado constatar la veracidad de la última acusación, pues los testimonios sobre ritos extáticos, aún décadas después, solían ir acompañados de representaciones que rayan en lo carnavalesco,

43. Archivo Histórico Pablo L. Martínez (AHPLM), Denuncia presentada ante el Tribunal Superior del Distrito Sur de la Baja California, La Paz, 28 de febrero de 1881 [2. 162-BIS; 131].

44. AHPLM, Denuncia.

aun y cuando éstas puedan no haber ocurrido o fueran exageradas por sus denunciantes.

[...] debo hacer saber al tribunal que la impunidad de José Sánchez produjo la multiplicación e incremento de su fanatismo religioso hasta un grado en que el tribunal no creará tal vez, pero que en este Partido del Sur es muy sabido por personas de todas clases. Llamaron a José Sánchez el Santo y otros a su imitación quisieran tener el mismo concepto: hubo también dos Santos y todos juntos, hombres y mujeres, caminaban en romerías, arrojando todos sus vestidos en solicitud de no sé qué premios y cometiendo en su indecente desnudez miles de excesos, hasta resultar grávidas algunas jóvenes y dar ocasión a otros especuladores, de ir a levantar y apropiarse de los despojos de los santos, y de los que no lo eran, a quienes podrían despojar. No sé cuánto tiempo duró ese escandalosísimo desorden, ni por qué medios llegó a acabarse, pero el tiempo que duró con esos excesos que he indicado, fueron las consecuencias del sobreseimiento e impunidad de José Sánchez [...].⁴⁵

Estos eventos dejan ver que aquella dimensión religiosa que el régimen liberal intentaba regular y limitar a los templos rebasaba a la estructura eclesiástica. La llamada “religiosidad popular” se asoma por medio documentos producidos debido a la preocupación de sujetos que, aún en un gobierno laico, mostraban visos de una mirada religiosa al señalar que “la creencia en falsas apariciones y milagros, que se castiga con penas eclesiásticas”.

45. AHPLM, Denuncia.

“CREYENTES SINCEROS, NO AL MODO CLERICAL”

La historia eclesiástica de Baja California fue objeto de notables irregularidades. En 1883 quedó bajo la supervisión de la diócesis de Sonora y en 1895 la Santa Sede la puso en manos de un grupo de misioneros italianos del Seminario de las Misiones Extranjeras en Roma, que años más tarde se convirtió en el Pontificio Instituto de las Misiones Exteriores. Ni el clero de Sonora ni los sacerdotes italianos prestaron tanta atención a las supuestas carencias del catolicismo de Baja California como lo hicieron los observadores del occidente mexicano. No obstante, la visita pastoral que Herculano López, prelado de Sonora, hizo a la frontera en 1891, documentó algunos casos de indisciplina que muestran la persistencia de prácticas referidas desde hacía más de medio siglo, tales como los matrimonios entre parientes y las irregularidades en los trámites por parte de los sacerdotes. Esto llevó al obispo a suspender a Celso García Tagle, adscrito a la diócesis de Chilapa, quien años después quedó a cargo de una parroquia de la arquidiócesis de México. La suspensión se debió a que el cura habría expedido dispensas para celebrar matrimonios entre familiares sin estar autorizado para ello. Según informó al arzobispo de México, Próspero María Alarcón:

En septiembre del año próximo pasado, visitando aquellos puntos, averigüé que había autorizado varios matrimonios de parientes, aún de primos hermanos, sin la debida dispensa, cobrando a esos hasta doscientos pesos en oro americano por derechos de matrimonio y de dispensa. El día 8 de dicho mes, después de haber confesado su delito, lo suspendí, imponiéndole la obligación de restituir lo mal cobrado. En octubre

siguiente presentóme [sic] un ocurso, suplicándome que le alzara la suspensión y prometiéndome restituir cuanto antes. Por compasión le concedí lo que pedía, pero le alcé la suspensión *sub onere reincidentio*, si dentro de tres meses no restituía. Ha pasado un año y no ha cumplido la condición.⁴⁶

La documentación producida por los misioneros italianos no abunda en este tipo de situaciones, aunque cabe decir que, desde comienzos del siglo, su gestión fue el único momento en el que algunos sacerdotes prestaron atención a las comunidades indígenas y registraron con cierto detalle sus costumbres. No encontramos lamentos por la heterodoxia y la indisciplina, sino con la extrañeza propia de una mirada etnográfica que se explicaría por la formación que comenzaron a recibir los misioneros católicos en Europa a finales del siglo XIX, llegando a considerar a la etnografía y a la etnología como ciencias auxiliares en la evangelización de los pueblos.⁴⁷ Un ejemplo es un texto publicado en 1898 por Luis Petinelli en la revista misional *Della Missioni Estere*, sobre las celebraciones indígenas de la fiesta de la Santa Cruz, recuperado por el historiador italiano Massimo de Giuseppe.

Sólo en un rincón de la península, en un tramo de playa en el Océano Pacífico, se ubican unos pocos cientos de indígenas descendientes directos de las antiguas tribus indias, que se llaman a sí mismos cristianos, aunque de cristianos tienen sólo el bautismo y apenas tienen contacto con el sacerdote hasta el momento

46. Archivo Histórico del Arzobispado de México, Carta de Herculano López a Próspero Ma Alarcón, 1892, Fondo Episcopal, Sacerdotes, Cartas de Sacerdotes [169.97].

47. Cipriano Silvestri. *Ite...! Lo que debe saber un misionero. Consejos y apuntes sobre educación misional*. (Pamplona: Imprenta de los padres capuchinos, 1929), 114-123.

de la muerte... Ellos viven completamente separados del resto de la población civilizada, que se llaman a sí mismos ‘gente de razón’ (sic) casi como si fueran animales completamente irracionales (aunque no tengamos todos los elementos para afirmar esto), que viven junto al mar en pequeñas chozas de paja. [...] El día anterior a la fiesta de la Santa Cruz, todos se avocan a la preparación de una gran choza que adornan con ropa, trapos, mantas, ramas de árboles de cada especie y flores artificiales. Lo de ‘flores’ por así decirlo, porque no tienen ni forma ni color, a menos que fueran ‘prehistóricas’, o las flores de pura raza india, de las que sólo ésta conoce la especie. De estas flores adornan profusamente una improvisada cruz verde con dos gruesas ramas transversales y, cerca de las nueve de la noche, da inicio la fiesta con la solemne procesión de la cruz. Todo ello da la sensación de vivir con un pueblo primitivo del pasado prehistórico.⁴⁸

La misión italiana fue clausurada entre 1918 y 1921 debido a la legislación anticlerical que entró en vigor con la Constitución de 1917, prohibiendo el ejercicio del culto a los ministros extranjeros, pero también a las presiones de algunos obispos para “mexicanizar” la iglesia de Baja California. En 1918 fueron expulsados del distrito sur los tres misioneros que ahí se encontraban, dejando sin atención religiosa a una población mayoritariamente católica. La arquidiócesis de Guadalajara, que fue la que más presiones ejerció para poner el vicariato en manos mexicanas, envió a la península una “expedición misional” conformada por tres sacerdotes, un diácono y ocho seminaristas. Uno de estos últimos, Leopoldo Gálvez, dejó un texto que posiblemente

48. Massimo de Giuseppe, “Fare l’indiano: sacerdotes y misioneros italianos en México, entre el Porfiriato y la Revolución” *Istor* (2011): 60.

contenga los testimonios más nítidos sobre lo que él llamó “la piedad de los californios”. Sus observaciones sobre el distrito sur de Baja California provienen de dos textos, la *Relación general del estado de las almas en estas misiones del suelo mejicano en 1918*, un manuscrito que redactó a comienzos de la década de 1920, y sus *Memorias*, escritas en los años cincuenta. La mayoría de sus notas relativas a la religiosidad sudcaliforniana se encuentran en el primero de ellos, aunque en las *Memorias* anotó dos comentarios que dijo recordar de su visita a la península. Uno es un testimonio recogido de algunos habitantes de la antigua misión de Loreto:

Alguien me lo recalcó así: creyentes sinceros, no al modo clerical. A mí me dio escozor y me tallé con ello, pero respondiendo entonces al que me dijo eso “¿que qué?”, me replicó: “Sí, padrecito, se lo voy a explicar. *Modo clerical*, que aquí decimos, es esto: lo superficial por excelencia; lo corriente y flaco en cuestión religiosa. Sí, señor. Lo barato y falso en la religión; lo despreciable siempre en cuestión de cultura y de culto también” ¡Pobrecitos ellos! ¡Pobrecitos los sabios y pobres católicos de México!⁴⁹

El otro pasaje versa sobre una conversación que sostuvo con los habitantes de San Ignacio. Según escribió, los rancheros se presentaron como gente abandonada por el clero, con una memoria consistente sobre la historia de la Iglesia en la península. Debido al abandono, a los malos ejemplos de los sacerdotes, especialmente del “clero concubinario”, y a la presencia de la masonería, la fe católica había sido

49. Leopoldo Gálvez, “Memorias de un misionero en la Baja California. 1918. Cuarta Parte.” *Boletín Eclesiástico, Órgano Oficial de la Arquidiócesis de Guadalajara* (2017).

minada. Entre los ejemplos se encontraba el obispo Ramón Moreno, quien en ese lugar no era recordado por su destierro, sino por sus presuntos amoríos.

No creemos que el clero se interese mucho por nosotros. Toda la vida, los misioneros van y vienen, sin continuidad ni abnegación cristiana. No hay cariño a esta familia. Poco y pocos querían vivir por acá, es la verdad; éstas son puras pobreza y soledades. Por eso, los masones exploran la tierra. Por eso por acá nomás arraigan los masones. Por eso los masones hasta dedican templos. Por eso, señores, hasta se ufanan de ello.

Los padres jesuitas trabajaron algo cuando el Patronato Real, cuando acá hubo indios primitivos, cuando se juntó a todo eso el esfuerzo personal de todos. Celo misionero y ejercicio físico de todos los colonos, soldados, seglares y religiosos de las diversas órdenes, y puede aún verse en San Javier, en Loreto, en La Paz, en San Ignacio. Los franciscanos duraron poco, como de tránsito, obsesionados más bien por marcharse a establecer allá arriba, en la Alta California, y peor, y peor, llevándose a los pocos indios que allí quedaban.

Que fue un desastre y vino a resultar desde ya todo lo que antes se hizo en la tierra. Luego vinieron los padres dominicos, ya sin celo apostólico ni muchos arrestos físicos y poco tiempo ante sí; apenas, si acaso, para formarse juicio de tales misiones.

Más acá, el clero concubinario, que se ocuparía más bien de sus mancebas y, usted piense, nos dieron el mate. De 1875 a 78 residió en Baja California un señor obispo joven, fraile carmelita de Puebla, llamado así: fray Ramón Moreno y Castañeda, Obispo de Eumenia, que vivió con mujeres casi en público y dejó descendencia. Luego, los misioneros italianos,

a causa de lo lejos que quedaban los superiores y el hombre más cerca.⁵⁰

Resulta complicado precisar si estamos ante recuerdos nítidos o ante una ficción que el entonces excristero elaboró para mostrar los resultados del abandono del clero y de sus malos ejemplos para Baja California. Sus notas contenidas en la *Relación sobre el estado de las almas* son quizá más reveladoras por las contradicciones que contienen. Los habitantes de la península son presentados como cristianos que “observan cierta pureza de costumbres que bien pudiera ser envidiable”. La mayoría permanecía ajena a las inmoralidades que, según él, reinaban en las ciudades. La ignorancia era mayor en la sierra, donde los rancheros poco podían decir sobre los fundamentos de la fe, pero aún los más ignorantes se referían a la idea de Dios, así como el premio y el castigo eterno después de la muerte. Gálvez presentó a sus californios como una población deseosa de ser evangelizada: “Desean con ardor que les hable el sacerdote de su Religión y sus deberes. [...] Quédense con nosotros, queremos oír la palabra de Dios”. Esto se debía a que los sacerdotes predecesores les prestaron poca atención, “pasaban de carrera”, prefiriendo transitar por los caminos más fáciles. Se limitaban a dar una pequeña plática en la misa, a veces con un mal español, y ningún aprendizaje quedaba en los fieles. Sin embargo, la evangelización deficiente no había minado del todo el conocimiento religioso, ya que los ancianos aún recordaban el catecismo. Según anotó, entendían con facilidad las explicaciones si se adaptaban a su modo “rústico”. Pocos sabían persignarse y algunos habían

50. Leopoldo Gálvez, “Memorias de un misionero en la Baja California. 1918. 7a parte.” *Boletín Eclesiástico, Órgano Oficial de la Arquidiócesis de Guadalajara* (2018).

memorizado los rezos, por lo que a menudo le pedían que les dejara por escrito las oraciones que había pronunciado en misas y rosarios.

Gálvez dedicó varias páginas a la “piedad” de los californios, retratando un catolicismo vivo. Muchas prácticas estaban articuladas alrededor de las antiguas misiones y sus santos patronos. Los “californios” peregrinaban largas distancias, hacían mandas y celebraban romerías y fiestas patronales, para las cuales solicitaban la presencia de un sacerdote: “Son fiestas solemnísimas en los pobres alcances que van pudiendo”.

Su Piedad. Se la forjan como a ellos bien les parece. [...] Después de ser tan ignorantes, son profundamente religiosos a su modo. En lo que hacen consistir su piedad es en tener por allí una capillita, todos los más curiosos o más pudientes, o en sus mismas habitaciones particulares, un cuadro destinado para sus rezos y santos. La pueblan por dentro de cuantas imágenes de santos llegan a su conocimiento, (aunque ni sepan, por otra parte, qué representen, recuerden o signifiquen) así como de todos los colgajos (gallardetes) y adornos que a ellos les parecen bonitos. [...] Rezan muchas oraciones y “novenas”, pero ni saben lo que tales rezos piden, ni menos qué significa o a quién se honra o suplica en tal plegaria. Hablan maquinalmente nomás.

[...] Juzgan de su bondad por los rezos de boca, y de su catolicidad por las romerías y visitas a la Iglesia que lo han visto hacer. Hacen muchas “mandas” o promesas a los santos, en veces hasta extravagantes, y hacen también largas peregrinaciones, cargando botellas de agua desde su tierra para ir a regar el pavimento del templo de San Javier. A este santo le guardan mucha

devoción y fe, por eso es que a su templo es a donde principalmente hacen voto de ir en peregrinación el día de su fiesta.

[...] También es muy venerada María Santísima en su advocación de *Nuestra Señora de Loreto*, cuya devoción se remonta al inolvidable padre Salvatierra. Creo que los últimos padres también italianos, les inculcarían el cariño por la imagen de *Nuestra Señora del Perpetuo Socorro*, que muchos de estos buenos cristianos veneran con igual amor. Nuestra querida Santa María de Guadalupe, ¡apenas se la conoce! Son originales en eso de hacer promesas a los santos, eso de ir a rezar con agua de tal parte al templo de San Francisco Javier, no bautizar a sus hijos donde quiera, sino debajo de los techos de tal o cual misión. Los músicos se comprometen a tocarle toda la noche del día de su aniversario y ponerse hábitos, las mujeres. Por lo demás, como ya dije en otra parte, otros tan solo acuden a dicha fiesta por mero negocio, interés de hallar novia, emborracharse y pasar alegre, pero no meramente por piedad ni espíritu de sacrificio, ni causa del motivo religioso que se recuerda con tal solemnidad. Eso de recibir los sacramentos no entra a formar parte de su piedad.⁵¹

Como sus predecesores, destacó los problemas sobre el matrimonio religioso. Muchas familias lo estimaban, pero era común que la gente tuviera “hijos naturales”, pues creían que “uniéndose así nomás, a lo civil, ya tendrá también la fuerza del beneplácito de Dios”. También señaló que los trámites del registro civil eran más baratos y les evitaban “verse en los apuros de ir a tratar con los Curas

51. Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara, Leopoldo Gálvez, *Relación General del estado de las almas. Parte 3*, Sección Otras Diócesis, Caja Baja California, circa 1920, 27-35.

y confesarse”. La reticencia era un asunto masculino, y en ocasiones era necesario cumplir “todos sus antojos”, tales como reducciones en los aranceles, dispensas de impedimentos y amonestaciones. Aun así, daban largas “si la suerte les favorece, tal vez se casen *in extremis*... si no, así viven y mueren”. Desde su óptica, se trataba de un problema reciente. La mayoría de los ancianos estaban casados por la iglesia y habían transmitido esas enseñanzas a sus hijos. En algunos casos se resistían a “dar sus hijas” sin matrimonio religioso de por medio.

Los apuntes de Gálvez contienen una paradoja. Oscilan entre resaltar la piedad de la población sudcaliforniana y, al mismo tiempo, destacar su indiferencia religiosa. Esta última se encontraba en las nuevas formas de vida de ciudades portuarias como La Paz.

[...] sobre todo en los hombres públicos, de negocios y “fifís”, catrines, presumidos, orgullosos que, en términos claros, no son otra cosa [...] El único dios a quien sí dan culto es al “Dollar”, los licores (Baco) y los placeres bajos (Venus).⁵²

Eran hombres que fueron instruidos cuando niños en la doctrina cristiana, de manera que el temor a Dios “no ha desaparecido completamente todavía, por fortuna, entre estas pobres almas de Baja California”. Aun así, procuraban tener cerca a los sacerdotes para bautizar a sus hijos o casarse. Estos hombres indiferentes son colocados dentro de los “adversarios” de la fe católica que encontró en la península. Aunque los más destacados eran, al igual que en los testimonios Moreno y Vargas, los masones:

52. AHAG, Relación General del estado de las almas. Parte 3, pp. 7-8.

No faltan (los adversarios): sean los masones que maquinan tenebrosamente contra todo principio religioso cristiano; allá un maestrillo impío que siembra malas ideas, más lejos otro casquivano que desprestigia al clero y vomita insultos ridículos contra la religión, los socialistas precipitando a los obreros en ruinas mayores... y los indiferentes que son tantos, ponen más duro y frío el campo moral donde se va a trabajar. [Los masones] parecen ser de hecho y convicciones católicas. Se permiten defender muy a pecho a la secta, o sociedad, por fijarse nomás, seguramente, como hace sospechar su dicho, en los fines “altamente altruistas”. Pero es lo cierto que ese “altruismo” no beneficia ni siquiera a los suyos, no se ve.⁵³

El misionero dijo haber escuchado varias veces la frase: “Haz todo lo que el cura diga, pero nunca lo que el cura hace”, por lo que infería que muchos fieles eran capaces de distinguir las enseñanzas de los sacerdotes de su mala conducta, especialmente aquellos “que toman mujer”. Su diagnóstico no era tan moralista. Según él, el mayor problema que encontraba era que la gente “ignorante” asumía que cuando un sacerdote “tomaba mujer” abandonaba su profesión, por lo que le llamaban “ex-Padre” o “señor”, “con un cierto tono de frialdad y amargura”. Para el autor, “necesitar es que guarden para el pobre sacerdote compasión y cariño”, por encima de los juicios morales.⁵⁴

La paradoja puede resolverse si se observa que su relato está codificado a partir de dos dicotomías: lo urbano frente a lo rural y lo masculino frente a lo femenino. La indiferencia hacia la religión aparece como un atributo propio de

53. AHAG, *Relación General. Parte 5*, 17-18.

54. AHAG, *Relación General. Parte 3*, 10-15.

ciudades como La Paz, y de la población masculina, especialmente de la que participaba en formas de sociabilidad como la masonería. La piedad es un atributo de las mujeres, de los ancianos y, sobre todo, de las pequeñas poblaciones rancheras que en ocasiones llegan a ser retratadas de formas que recuerdan al viejo tópico del buen salvaje, o bien a la figura del campesino iletrado que, en cierta literatura mística, abreva de las misiones populares de Europa.⁵⁵ Esto puede explicarse no sólo por las transformaciones que tuvieron lugar desde finales del siglo XIX en la sociedad sudcaliforniana, sino también en la manera de observar de Leopoldo Gálvez, donde se yuxtaponen la práctica de las misiones populares que llevaba a cabo el clero del occidente mexicano al menos desde el siglo XVIII, y la literatura misional acerca de otros continentes que, junto con las crónicas jesuitas y franciscanas del periodo colonial sobre las Californias, motivaron al seminarista a enlistarse como misionero durante la década revolucionaria, como él mismo indicó en sus memorias.

“EL SEÑOR OBRA INDEPENDIENTEMENTE DE LA ACCIÓN DEL SACERDOTE, A QUIEN MUCHOS NI SIQUIERA CONOCEN”

Una constante a lo largo de la historia del catolicismo, especialmente en el período que va del Concilio de Trento al Concilio Vaticano II, es el intento de la jerarquía eclesiástica por normar las creencias y prácticas religiosas de la feligresía, procurando que se apegaran a una ortodoxia que pretendía uniformar la ritualidad a lo largo del mundo.

55. Véase Michel de Certeau. *El lugar del otro: Historia religiosa y mística* (Buenos Aires: Katz, 2007).

Debido a la centralidad que tuvo la religión dentro de los procesos que Ronald Po Chia-Hsia llama disciplina social, la formación y la disciplina del clero resultó central para los altos mandos de esta Iglesia.⁵⁶ Sin embargo, estos objetivos rara vez se cumplieron. Las miradas sobre la historia social y cultural del catolicismo suelen encontrarse no sólo con que buena parte de los feligreses vivían un catolicismo más o menos distante de esa ortodoxia, sino que mantener la disciplina de este resultaba un problema. La existencia de creencias y prácticas diversas al interior del catolicismo, y la imposibilidad del clero por homogeneizarlas es una de las tesis centrales de Antonio Rubial en *El cristianismo en Nueva España*. En los territorios del norte, esto se vería acentuado por el reducido número de sacerdotes y por la dispersión de sus habitantes. El libro de Dora Elvia Enríquez, *Pocas flores, muchas espinas*, muestra cómo este fenómeno persistió a lo largo del siglo XIX en la diócesis de Sonora, y testimonios como el de Juan Navarrete, quien dirigió ese obispado entre 1919 y 1968, confirmarían que la “indiferencia” religiosa predominaba hacia la década de 1930, especialmente entre los varones.⁵⁷

A esto conviene añadir que durante el siglo XIX emergieron nuevas formas de organización política, donde la religión católica se desplazó de la centralidad que tuvo desde el siglo XVI con la confesionalización de los Estados y de la política en Europa y sus dominios. Las autoridades de la Iglesia católica ya no solo debían luchar contra las heterodoxias o contra el avance de otras Iglesias, sino también

56. Ronald Po-Chia Hsia, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII,” *Manuscrits* (2007): 29-43.

57. Elizabeth Cejudo Ramos, *El gobierno no puede más que Dios. Género, ciudadanía y conflicto Iglesia-Estado en el Sonora posrevolucionario* (Hermosillo: Universidad de Sonora, 2021), 119-120.

con fuerzas políticas, sociales y culturales que veían en el dominio de una religión y una iglesia sobre la vida social a un elemento del pasado que había que dejar atrás para buscar el progreso de la humanidad. Esto no significa que la fe, las creencias o las prácticas religiosas se hayan desvanecido, pero sí que al ver reducido su dominio sobre la vida social, el clero católico enfrentó mayores dificultades para normar la vida de sus fieles. Por ello, hacia finales de este siglo, varios obispos mexicanos volcaron sus esfuerzos de la lucha contra un régimen laico hacia una reforma interna de la Iglesia, que buscaba atender tanto a la formación del clero como a las distintas formas de organización eclesiástica de los seculares.⁵⁸ El caso de Baja California es ilustrativo porque este último proceso, que logró fortalecer a la Iglesia al punto de encontrarse en la posición de desafiar al régimen que emanó de la Revolución Mexicana, no tuvo lugar, ya que las instituciones eclesiásticas resultaban endebles y apenas podían sostenerse.

La débil presencia del clero explicaría por qué la religión vivida por buena parte de la población se haya conformado con cierta distancia del clero. Hay elementos que se repiten en las descripciones sobre el catolicismo en la península, desde la década de 1830 hasta la de 1920: la supuesta ignorancia de la población en materia religiosa, la escasa presencia de sacerdotes y las irregularidades para celebrar sacramentos como el matrimonio o el bautismo. Al mismo tiempo, se repite el entusiasmo de la población ante la visita de autoridades eclesiásticas y el fervor hacia algunas devociones religiosas. Como se observa, también

58. Guadalupe Gómez Aguado, “Secularización y estrategias pastorales en el arzobispado de México: la Iglesia católica en busca de nuevos caminos.” *Proyectos episcopales y secularización en México, siglo XIX*, coord. de David Carbajal (México: Universidad de Guadalajara, 2022), 85-120.

hay algunos testimonios sobre acontecimientos milagrosos y heterodoxias religiosas, aunque rara vez aparecen en documentos eclesiásticos. Hay indicios de que estas formas de religión vivida persisten hasta nuestros días, como muestran los hallazgos etnográficos de Gloria Galaviz en su libro *Creyentes por experiencia*, donde documentó un conjunto de creencias, prácticas y experiencias religiosas que divergen de la tradición católica en las poblaciones del desierto central de la península.

Los sacerdotes que observaron esta distancia entre clérigos y seglares solían dar dos tipos de explicaciones. Una era de carácter externo, atribuyendo la indiferencia y las heterodoxias a agentes como la masonería y el protestantismo. Otro era de carácter interno. Había pocos sacerdotes, y éstos, a menudo, tenían un mal comportamiento que solía ser juzgado por la feligresía. Los testimonios de Leopoldo Gálvez indican que esta explicación provenía de algunos creyentes, quienes se asumían como “Creyentes sinceros, no al modo clerical”. Hoy, ante una creciente desinstitucionalización de las creencias y prácticas religiosas, se entiende que estas no necesitan del clero para funcionar, pero a algunos de los sacerdotes que viajaron a Baja California les resultaba difícil comprender cómo la fe católica persistía en poblaciones abandonadas por el clero. Por ello, no es extraño que estos observadores dieran explicaciones religiosas para ello. De acuerdo con Gálvez, esto se debía a la acción del Dios, quien podía actuar independientemente de la presencia de los sacerdotes.

Parece que Dios como que sujeta su acción a la del sacerdote en eso de extender y conservar la fe, pero en Baja California, más bien sucede que el Señor obra

independientemente de la acción del sacerdote, a quien muchos ni siquiera conocen. El tesoro sagrado e inestimable de la fe en Jesucristo se guarda milagrosamente en esta gente por la misericordia y predicaciones del Buen Dios. La asistencia o providencia divina a este propósito es inmediata, y después, secundariamente, el trabajo ministerial del sacerdote.⁵⁹

César Castaldi, un misionero italiano que llegó a la península a principios del siglo XX y permaneció allí hasta su muerte en 1946, ofreció una explicación similar. En 1941, escribió un texto titulado “Nuestros mártires”, que fue publicado, póstumamente, en la revista *Ecos de la Baja California*, en 1947. Se trata de un relato sobre la muerte de dos misioneros jesuitas, Lorenzo Carranco y Nicolás Tamaral, a manos de los indígenas Pericú y Guaycura en 1734. Castaldi, en abierta discusión con los historiadores seculares que abordaban el tema, tomó como base las crónicas jesuitas del siglo XVIII.⁶⁰ En sus líneas finales, explicó la persistencia de la fe a pesar del abandono, las persecuciones y los malos ejemplos, como resultado de la sangre derramada dos siglos atrás.

Se cierra con este testimonio, porque ante la tentación de concebir a Gálvez como un etnógrafo de la religiosidad sudcaliforniana, o a Castaldi como un historiador cuya escritura es similar a la de hoy, su interpretación religiosa

59. AHAG, Gálvez, *Relación General. Parte 2*, p. 25.

60. La escritura de este sacerdote es abordada con detenimiento en Pedro Espinoza Meléndez, “Catolicismo e historiografía. Los manuscritos de César Castaldi y el vicariato apostólico de la Baja California,” en *Tendencias en la historiografía bajacaliforniana del siglo XXI*, coord. de Diana L. Méndez Medina y Sara Musotti (Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California, 2023), 55-92.

recuerda que ninguno de los dos son profesionales de la historia o de las ciencias sociales:

Los resultados prácticos de la muerte de Nuestros Mártires, como *semen chistianorum*, no sabría verdaderamente decirlo, pero sí sé que las varias comunidades del sur se han distinguido siempre por su apego a la religión. No han hecho mella en ellos ni las persecuciones ni los malos ejemplos, y todos han perseverado siempre en la Fe que recibieron de los jesuitas, aún a costa de muchos sufrimientos y abandonos.⁶¹

61. Archivo Diocesano de Tijuana, Caja 3, César Castaldi, "Nuestros Mártires," 16 de marzo de 1940, Historia [1921-1942], 9.

CAPÍTULO 3

EL SACERDOTE LUCIANO OSUNA Y LAS MÚLTIPLES TEMPORALIDADES. MISIONERO DE FRONTERA EN EL SIGLO XIX

Gabriel Fierro Nuño

INTRODUCCIÓN

Como parte de la consulta de documentos para la realización de esta investigación, se realizó un viaje a la ciudad de San Francisco, California, en cuya arquidiócesis fue ordenado sacerdote católico Luciano Osuna en 1863. En esa ciudad, donde es posible encontrar personas de distintas culturas y nacionalidades, residentes y visitantes, fue posible apreciar cómo en una misma calle convergían en espacio y tiempo —algunos lo llaman *cronotropos*— dos autotransportes. El primero era un tranvía tradicional de esa ciudad que circula sin variación por rieles desde 1878 y que, al llegar al final de la vía, debe ser empujado manualmente para ser rotado y así comenzar un nuevo viaje. A un lado estaba un taxi robótico que no necesita conductor y puede ser alquilado a través de una aplicación de celular. Los dos vehículos acaparaban el foco de los turistas; el primero como una reliquia del pasado, el segundo como una premisa del futuro, ambos en un mismo presente.¹

1. Como lo ha señalado el historiador François Hartog, se puede compartir un mismo modelo de celular, pero eso no significa que se comparta un mismo presente, François Hartog, "The texture of the present," en *Historical Understanding. Past, Present, and Future*, ed. Zoltán Boldizsár Simon y Lars Deile (London; New York: Bloomsbury Academic, 2022), 17-23.

La historiografía en los siglos XIX y XX ha tratado los hechos históricos como una convergencia del tiempo, generalmente lineal, en un espacio común. En otras palabras, la labor de los historiadores ha tendido a poner en sincronía aquello que generalmente se despliega hacia la diacronía. La sincronización de múltiples tiempos acumulados en un presente histórico es la meta de quien desea un análisis de tipo histórico. Algunos conceptos se han propuesto para tratar de salvar esa relación compleja y paradójica de una policronía de temporalidades. Por mencionar uno de ellos, la *cronorreferencia* puede ser entendida como la práctica de relacionar tiempos que pone en evidencia que no solo se vive en un tiempo, sino en muchos tiempos a la vez.²

El objetivo de este capítulo es analizar la acumulación de múltiples temporalidades en espacios tan cercanos y distantes a la vez: la California estadounidense y la California mexicana. La coexistencia temporal de proyectos que apelaban a “tiempos” de evangelización, misión, civilización, modernización, pluralidad religiosa y libertad de culto puede ser observada a través de un personaje del siglo XIX que llevó por nombre Luciano Osuna y desempeñó un rol de sacerdote católico romano. Como se verá, la policronía del protagonista de esta trama no siempre fue apacible, sino que en varias ocasiones lo llevó a conflictos, enfrentamientos y violencia. Tanto en California como en Baja California, Luciano Osuna se relacionó en espacios de tiempos múltiples, heterogéneos y divergentes.³ Precisamente esas

2. Victoria Fareld, “Framing polychronic present,” en *Historical Understanding. Past, Present, and Future*, ed. Zoltán Boldizsár Simon y Lars Deile (London; New York: Bloomsbury Academic, 2022), 25-33.

3. Helge Jordheim, “In sync/Out of sync,” en *Historical Understanding. Past, Present, and Future*, ed. Zoltán Boldizsár Simon y Lars Deile (London; New York: Bloomsbury Academic, 2022), 45-66.

cronorreferencias son las que dan estructura al desarrollo de este capítulo.

NORTE DE CALIFORNIA, DÉCADA DE 1860

Al llevar a cabo la búsqueda de los antecedentes del primer párroco de Tijuana, se encontró una nota en un blog de internet que llevó a la confrontación de ese párroco con un pastor protestante, antes de su llegada a Tijuana. Esa anécdota provocó preguntas sobre el contexto histórico, político, cultural, racial y religioso que hicieron posible que se suscitara una controversia entre un ministro-agente protestante blanco y un sacerdote-misionero católico mexicano en el norte de California. La intención con esta primera cronorreferencia será exponer esos contextos que expliquen mejor lo sucedido históricamente, más allá de lo ficticio,⁴ en la segunda mitad del siglo XIX en el estado fronterizo de California y, posteriormente, en la ciudad fronteriza de Tijuana.⁵

Los frailes franciscanos, bajo el mando de fray Junípero Serra, comenzaron la evangelización de los grupos originarios del actual estado de California, en ese tiempo la Alta California, con la fundación de la misión de San Diego de Alcalá en 1769. A partir de ahí, los franciscanos fueron fundando misiones cada vez más al norte, hasta que tales misiones fueron secularizadas o desmanteladas después de

4. Como sostiene el historiador italiano de la microhistoria, "Los historiadores hacen por oficio algo propio de la vida de todos: desenredar el entramado de lo verdadero, lo falso y lo ficticio que es la urdimbre de nuestro estar en el mundo." Carlo Ginzburg, "Introducción," en *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010), 9-18.

5. La escuela de Cambridge ha resaltado la importancia de los diversos contextos para la comprensión de los textos, como también se puede ver en: Dominick LaCapra, "Historia intelectual," en *Giro lingüístico e historia intelectual*, ed. Elías José Palti (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1998), 236-293.

un decreto de 1834, pasando las tierras misionales a propietarios privados, generalmente exsoldados de las mismas misiones californianas, dejando a los “indios” libres de su antigua sujeción a las misiones.⁶

Luego de la guerra entre Estados Unidos y México, con la consecuente anexión de la Alta California al territorio estadounidense en 1848, el territorio californiano presenció el arribo de los *forty-niners* en busca de la fiebre del oro en California. Tal llegada masiva provocó un cambio drástico en el medio ambiente del norte californiano, como lo señala una investigadora: “Los mineros invadieron las tierras nativas, alteraron los cursos de los ríos, destruyeron las rutas del salmón, ahuyentaron animales con pistolas y rifles, talaron encinos y pinos, y criaron ganado, cerdos y caballos en los pastizales”.⁷

Los blancos, la gente “civilizada”, llegaban para hacer “entrar en razón” a los indígenas y a los antiguos mexicanos. Bajo el pretexto de la “pacificación” de esos indígenas que habían quedado como cimarrones, en los años cincuenta de ese siglo XIX se establecieron las primeras reservas (*reservations*) para civilizar a los “salvajes indios” de California.⁸ Se suponía que tres agentes del gobierno federal debían informar a las comunidades indígenas de California su derecho a reclamar las tierras de las misiones, pero esos agentes –corruptos– no hicieron su trabajo, de manera que ningún

6. Edna Kimbro, Julia Costello, y Tevvy Ball, *The California Missions. History, Art, and Preservation* (Los Angeles: Getty Publications, 2009), 33-34.

7. M. Kat Anderson, *Tending the Wild. Native American Knowledge and Management of California's Natural Resources* (Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2005), 85 [traducción personal].

8. Joshua Paddison, *American Heathens. Religion, Race, and Reconstruction in California* (San Marino: University of California Press, 2012), 28-31.

indígena reclamó tierra alguna y estas fueron apropiadas por colonizadores o por el gobierno federal.⁹

Por su parte, la Iglesia católica, que seguía teniendo una presencia importante en California, pretendía continuar asistiendo pastoralmente a los fieles, por lo que requería de misioneros que hablaran español para atender a indígenas y mexicanos. El obispo Eugene O'Connell, vicario apostólico de Marysville,¹⁰ dependiente canónicamente de la arquidiócesis de San Francisco, había pedido al obispo de Guadalajara un seminarista voluntario para que ayudara en la región del norte de California. Fue así como Luciano Osuna llegó a la bahía de San Francisco a finales de 1861 y dos años después fue ordenado presbítero por el obispo O'Connell. Justo en esos años se desencadenó una guerra civil entre tropas nacionalistas de estados abolicionistas y tropas confederadas de estados esclavistas, en el Sur Profundo de los Estados Unidos. California no fue ajeno a esta agitación bélica que duró aproximadamente hasta 1865, con la victoria de los estados abolicionistas.

En pleno conflicto, Luciano Osuna se trasladó al extremo sur de la península de Baja California. Tomó la responsabilidad de la administración parroquial de San José del Cabo y Santiago. Asumió el cargo en noviembre de 1864, cuando el vicario apostólico era Juan Francisco Escalante, que había cursado parte de su formación de seminario en Guadalajara, al igual que Osuna.¹¹ En febrero de 1866 se

9. Anderson, *Tending the Wild*, 87-88.

10. En 1860 el papa Pío IX erigió el vicariato apostólico de Marysville, que en 1868 fue elevado a la categoría de diócesis con el nombre de Grass Valley, y que actualmente comprende mayormente la diócesis de Sacramento.

11. En el *Libro de Gobierno* se dice que Luciano Osuna era un clérigo de Guadalajara y que estaba en el territorio de Baja California de manera provisional con "licencia de su Prelado" [el obispo de Guadalajara]. Archivo Diocesano de Tijuana, *Libro de las determinaciones tomadas por la Presidencia de las Misiones y Vicaría Foránea adjunta a la misma por decreto del Ilmo. Obispo D. Lázaro de la Garza, 1840-1895*, p. 68.

circunscribió solo al curato y antigua misión de Santiago, hasta noviembre de 1869, cuando entregó la administración “habiéndose marchado para la Alta California”, según el *Libro de Gobierno* de la diócesis de La Paz.

Ya de regreso en la diócesis de Grass Valley —antes vicaría de Marysville—, desempeñó sus primeros años de labor sacerdotal en la ciudad de Mendocino, como vicario parroquial. Luciano Osuna aseguró en una de sus cartas que desde que fue ordenado sacerdote recibió la tarea, por parte de su obispo, de atender pastoralmente a los indígenas de su jurisdicción parroquial.¹² Desde el comienzo del ministerio de Luciano Osuna, este se situó en continuidad temporal con el pasado de la California misional. En una carta enviada en 1872 al obispo irlandés Eugene O’Connell, de la diócesis de Grass Valley, Luciano Osuna escribió enfáticamente que los indígenas del condado de Mendocino, en su gran mayoría, eran “católicos convertidos por los misioneros franciscanos”.¹³ Para Osuna, los sacerdotes católicos tenían preferencia en la atención religiosa a los indígenas sobre los colonizadores americanos, pues “los padres franciscanos” habían establecido misiones en un tiempo anterior a los asentamientos de colonos en la Alta California. Lo que los “indios” tenían de civilizados (*half civilized*) era gracias a que los padres franciscanos les habían enseñado las artes de la vida civilizada y las doctrinas de la catolicidad. Esa temporalidad del pasado misional en el discurso de Luciano Osuna pronto le traería problemas con los ministros metodistas encargados de las reservas indígenas, para

12. “La primera vez que visité estos indios fue en el sesenta y tres, el mismo año que fui ordenado sacerdote y enviado a esta misión” [traducción personal], Archivo de la Arquidiócesis de Los Ángeles (AALA), Carta de Luciano Osuna al señor Irving, Sanel, 11 agosto 1873 [A-1204 O-1873].

13. AALA, Carta de Luciano Osuna al obispo Eugene O’Connell [traducción personal], San Francisco, 21 diciembre, 1872 [A-1141 O-1872].

quienes la justificación principal de su labor civilizatoria estaba en el futuro de progreso a través del adoctrinamiento de la fe metodista.

RESERVAS INDÍGENAS DE CALIFORNIA, DÉCADA DE 1870

La década de 1870 fue una época de multiculturalidad en el estado de California. Blancos, negros, chinos, irlandeses, mexicanos e indígenas formaban parte del mosaico cultural californiano de finales del siglo XIX. Pero no todos tenían los mismos derechos de ciudadanía ni tampoco todas esas razas eran consideradas en igualdad de condiciones. Los miembros del partido republicano, por ejemplo, solo consideraban como ciudadanos con plenos derechos civiles a los hombres blancos cristianos.¹⁴ En esa década, los jerarcas de la Iglesia católica buscaban ser reconocidos dentro de la categoría de “blancos” cristianos para poder acceder a la totalidad de derechos civiles otorgados por la Constitución, de acuerdo con el *Civil Rights Act* de 1866.¹⁵

En el siglo XIX la cuestión religiosa jugaba un papel significativo en muchos de los recovecos de la vida cotidiana en los habitantes de California. La Iglesia católica romana celebró el Primer Concilio Vaticano en 1869, alertando sobre los peligros del liberalismo radical en un contexto más europeo. Además, la Iglesia católica había crecido en número de militantes gracias a las grandes migraciones de europeos

14. Paddison, *American Heathens*, 23.

15. Esta ley fue aprobada, originalmente, para garantizar la plena ciudadanía de los afrodescendientes. En diversos estados, los mexicanoamericanos eran percibidos como un grupo no-blanco, por lo que esos mexicanoamericanos buscaron en diversos ámbitos apelar a la ley citada para ser reconocidos como blancos con plenos derechos, Gary A. Greenfield y Don B. Kates Jr., “Mexican Americans, Racial Discrimination, and the Civil Act of 1866,” *California Law Review* 662 (1975): 662-731.

católicos a los Estados Unidos en esa época, la mayoría irlandeses. Esta presencia de irlandeses católicos propició un anticatolicismo en las grandes ciudades de los Estados Unidos, incluidas las de California, como San Francisco. Durante la década de 1870, en California, el anticatolicismo y la supremacía blanca estaban relacionados, señalando a lo católico irlandés y mexicano en particular como racial y espiritualmente inferior. Los protestantes blancos caracterizaban a los católicos como lunáticos, degradados, lascivos y foráneos, en oposición a cómo los mismos protestantes se representaban a sí mismos: reservados, autocontrolados, moderados, respetables y patrióticos.¹⁶ Este anticatolicismo californiano representaba una muestra del que se venía gestando a nivel nacional en los Estados Unidos de manera palpable desde la segunda mitad del siglo XIX, aunque su génesis puede fecharse desde un siglo antes, al menos.

Ese anticatolicismo coincidió con un reavivamiento (*revival*) de la Iglesia metodista en Estados Unidos. A su vez, el reavivamiento metodista era parte del llamado “tercer gran despertar” que se extendió desde finales del siglo XIX hasta comienzos del XX, compartido por distintas denominaciones protestantes con un marcado activismo misionero. Desde los años sesenta del siglo XIX, por todo Estados Unidos comenzó a hablarse de un reavivamiento de la Iglesia metodista, con tintes escatológicos.¹⁷ La finalidad de ese reavivamiento era la conversión de todos los indígenas de las reservas, pues su proselitismo no estaba dirigido a

16. Paddison, *American Heathens*, 101-102.

17. Como ejemplo, puedo citar la nota titulada “Revival Meetings-Business Failure,” del *Sacramento Daily Union*, Vol. 7, No. 313, 3 de marzo 1879, donde se dice que concluyeron las reuniones de “*revival*” en la iglesia metodista. Dos años antes, el mismo diario del 11 de septiembre de 1875 había publicado la nota “Religious Intelligence,” donde se dice que esas reuniones se llevaban a cabo en el Union Hall de San Francisco.

los chinos ni a los católicos, considerados inferiores y sin remedio de salvación.

Los indígenas de California, por su parte, designados de manera peyorativa como “*diggers*” a finales del siglo XIX, eran considerados salvajes, con una “inclinación natural” a los vicios como la perversión sexual, el alcoholismo o los juegos de azar. El diplomático y viajero de origen irlandés, John Ross Browne, escribió un poco después de la creación de las reservas indígenas para criticar el atropello que se hizo a los “pobres indios” (*hapless Diggers*) en una retórica de la anticonquista, según los postulados teóricos de Louise Mary Pratt. La intención de tales centros de confinamiento para indígenas no era otra que la de imponer la cultura “blanca” a esos indígenas que estaban destinados a desaparecer, pues se matarían entre ellos mismos debido a su incivilidad, aseveró Browne.¹⁸ En la incipiente antropología de John Wesley Powell, los indígenas de Norteamérica fueron agrupados por familias, debidamente jerarquizadas,¹⁹ donde los “*diggers*” de California ocupaban el lugar más bajo por su propensión “natural” a las expresiones culturales más bajas acordes a su estado “salvaje”.

Las teorías del evolucionismo darwiniano rápidamente se extendieron por la prensa y las aulas. Esas teorías, de aplicación a la biología en un primer momento, pronto se aplicaron a las ciencias sociales.²⁰ Fue así como la cultura europea –blanca– fue considerada superior a la cultura

18. John Ross Browne, “The Indian Reservations of California,” en *The Indian Miscellany*, ed. William Wallace Beach (Albany: J. Munsell, 1877), 303-322.

19. D. Leedom Shaul, “John Wesley Powell and the Classification of American Languages,” *Journal of the Southwest* 41. 3 (1999): 297-310.

20. Estas adaptaciones del darwinismo biológico al ámbito de la sociología fueron realizadas principalmente por Herbert Spencer, y después se difuminaron rápidamente por los académicos y la prensa, Álvaro Edpina, “El darwinismo social: de Spencer a Bagehot,” *Reis: Revista de Investigaciones Sociológicas* 110. 2 (2005): 175-187.

indígena, y en una “selección natural” de las civilizaciones, tales culturas estaban destinadas a desaparecer para dar paso a las culturas “civilizadas”, por lo que los pueblos originarios se consideraron simplemente parte del paisaje.²¹

La creación de las reservas indígenas, en la segunda mitad del siglo XIX, no solo implicaba la segregación espacial de los indígenas. Al mismo tiempo, era una segregación temporal, una manera de negarles la coetaneidad, como lo ha analizado Johannes Fabian para los discursos antropológicos de los siglos XIX y XX.²² También la filósofa Moira Pérez ha analizado cómo algunos grupos humanos, como los yaganes de Tierra de Fuego, son expulsados del presente con fines políticos, en un limbo que no es pasado ni futuro, sino un reino temporal que ya no existe o que no puede llegar a ser. Esos grupos deben ser “preservados” en estado puro o ahistórico para negarles cualquier posibilidad de agencia política.²³ Fue en ese contexto que los indígenas –en realidad muchos grupos originarios con identidades diversas– fueron expulsados hacia un espacio y una temporalidad creada por los blancos para ellos.

Por su parte, los indígenas del oeste de los Estados Unidos vivieron su propia expectativa religiosa de corte apocalíptico, que se manifestó de manera tangible en una danza llamada *Ghost Dance*. Esa danza era ejecutada desde la década de los setenta por grupos originarios de Norteamérica

21. Shaul, “John Wesley Powell,” 301.

22. La “alocronía” fue -y sigue siendo en gran medida- una estrategia discursiva y herramienta positiva del conocimiento científico que niega la coetaneidad (*coevalness*) y expulsa del presente a los “primitivos” hacia otro tiempo, generalmente a un pasado que representa la “infancia” en el tiempo occidental moderno, Johannes Fabian, *El tiempo y el Otro. Cómo construye su objeto la antropología* (Bogotá: Ediciones Uniandes; Editorial Universidad del Cauca, 2019).

23. Moira Pérez, “Caught between past and future: On the uses of temporal figurations for political exclusion,” en *Historical Understanding. Past, Present, and Future*, ed. Zoltán Boldizsár Simon and Lars Deile (London; New York: Bloomsbury Academic, 2022), 35-43.

y se creía que mediante esta danza el mundo terminaría, los ancestros indígenas regresarían y la gente blanca parecería, en un nuevo mundo habitado únicamente por pueblos originarios, vivos y revividos. Las corrientes apocalípticas siempre han surgido desde contextos históricos de marginación, frustración y violencia. Aunque la *Ghost Dance* parece haberse originado en Nevada, pronto se extendió por California, Oregon y Oklahoma.

Luciano Osuna poco a poco se fue inmiscuyendo con las poblaciones indígenas hasta que terminó por ser muy poco visto en su parroquia de Mendocino.²⁴ Le importaban poco las territorialidades y frecuentemente realizaba viajes misioneros que incluían reservas indígenas de varias diócesis, recibiendo ayuda económica del obispo dominico español José Sadoc Alemany, de la arquidiócesis de San Francisco, y del obispo irlandés Eugene O'Connell, de la diócesis de Grass Valley.²⁵ Con esa asistencia y apoyo de ambos obispos, Osuna, que confesó "estar todo el tiempo con los Indios", buscaba construir una iglesia en Sanel para poder atenderlos pastoralmente: "La iglesia va a ser para bien de los Indios".²⁶

El proyecto de construir una iglesia para los indígenas, por parte de Osuna, parecía ser continuación de la estructura misional de la temporalidad colonial. Ante el rumor

24. Pierce Boll, "Father Luciano Osuna, A priest among the Indians," *The Catholic Herald* 24 (1976): 1-3.

25. Según Luciano Osuna, él mismo, junto con el Reverendo Gabriel Serrano visitaban distintas reservas indígenas desde 1864. En esas visitas, enseñaban la doctrina católica y bautizaban niños y adultos a los "descendientes de los indios convertidos por los Misioneros Franciscanos," AALA, Carta de Luciano Osuna al obispo Eugene O'Connell, San Francisco, 21 diciembre 1872 [A-1141 O-1872]. Los obispos apoyaban esas "misiones" con ayuda económica y moral al sacerdote católico. Así, el obispo O'Connell preguntó al arzobispo Alemany: "How much will you give to Padre Luciano for his Indians?," AALA, Carta del obispo Eugene O'Connell al Arbp. Joseph Alemany, Marysville, 24 febrero 1873 [A-1201 O-1873].

26. ALAA, Carta de Luciano Osuna a Arbp. Joseph Alemany, Sanel, 17 junio 1873 [A-1203 O-1873].

de que los indígenas serían llevados a una reserva pronto, Osuna buscaba con premura construir su iglesia, donde pudiera vivir con los indígenas, sembrar la tierra, esparcir la “civilización”, y propagar la fe en medio de los “lobos” que amenazaban a las ovejas.²⁷ Ese ideal de una misión con cohabitación de misioneros e indígenas, tierra para cultivar, subsistencia comiendo de lo cosechado y transformación de la misión en un centro de “civilización”, estaba en coincidencia con el tiempo de las misiones franciscanas en la Alta California.

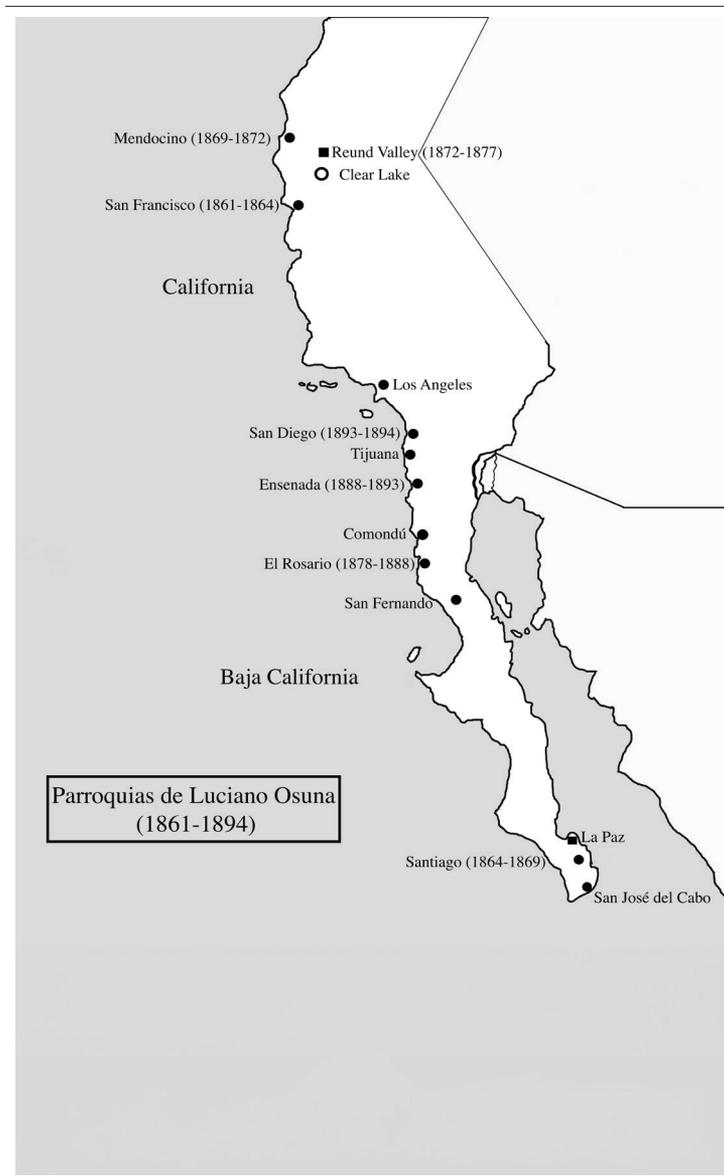
RESERVA INDÍGENA DE ROUND VALLEY, 1874

A la reserva de Round Valley también llegó la expectativa apocalíptica de la *Ghost Dance*, pero ante el desencanto y la frustración de la tardanza en el cumplimiento de la profecía, los indígenas fueron cambiando gradualmente el sentido original de la danza de ser claramente antiblanca a una aceptación de los valores y la religión de los blancos-metodistas.²⁸ Justamente la expectativa apocalíptica indígena y el reavivamiento escatológico metodista se combinaron para la conversión masiva de los indígenas a la Iglesia metodista y otras iglesias reformadas. En esos años se vivió una simultaneidad de distintas temporalidades, el tiempo apocalíptico y el tiempo presente se sincronizaron.

27. ALAA, Carta de Luciano Osuna a Joseph Alemany [ALAAC, A-1203 O-1873]. Dos días después, Luciano Osuna escribió al arzobispo Alemany: “I want to make some shade of a home to live with the Indians. I am getting ready for farming to have something to eat next winter. Carta de Luciano Osuna a Arbp. Joseph Alemany, Sanel, 19 junio 1873 [ALAAC, A-1204 O-1873].

28. Virginia P. Miller, “The 1870 Ghost Dance and the Methodists: An Unexpected Turn of Events in Round Valley,” *Journal of California Anthropology* 2 (1976): 66-44.

EL SACERDOTE LUCIANO OSUNA Y LAS MÚLTIPLES TEMPORALIDADES.
MISIONERO DE FRONTERA EN EL SIGLO XIX



La reserva indígena de Round Valley se había fundado en 1856, dejando el valle entero para los indígenas, sin embargo, rancheros blancos habían ido quitando terreno a la reserva, acotando el territorio. Durante el conflicto bélico de los Estados Unidos se promulgó *The Homestead Act* en 1862, que pretendía poblar de blancos –aunque pobres– el oeste del país, *The Great Desert*, con el “problema” de la presencia de los “indios salvajes”. Puesto que era necesario “civilizar” a esos indígenas, el presidente Ulises Grant firmó un acuerdo de “paz” por el que se removía a los comisionados (*agents*) indígenas corruptos de cada reserva y en su lugar designaba a ministros cristianos, mayormente de tradición protestante, gente blanca que era considerada racial y moralmente superior.²⁹

Como consecuencia de la *Grant's Peace Policy*, en el año de 1872 se asignaron las reservas indígenas del país a distintas denominaciones religiosas. En el estado de California, las reservas de Hoopa Valley, Mission, Tule River y Round Valley se asignaron a ministros de la Iglesia metodista; a la Iglesia católica no se le asignó ninguna reserva.³⁰ Para la reserva de Round Valley se designó al ministro metodista John Luther Burchard, quien llegó para encontrar una reserva “en total desorden”. Burchard era un hombre de carácter fuerte, agresivo y controlador, por lo que inmediatamente se puso a trabajar para imponer sus ideas a los indígenas sobre lo que para él era bueno y conveniente. Su impulso cercano a lo apocalíptico terminó por ejercer un control casi total en la forma de organización de la reserva

29. Pierce Beaver, “The Churches and President Grant's Peace Policy,” *Journal of Church and State* 4, núm. 2 (1962): 174-190.

30. “Report of the Secretary of the Interior; Being part of the Message and Documents Communicated to the Two Houses of Congress,” 1875, Washington, House of Representatives. A la iglesia católica se le asignaron reservas indígenas en Oregon, Montana, Dakota y Arizona, pero no en California.

indígena, a tal punto que un año después de su llegada reportó que, literalmente, casi todo indígena en la reserva había sido bautizado en la Iglesia metodista.³¹

En su reporte de 1875, el ministro John L. Burchard escribió que la reserva de Round Valley tenía dos escuelas sabbatinas³² y que 985 indios habían abandonado sus “hábitos supersticiosos, degradados, pecaminosos” para unirse a la Iglesia metodista episcopaliana.³³ En ese mismo reporte, Burchard reconocía que era gracias al conocimiento del “hombre blanco” que los indios estaban incrementando su número en las iglesias metodistas.

Para algunos autores, esa “conversión” de los indígenas en las reservas a la fe protestante representó un golpe devastador a sus tradiciones y forma de organización que, pese al sistema misional, habían podido conservar con ciertas negociaciones de transculturación.³⁴ Las visiones que contemplan el fin de la agencia política de los indígenas en las reservas de California responden más a preconcepciones teóricas que a la realidad histórica. En su estudio, el historiador Todd Benson ha señalado que los indígenas seguían conservando alguna organización tribal y ciertas costumbres como el juego de azar, por lo que en la reserva de Round Valley no solo resistieron la dominación blanca,

31. Miller, “The Ghost Dance,” 68-69.

32. Las llamaba “Sabbath-schools,” es decir, no eran centros de enseñanza según el tiempo civil (Saturday-schools), sino escuelas de acuerdo con el tiempo sagrado, conforme al sentido teológico del *Shabbath* hebreo, un tiempo dedicado completamente a Dios para el estudio de la Biblia, la meditación y la oración.

33. “Report of the Commissioner of Indian Affairs to the Secretary of the Interior,” 1875, Washington, Government Printing Office, 227.

34. Paul Fransworth, “Missions, Indians, and Cultural Continuity,” *Historical Archaeology* 26.1 (1992): 22-36. Este estudio hace un análisis y concluye que la cultura tradicional, o un alto grado de ella, fue mantenida por los indígenas en las misiones, debido al constante flujo de “indios paganos” al interior de las misiones y a cierto grado de tolerancia por parte de los misioneros.

sino que buscaron su propio objetivo de la autosuficiencia por medio de la negociación.³⁵

En medio de esta resistencia, un hombre, sacerdote católico, entró a cuestionar la autoridad legítima de Burchard y representó una afrenta directa a su intención de “blanquear” a los indios, como era su más importante intención. Osuna comía con los indígenas, dormía con ellos, vestía como ellos y padecía como ellos. De esa manera, no solo representaba un desafío a la autoridad política de Burchard sobre la reserva, sino un obstáculo para la “aculturación” de esos indígenas que debían ser educados conforme a las costumbres de los “blancos”, supuestamente superiores en el proceso evolutivo de las razas. Luciano Osuna se presentó en la reserva de Round Valley como continuador de la memoria del sistema misional franciscano en California. Representaba lo opuesto al ideal “reformador” de Burchard, pues solapaba a los indígenas para que conservaran sus tradiciones culturales y, para más disgusto de Burchard, vestía como ellos, comía entre ellos y dormía con ellos, hablando español en lugar de inglés.

Por su parte, Osuna, como también lo expresó John Ross Browne,³⁶ creía que las reservas eran una deformación de las misiones, por lo que había que volver al sistema misional, donde los misioneros cuidaban y velaban por el bienestar de los indígenas. Osuna reclamó a Burchard su “corrupción” por restringir el alimento a los indígenas, proporcionarles cobijas de baja calidad y usar el castigo físico

35. Todd Benson, “The Consequences of Reservation Life: Native Californians on the Round Valley,” *Pacific Historical Review* 60 (1991): 221-244.

36. Browne consideraba que el sistema de reservas había sido una mala sustitución del sistema misional, pues los “pobres indios” vivían en condiciones deplorables en las reservas, y que vivían de mejor manera en los confinamientos misionales, Browne, “The indian reservations of California,” 303-322.

—como azotes— para corregir sus errores.³⁷ Esa “fama” del agente metodista que utilizaba medios violentos para la disciplina de los indígenas de la reserva también le causó conflictos con los miembros de su iglesia, como quedó asentado en la prensa de la época.³⁸

Por su parte, Luciano Osuna tenía una personalidad muy peculiar que lo hacía propenso a relaciones conflictivas, tanto con miembros de su feligresía como con otras personas fuera de su iglesia. Un informe proporcionado algunos años después, cuando ya misionaba en la Baja California, es lapidario con respecto a su carácter difícil:

El referido sacerdote ha llevado en estos lugares una vida honesta y conducta intachable, pero su ministerio en lo general ha sido infructuoso, debido a que gusta mejor de vivir en los montes y desiertos que en las poblaciones [...]. Llevado sin duda de un espíritu de desprecio por el mundo, descuida mucho el aseo en su persona, usa cabellera y no porta la tonsura clerical. En todas sus costumbres procura asemejarse al indígena con cuyo tipo se le confunde con frecuencia.³⁹

37. Esta era una idea romantizada de las misiones franciscanas de California en los siglos XVIII y XIX. Como se ha demostrado documentalmente, también en esas misiones los frailes utilizaban los castigos físicos —como los azotes— como parte del disciplinamiento y para tratar de alejarlos de sus tradiciones “gentiles”. Ver, por ejemplo: Diana Roselly Pérez Gerardo, “Violencia y castigo corporal en las misiones franciscanas de la Alta California, siglos XVIII y XIX,” en *Naciones entre fronteras. Hacia una historia de la violencia en la región fronteriza México-Estados Unidos, siglos XVIII-XXI*, ed. Marcela Terrazas y Cynthia Radding, Historia Moderna y Contemporánea 80 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2023), 135-183.

38. Esta acusación con Burchard llegó a la Cámara de representantes de los Estados Unidos, donde el congresista John Luttrell leyó el testimonio de John Mathews, quien después de una inspección personal declaró: “Los indios son desnudados, atados y flagelados como perros, como se hacía antes con los negros del sur,” *Daily Alta California*, vol. 27, núm. 9060, 19 de enero 1875. El mismo congresista reunió numerosas firmas para acusar a John Burchard de crueldad contra los indígenas de Round Valley, *Russian River Flag*, 11 de marzo 1875.

39. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Hermosillo (AHAH), Presbítero Celso García, “Informe a Herculano López, obispo de Hermosillo,” Ensenada, 7 de noviembre 1890. Fondo Episcopal. Sección Administración — Gobierno. Serie Personal. Expediente 1. Legajo 10. Fojas: 304-305.

El conflicto, por tanto, entre Burchard y Osuna, además de las aristas política, social y religiosa, tuvo un componente personal, donde las emociones y la personalidad de cada uno habría jugado un rol importante en el desarrollo y la conclusión del conflicto. Haciendo uso de la memoria misional de los franciscanos, Osuna terminó confrontado con Burchard, ejemplificando así dos percepciones temporales opuestas: la del ministro metodista blanco que pugnaba por una civilización de régimen moderno con un ideal de progreso (futuro), contra otro ideal de civilización que apelaba al antiguo régimen católico con la misión como paradigma (pasado), representado por el sacerdote Osuna.

Desde principios de abril de 1874, la relación entre Luciano Osuna y John Burchard comenzó a deteriorarse. Según la versión del primero, los indígenas de Round Valley corrían peligro en manos de los ministros “protestantes”, comparándolos con lobos buscando devorar a sus presas: “Así como el lobo no desiste hasta que no concluye con las ovejas, tampoco estos metodistas van a parar hasta que no los infiltren [a los indios] con sus errores”.⁴⁰ La alegoría del lobo (Burchard) y las ovejas (indios), de acuerdo a la teología bíblica, implicaba que Osuna se identificaba como el buen pastor que cuida a las ovejas del lobo, incluso dando su vida por ellas.⁴¹ Por esa razón, Osuna planeaba fundar una “misión” en medio de las “indiadas”, que iba a ser como el hospicio con otras “misioncitas” auxiliares.⁴² Puesto que llevaba ya cerca de diez años “comiendo y durmiendo con

40. AALA, Carta de Luciano Osuna a Arbp. Joseph Alemany, Round Valley, 6 abril 1874 [A-1306 O-1874].

41. Juan 10,11-14.

42. AALA, Carta de Luciano Osuna a Arbp. Joseph Alemany, Round Valley, 6 abril 1874 [A-1306 O-1874]. La misión-hospicio y las misioncitas auxiliares remiten al sistema misional californiano con misiones y visitas donde los indígenas podían vivir y ser adoctrinados.

los indios”, Osuna reclamaba tener derecho a su labor catequética por encima del ministro Burchard, quien recién había llegado a la reserva. Osuna consideraba a Burchard un adversario, masón, “predicador de la secta metodista” que seducía a los indios con cuentos y promesas.⁴³

Por su parte, John L. Burchard consideraba a Luciano Osuna, principalmente, como alguien que sembraba la sedición entre los indios (*sowing seeds of dissension*).⁴⁴ Es decir, el argumento de Burchard contra Osuna era, por un lado, político, pues consideraba que las acciones de Luciano Osuna, al trabajar de manera “clandestina” en la reserva bajo su cargo, rompían las reglas o trastocaban el orden. Por otro lado, detrás de ese razonamiento existía también un argumento religioso, ya que de acuerdo con el planteamiento teológico de John Wesley, quien fundó la Iglesia metodista desprendida de la presbiteriana en el siglo XVII, la salvación del creyente necesariamente llevaba a la regeneración social. Así, el orden y el progreso social eran útiles para demostrar la conversión al evangelio y las Escrituras.⁴⁵

OFICINA DE ROUND VALLEY: 5 DE MAYO 1874

En ese contexto se suscitaron algunos enfrentamientos entre dos hombres que conllevaron violencia verbal y física. Las versiones de Osuna y Burchard difieren en detalles, pero coinciden en lo substancial. En distintas ocasiones Osuna

43. AALA, Carta de Luciano Osuna a Arbp. Joseph Alemany, Round Valley, 29 mayo 1874 [A-1307 O-1874].

44. National Archives, California Superintendency (NACS), Testimonio de John L. Burchard para la Office U.S. Indian Agency, Round Valley, 15 junio 1875 [1849-1875, microcopy 235, roll 47].

45. Redacción BITE, “Avivamiento metodista: origen, desarrollo e influencia. El Avivamiento metodista y su efecto en la Inglaterra del s. XVIII y en nuestro mundo de hoy,” 12 abril 2023, en: biteproject.com.

incursionó en la reserva indígena y desafió la autoridad de John Burchard, al reunir en torno a sí a algunos indígenas – ya católicos en el testimonio de Osuna– para enseñarles las “verdades” de la doctrina católica. En esas mismas ocasiones, Burchard mandó a sus empleados para que lo agarraran y lo trajeran ante su presencia. Ahí Burchard cuestionó a Osuna sobre la violación de las “reglas y regulaciones” al actuar sin el consentimiento del ministro. Pero Osuna respondió que “esas reglas no aplicaban para él”.

Una segunda imputación a la que apeló Burchard fue que, según disposición de B. C. Whiting, superintendente de la Oficina para Asuntos Indígenas en California, el encargado de la reserva no podía dejar a ningún hombre blanco –solo hombres blancos podían ser empleados, por ejemplo– entrar a las casas de los indígenas sin previa autorización. Por eso Burchard preguntó a Osuna si él era un hombre blanco, a lo que respondió que sí lo era, pero tenía derecho a predicar en cualquier parte por ser sacerdote católico.⁴⁶ Fue ese desafío lo que exasperó a Burchard y lo golpeó varias veces con una vara, aunque –escribió Burchard– “sin romperle ningún hueso ni causarle derramamiento de sangre”. En la versión de Osuna, no solo lo golpeó varias veces, sino que también lo tiró al suelo, lo insultó y lo encerró en un calabozo.⁴⁷

Ya preso, Osuna fue llevado ante un juez y un equipo de médicos para ser juzgado bajo el cargo de locura. Para sustentar tal acusación, Burchard dio testimonio que Osuna solía andar descalzo, sin bañar, despeinado, con la túnica

46. NACS, “I asked him if he was not a white man. He said he was, bus that he was a Catholic priest, and had a right to go where he pleased to tech the people”. Testimonio de John L. Burchard para la Office U.S. Indian Agency, Round Valley, 15 junio 1875 [1849-1875, microcopy 235, roll 47].

47. AALA, Carta de Luciano Osuna a Arbp. Joseph Alemany, Round Valley, 29 mayo 1874 [A-1307 O-1874].

rasgada, y con estiércol y lodo entre los dedos de las manos y los pies.⁴⁸ Así pues, a Burchard le preocupaba el estado mental de Osuna (“*and told him my fears as to the state of the priest’s mind*”), pues vivía en los tipis (*huts*) de los indios y “dormía con los pieles-rojas (*squaws*)”. Entonces, el cargo jurídico por el que fue juzgado Osuna fue el de locura (*insanity*), que Burchard completó con otros calificativos como trastornado (*deranged*), malicioso y maniático (*monomaniac*). Al usar esa terminología, Burchard considera la locura de Osuna en un doble sentido, ambos del siglo XIX. Por un lado, alude a una “locura moral” (*insanity*) relacionada con los desórdenes sociales y, por otro lado, se refiere a una “manomanía” (*monomaniac*) que sugería episodios de delirio.

Junto con el testimonio del pastor Burchard existen otros dos informes de sacerdotes católicos que, de igual manera, insinúan alguna enfermedad mental de Luciano Osuna. El primero es de un excompañero del semanario en Guadalajara. Con respecto a unas vacaciones, el también presbítero Francisco Javier Gómez escribió: “Teníamos tanto empeño en las vacaciones, que a pocos meses se enfermaron mis compañeros del cerebro [...]. Y Luciano Osuna se alivió, sirviendo como escribiente en el arzobispado”.⁴⁹ Ambos sacerdotes hicieron el viaje juntos a California para su ordenación, pero en Manzanillo a Osuna “le volvió la locura” y decidió regresar el dinero que Francisco Gómez le había prestado para el viaje. El otro testimonio es de su compañero de ministerio en Baja California, Celso García:

48. NACS, “Testimonio de John L. Burchard para la Office U.S. Indian Agency,” Round Valley, 15 junio 1875 [1849-1875, microcopy 235, roll 47].

49. Francisco Javier Gómez Carrillo, “El ministerio eclesiástico durante la segunda mitad del siglo XIX en Guadalajara: el testimonio de una vida,” *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Guadalajara* 8 (2014): 46.

“Se le nota a veces algún extravío mental, efecto, según algunas personas, de varios golpes sufridos en el cerebro por caídas de caballos, y según otros, por su sistema de alimentación, que es generalmente de yerbas del campo”.⁵⁰ El atribuir a Luciano Osuna alguna especie de locura era otra manera de colocarlo “fuera de sí”, es decir, en otro tiempo, siendo desalojado del presente.

En la interpretación de Osuna, en cambio, estaba siendo juzgado por John Burchard por el simple hecho de ser un sacerdote católico, a quien no se le estaba permitiendo desempeñar su función con libertad.⁵¹ El sacerdote católico fue absuelto y puesto en libertad, pero se le prohibió retornar a la reserva de Round Valley, cosa que, por supuesto, no cumplió.⁵² Pero su caso tuvo consecuencias para todos los involucrados. Las acusaciones y la presión de la prensa local terminarían por conseguir la destitución de John Burchard de su cargo, siendo sustituido por H. B. Sheldon tras cinco años en Round Valley. En la década de los noventa se trasladó a Ukiah City, trabajando como misionero con los indígenas, predicando el evangelio, enseñando inglés y promoviendo la aculturación blanca de los indígenas.⁵³ Murió en 1902.

Los obispos católicos José Alemany y Eugene O’Connell se involucraron activamente en el caso, promoviendo la libertad de culto y la construcción de una iglesia en la reserva de Round Valley. A través del abogado Charles Ewing,

50. AHAH, García, “Informe a Herculano López,” 304-305.

51. NACS, Affidavit de Luciano Osuna, 18 febrero 1875, San Francisco, [1849-1875, microcopy 235, roll 47].

52. AALA, Tres años después, en una carta enviada por el sacerdote a su obispo, confesó que seguía visitando la reserva: “Me he determinado visitar la reservación de Round Valley antes que empiece a llover,” Carta de Luciano Osuna a Arbp. Joseph Alemany, Ukiah, 1 noviembre 1877 [A-1307 O-1874].

53. Paddison, *American Heavens*, 182-183.

comisionado católico para las misiones indígenas, en Washington, presentaron el caso de Luciano Osuna a Columbus Delano, secretario de Interior del presidente Ulises Grant.⁵⁴ La petición consistía en el permiso para construir una iglesia y una residencia parroquial para la misión permanente de un sacerdote católico entre los indígenas.⁵⁵ El secretario de Interior respondió de una manera política, calificando las acciones de Burchard contra Osuna como “cruelles y brutales” y que tal acción era inexcusable, dando instrucciones para que el encargado del Departamento de Asuntos Indígenas (Bureau of Indian Affairs) tomara cartas en el asunto.⁵⁶ Debía prevalecer la libertad de culto en la reserva, pero el asunto de la construcción de una iglesia para los indígenas católicos debía ser resuelto por los mismos indígenas de la reserva.

Luciano Osuna desistió de construir una iglesia dentro de la reserva de Round Valley, pero buscó otros lugares cercanos para edificar una “misión” y poder así vivir como “misionero entre los indios”, como él mismo firmaba sus cartas. En 1876 residió de manera permanente en Sanel, al sur de Round Valley, donde construyó un “cuartito” y consiguió un pedazo de tierra para sembrar.⁵⁷ También ahí, como en Round Valley, tuvo que enfrentarse a lo que llamó “las mafias” para poder sembrar su pedazo de tierra.⁵⁸ Un año después se mudó a las orillas del lago Kelsey —ahora

54. NACS, Carta de Charles Ewing a Edward P. Smith, Washington, 22 julio 1875 [1849-1875, microcopy 235, roll 47].

55. NACS, Carta de Joseph Alemany y Eugene O'Connell a Charles Ewing, San Francisco, 20 febrero 1875; Carta de Charles Ewing a Columbus Delano, Washington, 5 abril 1875, [1849-1875, microcopy 235, roll 47].

56. NACS, Carta de Columbus Delano a Charles Ewing, Washington, 14 mayo 1875 [1849-1875, microcopy 235, roll 47].

57. AALA, Carta de Luciano osuna a Arbp. Joseph Alemany, Sanel, 21 marzo 1876 [A-1484 O-1876].

58. AALA, Carta de Luciano osuna a Arbp. Joseph Alemany, Sanel, 5 abril 1876 [A-1485 O-1876].

llamado Clear Lake— donde compró, con ayuda de los obispos Alemany y O’Connell, un rancho a la familia irlandesa O’Brien para “dar principio a mi misión”.⁵⁹

Ese mismo año de 1877 Osuna fundó la misión de Santo Toribio, donde los indígenas seguían viviendo en sus tipis (*huts*) en el rancho de 100 acres comprado a los O’Brien. Ahí residían de 60 a 100 indígenas, donde también tenían una escuela para el uso de ellos. Desde esa misión Osuna se movía a otros lugares del condado de Mendocino, bautizando y predicando a otros grupos indígenas.⁶⁰ Esa misión reflejaba bien el tiempo del pasado misional en el que Luciano Osuna se sentía parte, como continuador de la labor de los franciscanos; aunque solo pudo estar un año en esa misión.

BAJA CALIFORNIA: 1878-1893

Después de 17 años en el norte de California, Luciano Osuna fue enviado al territorio de Baja California. Se desconoce la causa de tal cambio de residencia, que además incluía un cambio en su estatuto canónico. En su camino a esta ciudad sudcaliforniana pasó por la ciudad de Los Ángeles. Un diario de esa localidad publicó un reporte de la estancia de Osuna en la casa del obispo catalán Francisco Mora y Borrell, mientras se dirigía a El Rosario. Vale la pena citar este testimonio:

59. AALA, Carta de Luciano osuna a Arbp. Joseph Alemany, Kelsey Lake, 4 abril 1875 [A-1570 O-1877]. Osuna escribió que nada podía hacer con los indios sino viviendo con ellos.

60. Kathleen Scavone, “Lake County Time Capsule: Lake County’s Catholic mission,” 19 julio 2015, en: *Lake County News* [en línea]. La autora escribió erróneamente que Luciano Osuna fundó la misión en 1867. En realidad fue fundada en 1877.

El Padre Luciano es de un carácter singular [*quite character*]. Por años ha vivido entre los indios salvajes de California como un Misionero, la mayor parte del tiempo cerca de Clear Lake. Supimos que, cuando estaba entre ellos, prescindió de muchas de las vestimentas propias de la vida civilizada, incluyendo el calzado. El Padre Luciano es muy impactante [*striking*] en su apariencia personal. Porta una barba negra completa y cabello negro largo. Su complexión es morena [*dark*], pero tanto la piel como el cabello son de un grado fino, los cuales, junto con sus ojos negros brillantes [*sparkling*], le hacen una figura peculiar [*marked*]. Luce para todo el mundo como una de las pinturas que uno ve comúnmente de los Doce Apóstoles, con una apariencia de un hombre de frontera [*frontiersman*] sobre él.⁶¹

Es interesante que la prensa expulse del presente al “hombre de frontera” para enviarlo a un tiempo tan remoto como el de los doce apóstoles, es decir, el primer siglo de la era cristiana. Uno de los aspectos que más llamaba la atención de quienes lo conocían era su apariencia física – cabello, calzado, vestido, piel– que lo hacían parecer como alguien desprendido de las insignias de una persona civilizada; un hombre viviendo en el pasado.

Ya en Baja California es difícil seguir su trayectoria. Los datos dispersos que se tienen sobre su labor como misionero en tierras bajacalifornianas lo presentan con el mismo carácter recio y de confrontación que demostró en California. Su emprendimiento como misionero constructor de iglesias también continuó en el lado mexicano de la frontera. Según sus palabras, también en Baja California

61. “An Indian Missionary,” *Los Angeles Herald*, 8 de marzo 1878 [traducción personal].

encontró, como entre los indígenas del norte de California, una población poco religiosa y amenazada por la llegada de protestantes:

En lo general las gentes cuando infantes han recibido el agua del bautismo y es el único acto religioso que han recibido y sus padres lo mismo; y así las creencias que ellos se han forjado o han pepenado más bien son en contra de la religión y así una gran parte defienden puntos condenados por la Yglesia [sic]... añadiendo que los que van entrando los más son protestantes.⁶²

En ese año de 1878 llegó a un vicariato apostólico que dependía de la arquidiócesis de Guadalajara y que durante algún tiempo se había mantenido acéfala por la dimisión del obispo Ramón María de San José Moreno. En 1883 el vicariato fue reducido a prefectura, dependiente del administrador Jesús María Rico, obispo de Sonora. Según Carlos Franco, los presbíteros Luciano Osuna y Celso Aguirre ejercieron su labor de “evangelizadores y verdaderos padres de la iglesia tijuanaense y bajacaliforniana” desde la parroquia de Ensenada, entre 1888 y 1893.⁶³ Entonces, existe un vacío documental de diez años (1878-1888) en que no se sabe dónde ejerció su ministerio Luciano Osuna. La única información disponible es una nota de la prensa sandieguina que sugiere una labor de misionero itinerante entre

62. Nicolás Pineda Pablos, “‘Hacednos participantes en el rebaño’: Dos cartas sobre la iglesia Católica en la Baja California de finales del siglo XIX,” *Frontera Norte* 39 (2008): 217-226.

63. Carlos Franco Pedroza, “La iglesia católica en Tijuana: Origen y desarrollo,” en *Historia de Tijuana, 1889-1989*, coord. de Jesús Ortiz Figueroa y David Piñera Ramírez (Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California; Centro de Investigaciones Históricas UNAM-UABC, 1989), 259.

pueblos, ranchos y asentamientos indígenas a lo largo de la península, desde Comondú hasta San Diego.⁶⁴

Ya en Ensenada, por varios años, Osuna anduvo como misionero itinerante por distintas localidades del distrito norte de Baja California. El propio Osuna señaló en una carta de 1888 que había construido en Tijuana una capilla de madera costeadada con sus propios recursos para los diez católicos que había en ese poblado:

En Tijuana un Oratorio que yo hé construido á mi propia costa; es de adobe, techo de madera; altar de madera, dimensiones veinte y cuatro pies de largo por catorce de ancho y un cuartito adyacente. Aquí *habrá* como 10 diez católicos. Este lugar está en la línea divisoria.⁶⁵

En la misma carta dirigida a la Mitra de Hermosillo, también sostuvo haber construido una capilla en Ensenada para diez católicos y otra más en Tecate para cinco católicos.⁶⁶

Un testimonio del presbítero Celso García, asentado en el primer libro de bautismos de Tijuana, señala que “el

64. Ese vasto territorio de 800 millas era visitado anualmente por el párroco de San Diego, Antonio Ubach, quien predicaba y celebraba sacramentos con la anuencia del vicario apostólico en turno y después por el obispo de Sonora, Dora Elvia Enríquez Licón, “La Iglesia católica en Baja California. Péndulo entre misión y diócesis.” *Frontera Norte* 39 (2008): 7-35. Con un carácter menos aguerrido que el de Luciano Osuna, fue mediador entre las comunidades indígenas, los colonos anglosajones y el gobierno estadounidense (Espinoza Meléndez 2024). Osuna habría sido el sustituto del padre Ubach en esas correrías en su carreta por la península de Baja California: “When the archbishop talked of resigning, the bishop of Guadalajara, now an archbishop, railed Osuna to his jurisdiction, and sent him to the peninsula as a substitute for Father Ubach, “The Exiled Priest,” *San Diego Union and Daily Bee*, 7 de marzo 1891.

65. Pineda, “Hacednos participantes en el rebaño,” 224.

66. Esta carta, publicada por Nicolás Pineda, ya no se encuentra en el Archivo de la Arquidiócesis de Hermosillo, de donde el autor dice haber consultado. Fue una respuesta a un requerimiento de la Santa Sede por conducto del cardenal secretario de Estado de México y del Obispo de Hermosillo para ser respondido en cada parroquia de la provincia. Se inquiría sobre el número de fieles, herejes o cismáticos, templos u oratorios, sacerdotes, escuelas e institutos de caridad. ADT, *Libro de Gobierno*, 166.

reverendo padre don Luciano Ozuna [sic] ha estado administrando por muchos años estos pueblos y él conserva el archivo de toda su administración”.⁶⁷ El registro que hace Jesús Ortiz Figueroa da cuenta de cómo Luciano Osuna era un sacerdote itinerante entre las poblaciones de San Diego, El Rosario, Santo Tomás, Ensenada, Tijuana, Tecate y varios ranchos. Ortiz reconstruye el itinerario de Osuna de forma pormenorizada basándose en registros parroquiales que forman parte de un archivo privado. Este trabajo de archivo es una contribución valiosa, sin duda, pero deja fuera la labor que Osuna debió realizar en las comunidades indígenas de la región, por su convicción de ser heredero de la labor misional de jesuitas, franciscanos y dominicos.

SAN DIEGO: 1893-1894

Este “hombre de frontera” terminó radicando en la ciudad de San Diego, quizá por cuestiones de salud, pues en 1891 había sido ratificado como párroco de Ensenada por cinco años más.⁶⁸ Esa convicción de ser continuador de la generación misional es resaltada por un extenso artículo de prensa del *San Diego Union*, en 1891. Ya el título de la nota es sugerente: “El sacerdote exiliado”; el autor anónimo, de quien se percibe una simpatía por Osuna, lo califica como un personaje singular y tenaz (*sturdy*) recientemente llegado a la región, cuya vida reflejaba el celo de los sacerdotes milenarios pioneros de la costa, exiliado a causa de su fe.⁶⁹

67. Jesús Ortiz Figueroa, “El clero itinerante, 1888-1900,” en *Historia de Tijuana, 1889-1989*, coord. de Jesús Ortiz Figueroa y David Piñera Ramírez (Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California; Instituto de Investigaciones Históricas UNAM-UABC), 49.

68. En septiembre de 1891 se encargó la parroquia de Ensenada de Todos Santos y Santo Tomás al Pbro. Luciano Osuna por cinco años más. AHAH, Pbro. Cruz Acuña Gálvez, “Parroquias que conforman el Obispado de Sonora,” abierto el 27 de octubre 1887, p. 52.

69. “The Exiled Priest,” 7 de marzo 1891. Tanto las paráfrasis como las citas literales que se presentan a continuación son traducción personal de la nota en inglés.

Su apariencia física es descrita conforme a la representación de los misioneros del siglo XVIII: ojos negros, tosco (*rugged*), de hombros anchos, quemado por el sol, “tal como los historiadores han caracterizado a los frailes misioneros”; con cabello largo y barba rizada, “como la del Nazareno”. En cuanto a su personalidad, el artículo del diario lo describe como un hombre con apariencia de santo, erudito y asceta, hijo de la soledad, reticente pero obediente, empeñado en su piadoso deber de salvar almas.

De acuerdo con ese testimonio de prensa, Osuna actuaba como misionero itinerante en una parroquia extensa que iba desde Comondú hasta Tijuana, donde construyó la capilla de adobe y cuya sacristía utilizaba como residencia temporal. Una noticia tangencial hace inferir que también pasaba algunos días predicando entre los indígenas de Baja California: “Habla el inglés tan bien como el español, y ha dominado los dialectos de las varias tribus que ha conocido en sus viajes a San Fernando y de regreso, parando en las casas de los ranchos para servir en cualquier momento”.⁷⁰ Si se va a dar crédito a esta afirmación, Osuna pasaría el tiempo suficiente entre los indígenas de la parte norte de la península bajacaliforniana como para poder dominar (*mastered*) sus lenguas. Su trabajo entre los indígenas y la reiteración en compararlo con los *pioneer fathers*, proporcionan los indicios para asumir una experiencia de la temporalidad del antiguo régimen.

Luciano Osuna murió en marzo de 1894 a la edad de 59 años en la ciudad de San Diego. A pesar de que desempeñó los últimos años de su ministerio en esa ciudad californiana, la prensa reportó la muerte del sacerdote “mexicano”, que estuvo a cargo de varias parroquias de la frontera

70. “The Exiled Priest,” 7 de marzo 1891 [traducción personal].

(*frontier*) norte de Baja California.⁷¹ Incluso en su muerte, el sacerdote de aspecto “misional” sería recordado como un hombre de frontera entre el pasado cristiano y el futuro de modernidad; entre lo mexicano y lo estadounidense; entre lo indígena y lo blanco.

CONCLUSIÓN

La persona de Luciano Osuna, que vivió en la segunda mitad del siglo XIX y fungió como sacerdote católico, es un buen ejemplo para acercarse a dinámicas políticas, religiosas y raciales de su época en ambos lados de la frontera territorial entre California y Baja California. Su carácter reacio y conflictivo, su aspecto físico descuidado y su labor de inserción en las culturas indígenas lo hacen un personaje peculiar y desconcertante. La manera de entender su misión, en continuidad con el sistema misional del pasado (franciscanos y dominicos) y en contraposición a proyectos de modernidad “civilizatoria” de hombres blancos cristianos, permite —como ha sido la intención en este capítulo— ubicar distintas cronorreferencias que vislumbran la coexistencia de diversas temporalidades en un espacio común.

El enfrentamiento de Burchard contra Osuna representó algo más que un simple conflicto entre dos personas, fue el choque entre dos temporalidades que, por un instante, entraron en confrontación: la del futuro de Burchard que representaba el ideal del hombre blanco de religión protestante, con una noción de progreso y modernidad, de cultura superior y educación “decente”; y la del pasado de Osuna

71. “Death of a Mexican Priest,” *San Diego Union and Daily Bee*, 21 de marzo 1894 [traducción personal]. Osuna había comenzado a celebrar misas en la parroquia de San José en San Diego desde el verano de 1891, “Local intelligence,” *San Diego Union and Daily Bee*, 23 de agosto 1891.

que estaba más relacionada con la herencia misional, con los hombres católicos que apelaban a la memoria de la California española.

Por el contexto histórico se ha visto que Luciano Osuna hacía uso de la memoria de la época misional de la California mexicana (antiguo régimen de la historia como *magistra vitae*), mientras que Burchard prefería mirar al futuro, considerando la historia como una progresión hacia un *telos* prometedor donde el ideal era la reserva indígena civilizada (régimen moderno de historicidad). Pero esas distinciones pasado-presente-futuro no son propias de los protagonistas estudiados, sino sincronizaciones de quienes los estudian, y en su contexto, posiciones políticas para ubicar ahí a quienes habitan el presente y, por lo tanto, tienen agencia política, y a quienes se aleja al pasado –segregados en reservas o acusados de locura– para negarles sus derechos políticos. Luciano Osuna, un hombre de fronteras, experimentó las vicisitudes de moverse como misionero entre múltiples temporalidades.

CAPÍTULO 4

ENTRE LO PÚBLICO Y PRIVADO: LA EXPERIENCIA MÍSTICA DE CONCEPCIÓN CABRERA DE ARMIDA EN LA IGLESIA CATÓLICA PRECONCILIAR EN MÉXICO

*Te llamo, hija mía, a formarme un
trono limpio y puro en tu corazón,
adornado con todas las virtudes, a
ser altar, sacerdote y víctima en to-
dos los instantes de tu vida.*

Jesús a Concepción Cabrera¹

Stephanie Aracely Estrada Rodríguez

INTRODUCCIÓN

En los albores del siglo XX, México experimentó importantes cambios políticos que posibilitaron el nacimiento en 1917 de una nueva Constitución que hacía eco de las transformaciones gubernamentales que se estaban viviendo en otros países, como Francia. Estos cambios reafirmaban los intereses de convertir al nuevo gobierno en una administración secular, mismos que habían surgido a mediados del siglo anterior, cuando se rechazaba la intromisión de la Iglesia en los asuntos políticos del país. Por lo tanto, estos esfuerzos por alcanzar la liberación de la población mexicana se dirigían en limitar la capacidad de acción de los “siervos de Dios”, así como depurar las prácticas públicas

1. Según relata Concepción Cabrera, estas palabras fueron dichas por Jesús para revelarle cómo debía ser el ofrecimiento de su corazón a favor del Reino. Concepción Cabrera de Armida, *Cruz de Jesús*, tomo VI (México: Diseño y Arte Gráfico de Monterrey, 2012), 3329.

de fe que durante años había mantenido la población de principios de siglo y que se buscaban sofocar desde las Leyes de Reforma.

En este escenario donde se recrudescían las acciones para secularizar a la sociedad, nació y se formó Concepción Cabrera, seglar y mística mexicana (1862-1936),² que destacó por su actuar político en el contexto religioso de su época. Tuvo una fecunda producción de literatura teológica, siendo su obra más importante *Cuenta de conciencia*, misma que inició en 1893 y terminó un año antes de su muerte, en 1936. En ésta retrata las nuevas formas que exploró para administrar el espacio público y privado, con la finalidad de practicar la fe. Por consiguiente, la relación íntima que sostuvo con Jesús, la cual relató en su diario espiritual, surgió en un momento de grandes embates sociales y también personales que rodearon a Cabrera, lo que la llevaría a buscar el modo de intimar y compartir el dolor del Hijo de Dios a través de las penitencias corporales, las cuales estaban también encaminadas a alcanzar la redención del país.³

2. Como se advertirá a lo largo del capítulo, se emplea el término de seglar y no laico, debido a que este último fue popularizado tras el Concilio Vaticano II, de modo que durante los años previos a este no era usado comúnmente. En consecuencia, se entiende aquí por seglar a aquel que “se inserta profunda y cuidadosamente en la realidad misma del orden temporal y recibe eficazmente su parte en el desempeño de sus tareas, y al propio tiempo, como miembro vivo y testigo de la Iglesia, la hace presente y actuante en el seno de las cosas temporales”. Papa Pablo VI, “DECRETO APOSTOLICAM ACTUOSITATEM,” Archivo de La Santa Sede, Roma, (18 de noviembre de 1965), https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html. Mientras que “puede la secularización leerse, como lo han propuesto algunos autores (son los casos de, por ejemplo, Danièle Hervieu-Léger o Grace Davie), como recomposición de lo religioso en las sociedades contemporáneas,” es decir, lo religioso es migrado a determinados espacios de la vida pública y, sobre todo, de la vida privada. De tal manera que se desvincula lo relacionado a la religión de aspectos políticos, económicos y sociales de lo religioso. Por lo tanto, secular implicaría la acción. Elisa Cárdenas Ayala, “El lenguaje de la secularización en los extremos de Hispanoamérica: Argentina y México (1770-1870). Un acercamiento,» *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas* (2016): 170.

3. Camille Foulard, “Hacia los límites del cuerpo: Prácticas penitenciales de una mística católica en la Revolución Mexicana,” *Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos*, no. 72 (julio, 2017): 11.

Al mismo tiempo, este idilio amoroso la llevó a intentar por todos los medios cumplir los deseos de Jesucristo, que él le había expresado en conversaciones privadas, como se observa en las siguientes líneas: “Te quiero toda hecha una Cruz [...] Que al fijar mis ojos en ti, no contemple sino la Cruz [...], porque tengo sed de cruz, hambre de cruz, y quiero descansar en la Cruz de Concha”.⁴

En este sentido, lo que se quiere lograr en el presente capítulo es perfilarse hacia la construcción de una historia de y sobre mujeres, en la que se analice cómo Concepción Cabrera asumió una actitud activa ante el contexto secular que buscaba ya no instaurarse en el poder, pues esto se había hecho con las Leyes de Reforma, sino de expandirse a la población. Esta actitud que desarrolló Cabrera dio como resultado el surgimiento de una capacidad de agencia dentro del espacio público, como privado, a partir de su relación con la deidad. Desde su ser de mujer, madre y, por lo tanto, seglar, consiguió inspirar y fundar las Obras de la Cruz, entre los que destacan los Misioneros del Espíritu Santo, una congregación para varones que le implicó una entrega total para conseguir el permiso de la Santa Sede.

Si bien es cierto que Camille Foulard ya aproximaba esta reflexión, aclarando que “gracias a su encuentro sobrenatural con Dios, Concepción pudo romper con las reglas jerárquicas que condicionaban las relaciones dentro de la Iglesia”,⁵ no termina por aclararse de qué modo dicho encuentro rompió con la dinámica de la estructura eclesial. En consecuencia, es necesario revisar su vida desde un enfoque sociopolítico, partiendo de los años posteriores a su viudez (1901), ya que en este período su experiencia espi-

4. Concepción Cabrera de Armida, *Tesoro* (México: Ediciones Cimiento, 2003), 44.

5. Foulard, “Hacia los límites del cuerpo,” 28.

ritual sale del espacio privado al público, a fin de observar cuáles fueron las maneras que empleó para introducir un cambio en la estructura eclesial.

A fin de lograr dicho objetivo, se comenzará por reconocer las acciones privadas que llevó a cabo en el contexto político y social de aquellos años, las cuales estaban enfocadas en atenuar las agresiones dirigidas en contra de la religión católica en México. Posteriormente, se identificará la actitud que tomó en el espacio público, cuando sus textos salieron a la luz, es decir, cuando estos fueron leídos por otros lectores a quienes no estaban dirigidos. Por último, la investigación decantará en valorar como dichas prácticas públicas la convirtieron en un sujeto con agencia política en el escenario social y religioso de su época, al asumirse efectivamente como una mujer inspirada por Dios. El propósito de lo anterior es llegar a dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿de qué manera influyó su experiencia subjetiva de fe (mística) en su capacidad de agencia para asumir un rol distinto a su condición de mujer y seglar? Para ello será necesario llevar a cabo una revisión de los escritos producidos por Concepción Cabrera, especialmente su diario espiritual, también llamado *Cuenta de conciencia*,⁶ así como algunos textos que revelan pasajes de su vida que puedan abonar a la investigación.

6. En la actualidad, su obra ha sido editada con el título *Cruz de Jesús*, esto a partir de 2012.

EL DOLOR COMO PRUEBA DE FE: LA EXPERIENCIA DE CRISTO EN LA HUMANIDAD FRÁGIL DE CONCEPCIÓN CABRERA DE ARMIDA

El contexto religioso en el que nació Concepción Cabrera estaba regido por lo establecido en el Concilio de Trento, de modo que se caracterizaba por mantener una Iglesia piramidal, donde se daba una relación vertical entre “el fiel, el intercesor y la divinidad”.⁷ Aquí el seglar era rezagado a los últimos niveles y excluido de la vinculación con Dios, a la que solo era posible acceder a través de la intervención sacerdotal. A esto habría que agregar la cuestión de género que marcaba la pauta de lo que hombres y mujeres podían realizar. Con todo, las mujeres tenían cierta injerencia en la administración del poder religioso, por el hecho de acudir constantemente a los templos donde entablaban relaciones estrechas con el clero del templo por medio de la confesión, la cual “representaba un momento determinante en la búsqueda de la salvación individual, a la vez que reforzaba la influencia de los sacerdotes sobre los creyentes y su orientación hacia prácticas *doloristas*”.⁸

En consecuencia, pretender reconstruir la vida de Concepción Cabrera desde una visión “objetiva”, despojándola de todo aspecto de fe y pasión por Jesús, daría como resultado una experiencia de vida distorsionada por un

7. Marisol López Menéndez, “La monja enferma y la virgen rota: la dimensión sociopolítica de dos milagros en la Ciudad de México, 1916-1923,” *Historia y Grafía* 42 (enero-junio de 2014): 103. Es importante decir que “El concilio de Trento (1545-1563) convocado, tras varias peticiones del emperador Carlos V, por el nepotista y mecenas papa Pablo III (1555-1559). Pero el concilio de Trento tampoco dará lugar a la necesaria reforma eclesial, ya que sobre todo fortalece el poder pontificio y de la curia romana. El concilio de Trento influirá radicalmente en el modelo eclesial pontificio de los siglos posteriores”. Gloria M. Morán, “Los paradigmas o modelos eclesiales y el derecho canónico de la comunidad cristiana,” *AFDÚDC* 10 (2006): 759-760.

8. Foulard, “Hacia los límites del cuerpo,” 17. [Cursivas de la autora].

fanatismo enfermizo,⁹ el cual puso en riesgo su existencia al someterse a excesivas penitencias físicas y prácticas religiosas que parecieron retar las normas de la Iglesia.¹⁰ Como explica Camille Foulard, “a pesar de la determinación de la Iglesia católica por regular con más rigor las prácticas de los fieles, los místicos reivindicaban una experiencia original dentro del cristianismo”,¹¹ esto implicaba una vinculación directa con la divinidad que podía llegar a desafiar la autoridad del clero como intercesor entre los fieles y Dios. En este sentido, observar la vida de esta beata mexicana es

9. Sobre este asunto, cabe resaltar cómo la vida de Concepción Cabrera ha sido considerada una locura, al punto de que en San Luis Potosí fuera considerada por sus contemporáneos como una mujer con problemas mentales. Esto lo refiere Javier Sicilia a modo de anécdota: “*Un maravilloso sacerdote, capellán de las prisiones de San Luis Potosí (...) el padre Pedroza, me dijo (...) ‘Pero si esa mujer estaba loca’ (...). ‘El problema, padre –continué–, es que ustedes nunca se han interesado por comprenderla. Una de las más grandes místicas mexicanas nació en su territorio y ustedes sólo repiten el lugar común de sus antepasados’*”. Javier Sicilia, *Concepción Cabrera de Armida. La amante de Cristo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 99. Reflexión con la que se concuerda y se busca cuestionar a través de este capítulo, mediante el ejercicio de “entenderla” en su contexto.

10. Se podrían nombrar algunos ejemplos sobre estas penitencias corporales, las cuales iban desde recostarse sobre espinas de rosas, sangrarse con tijeras, mantenerse hincada en posición de cruz durante oraciones largas; el empleo de cilicios, cuerdas apretadas alrededor de la cintura, usar sacos de ixtle, hasta dormir sobre el suelo, padecer frío, entre otras prácticas. Debe tenerse en cuenta que estas acciones tienen su origen más remoto en el Medioevo y que llegaron a ser conocidos por Concepción Cabrera a través de las lecturas que hacía en su juventud, como ella misma lo explica: “La penitencia era mi felicidad desde que alcanzo a recordar. Cuando aprendí a leer, me encerraba en una biblioteca que había en la casa, y cogía sólo los ‘Años Cristianos’, y de ellos, el lugar donde hablaban de la penitencia de los santos. Ahí gozaba, y se me pasaban las horas recreándome en ver sus padecimientos, envidiándolos, y viendo cómo los imitaba,” quedando en ella la impresión de que uno de los caminos para agradar a Dios era a través del abandono del cuerpo. Concepción Cabrera, *Cruz de Jesús*, tomo I (México: Diseño y Arte Gráfico de Monterrey, 2012), 11.

11. Camille Foulard, “Hacia los límites del cuerpo,” 11.

comprenderla desde su relación íntima con Jesús, por quien sintió un amor desmedido hasta el día de su muerte.¹²

En el diario espiritual de Concepción existen múltiples pasajes que describen precisamente este vínculo afectivo, el cual se fundamentaba y sostenía por la acción del dolor. Por lo tanto, desde que tomó conciencia de la deuda que tenía con Jesucristo por haber dado su vida por redimir la suya, comenzó la búsqueda por purificar su alma a través de las penitencias físicas y psicológicas que ella procuró infringirse:

Sentía ya muy niña en mi alma, una grande inclinación a la oración, a la penitencia y a la pureza sobre todo. La penitencia era mi felicidad desde que alcanzo a recordar [...]. Yo era dichosa inventando penitencias y maneras de mortificarme; sentí ya desde entonces, ¡oh bondad del Señor! ¡Un desprecio propio muy crecido y vehemente hambre de padecer! Ahora veo, que tenía tendencias a esa hermosa virtud de la penitencia. Fui creciendo, y también por beneficio de Dios, ese espíritu de penitencia en mí. Cilicios, disciplinas, espinas, vestidos de jergas y aún de ixtle; ayunos, dar a los pobres el alimento, etc. Todo esto, y otras cosas más, formaban mi delicia.¹³

12. El título del capítulo con el que cierra la obra ya referida de Javier Sicilia es cautivador y al mismo tiempo amargo: "XLVII. 'Me abandono en el Dios que me abandona'". Como el mismo poeta refiere en el capítulo, ese Jesús que la levantaba por las noches y le provocaba emociones y sentimientos a flor de piel, la ha abandonado en las horas finales de su vida, como quien ha sacado provecho y huido con el botín. Concepción adolece de la voz de Dios: "Débil y todo, la fe entre nublados me ha sostenido esperando contra toda esperanza y amando como a ciegas, sin luz, sin calor, entre el hielo de una indiferencia y frialdad más dolorosa que el mismo dolor." Muere tal vez sin darse cuenta que, si en vida se dedicó a experimentar en su propia carne el sufrimiento padecido por el Jesús crucificado. Su muerte fue también como la de Jesús, quien exclamó en la cruz, según se refiere en el Evangelio de Mateo, "¡Elí, Elí! ¿lema sabactani?".

13. Concepción Cabrera de Armida, *Cruz de Jesús*, tomo II (México: Diseño y Arte Gráfico de Monterrey, S.A. de C.V., 2012), 10-12.

Como puede observarse, su experiencia mística y la manera como perfiló y asumió su objetivo de vida terminan por mostrar a una mujer que entendió el amor de Jesús desde el dolor, al punto de comprender que la vida ofrendada se pagaba con la propia vida. Esta deuda la llevó a interpretar su propio nacimiento (8 de diciembre de 1862, fiesta de la Inmaculada Concepción de María) como una muestra de la necesidad de poner su existencia al servicio de Jesús, pues fue él quien le permitió mantenerse con vida frente a los negativos pronósticos, lo que ella asumió como la misión oculta de su historia.

Desde que nací, siempre fui delicada y enfermiza, mis penas han sido penas de recámara [...] Ay, cómo me acuerdo de Mauricia, la esposa del portero de la hacienda [...] se ofreció a alimentarme teniendo que dejar a su hijo de pecho con una nodriza. Mauricia me salvó la vida, pero a costa de su hijito que murió. Debo una vida, Dios mío. Tal vez el alma de aquel niño te habría dado mucha gloria. ¿Y yo? Tú preferiste a esta emponzoñada tarántula, solo por tu bondad incomparable.¹⁴

Concepción Cabrera interpretó estos hechos como el preámbulo de una vida de penas y sacrificios en ofrecimiento por quien le dio la vida y, sobre todo, reconoció en su historia, iniciada con esta experiencia de entrega de otros

14. Concepción Cabrera, *Yo soy Conchita Armida*, ed. Joaquín Antonio Peñalosa (México: Editorial La Cruz, 2012), 26. Respecto a su nacimiento, al igual que sus hermanos, Concepción nació en San Luis Potosí, fue la séptima hija de doce que concibió el matrimonio formado por Octaviano Cabrera y Clara Arias. Por su debilidad física, se dudaba de que Concepción fuera a sobrevivir.

por el bien de ella, la invitación de ser toda de Jesús para así darse en favor de las almas.¹⁵

Por lo que concierne a su niñez, creció y se desarrolló disfrutando de su posición social como hija de hacendados, por lo que su infancia no distó mucho de ser como la de cualquier niño con su posición social. No obstante, en cuanto a su instrucción, esta fue limitada a causa de sus enfermedades, la carencia de instituciones educativas y los continuos viajes que hacía con su familia a sus haciendas. Esto no le impidió aprender lo básico: leer, escribir, hacer cuentas necesarias para llevar la administración de la hacienda de sus padres, hasta tocar el piano.¹⁶ En suma, su formación fue tradicional e indispensable para los quehaceres que habría de desempeñar una vez que se casara. Por otro lado, su adolescencia y juventud ocurrieron durante el mandato de Porfirio Díaz, tiempo en el que a pesar de estar en vigor la Constitución de 1857, en donde se favorecieron los intereses de la fracción liberal, el régimen de este general posibilitó entablar relaciones con el clero católico, lo que se tradujo en un cese a las disputas entre el Estado y la Iglesia en México.¹⁷

En estos años, la personalidad de Concepción se caracterizó por su gran belleza, delicadeza y finura de alma que

15. Concepción escribe en su *Cuenta de conciencia* las siguientes palabras que, según relata, fueron dichas por Jesús: “Y si todos los cristianos deben unirse a mi Sacrificio (...) para hacer completa mi Pasión, continuando en sí mismas, por medio del dolor, los frutos de la Redención (...) ;Entiendes hoy mis planes? (...) Se hundan las almas, hija, y es preciso salvarlas. Pide su salvación, repite al Eterno Padre que las salve, (...) y dile Conmigo, ‘ESTE ES MI CUERPO, ESTA ES MI SANGRE’”. Cabrera, *Cruz de Jesús*, tomo VI, 3134-3135.

16. Cabrera comenta al respecto: “Cuando era muy niña, fui alumna de unas viejitas de apellido Santillán que me enseñaron a leer. Luego estudié con una señora Negrete, pero solo dos meses, porque a mamá no le convenía tenerme con ella. Y cuando llevaba seis meses de estar en el colegio de las Hermanas de la Caridad, el gobierno las expulsó de San Luis Potosí en 1875. A los doce años, apenas sabía yo lo más indispensable”. Cabrera, *Yo soy Conchita Armida*, 27.

17. José Miguel Romero de Solís, *El agujón del espíritu* (México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1994), 29-82.

atrajeron a más de un hombre para cortejarla. No obstante, se decidió por un joven sencillo, amigo de la familia, Francisco Armida. Expresó en su *Cuenta de conciencia* que el amor que sentía por su novio era tan limpio y transparente como el que sentía por la Eucaristía, al punto de llegar a asumirlos, si bien no como uno solo, sí como un amor emparentado, como ella misma lo explica: “A mí nunca me inquietó el noviazgo en el sentido de que me impidiera ser más de Dios [...]. Al acostarme, ya cuando estaba sola, pensaba en Pancho y después en la Eucaristía, que era mi delicia”.¹⁸ Tras siete años de relación, el 8 de noviembre de 1884, Francisco y Concepción se casaron para formar una familia que habría de ser numerosa, procrearon nueve hijos.

Entonces, ¿qué significó esto de “salvar almas” para una mujer casada que comenzaba a dar a luz a sus primeros hijos, ordenando a la par sus afectos? Sin duda, Concepción lo interpretaría desde la idea de que debía velar por las almas que estaban bajo su cuidado, las de su esposo e hijos, como las de los empleados que estaban a su servicio. Será casi veinte años después cuando esta voz divina vaya aclarando su verdadero cometido, que no distará mucho de la que ella creía, pero el camino que debía seguir sería más intrincado y extenuante:

Ofrece pues, con tu cuerpo y con tu sangre, tu alma, tu corazón, tus potencias y sentidos, tu vida y tu muerte, y las Obras, y las almas de tus hijos, que constituyen como tu cuerpo místico; y en cuanto a tu unión Conmigo, ofrece la Iglesia, los Sacerdotes, a todos los justos y pecadores, y a Mí mismo con todo

18. “Los inicios del camino,” *Concepción Cabrera, laica, mística y apóstol*. Corresponde a la segunda ficha de cuatro que tienen por objetivo presentar la vida de esta mística mexicana, con motivo de su beatificación el 4 de mayo de 2019, consultado el 26 de mayo de 2021, concepcioncabrera.mx/index.

esto, a cada minuto, a cada respiración, siempre, hija,
siempre, que esta es tu misión espiritual en la tierra.¹⁹

Este “salvar almas” implicó hacerse víctima y ofrenda con Jesús crucificado, compartir del holocausto en la cruz, haciéndose cruz por él y en él. Por ende, esta experiencia de fe la acercó más al dolor y se fue acentuando con los años, especialmente cuando enviuda²⁰ y el régimen de Porfirio Díaz comienza a ser cuestionado y enfrentado, al punto de incrementar aún más su deseo por atraer el dolor.

En su diario espiritual de 1908, Concepción relata los modos por los que ganaría grandes bienes espirituales para sus hijos, los cuales divide en dos partes: los relacionados a la oración y los enfocados enteramente a las necesidades básicas. Para el caso de los primeros menciona once puntos principales en los que debía procurar el suplicio: 1) aprender a disfrutar de las amargas; 2) escoger lo que contraríe y produzca sufrimiento; 3) rechazar los gustos naturales; 4) acoger a las personas que no sean de su agrado; 5) evitar las penitencias impuestas en el día; 6) martirizar los sentidos a través de autocastigos; 7) negar el primer impulso por ir a contemplar el Santísimo; 8) ante los momentos de tristeza, reír; 9) encontrar situaciones de humillación; 10) en momentos de desolación, servir a otros antes que atraer

19. Cabrera, *Cruz de Jesús*, tomo VI, 3137.

20. Francisco Armida muere en 1901 a causa de tifoidea, dejando a Concepción al frente de la joven y numerosa familia: “El día 17 (septiembre) a las 7 menos 5 minutos de la noche, se llevó el Señor al esposo que me había dado en la tierra durante 16 años, 10 meses y 9 días. El Señor me dio, el Señor me lo quitó. ¡Bendito sea su santo nombre! Aquella horrible puñalada de la noche del 11 en la cual entendía sin querer entender, que el Señor me pedía el sacrificio de la vida de mi marido, al cual el espíritu estaba pronto, mas el corazón de carne luchaba y se resistía... aquel cruel dolor, dentro del cual postrada me ofrecí a la Voluntad, continuó, continuó creciendo a la vez que yo comprendía y veía, las realidades del sacrificio...”. Cabrera, *Cruz de Jesús*, tomo IV, 2107.

el propio consuelo, y 11) otorgar a Jesús cada día el dolor como regalo por su sacrificio.²¹

Entre las penitencias impuestas, destaca la número cinco, dado que Concepción advirtió que su debilidad era el martirio excesivo, motivo por el cual debía limitarlo y, en algunas ocasiones, hasta negarlo. Ahora bien, para el caso de las mortificaciones físicas que responden más a las necesidades elementales, refiere lo siguiente:

Sellaré mis actos con la cruz, procurando molestia en todo: 1. Para dormir, la postura más incómoda, suelo, palo, etc. 2. Para comer, lo peor, lo que repugna, las sobras, el pan duro, contrariarse, salar, esperarse, no quejarse, etc. 3. En el beber, o mermar o esperarse cuando se tiene sed, o dejar el agua sin tomar. Nunca pararse de la mesa sin haberse mortificado. 4. Buscar siempre los quehaceres más bajos. 4. Siempre quedar molesto al sentarse, al pararse, al recargarse, etc., y esto sin que sea notado.²²

A primera vista resulta imposible no cuestionarse la sensatez de Cabrera respecto a tales actos de sufrimiento, ya que resultan considerablemente excesivos. Sin embargo, cuando se comprende que tales penitencias, limitaciones impuestas y autocastigos se incluyen en una larga tradición religiosa, entonces es posible comprender que se trataban de un recurso de fe. En consecuencia, estos sufrimientos fueron precisamente la respuesta al desborde pasional que sentía por Jesús, pues como ella misma escribe: “es necesario darle gusto a mi Jesús escogiendo siempre lo más doloroso, y sólo por amor,

21. Cabrera, *Cruz de Jesús*, tomo VI, 3062-3063.

22. Cabrera, *Cruz de Jesús*, tomo VI, 3064.

como Él lo hizo”,²³ entonces se consigue comprender la intención que guardaron tales actos de expiación.

No obstante, es importante no olvidarse que, como refiere Camille Foulard, la Iglesia católica ha buscado en todo momento regular las prácticas de fe que llevaban a cabo sus fieles;²⁴ de modo que las prácticas penitenciales de Concepción siempre estuvieron mediadas y vigiladas por sus directores espirituales. Incluso, ella misma confesó que seguir las limitaciones que los sacerdotes le imponían a su desfogue de pasión penitencial eran a su vez una mortificación más.²⁵ En este sentido, la búsqueda de sufrimiento fue la respuesta a las peticiones de Jesús para purificar su alma y “salvar almas”. Además, ocurrieron especialmente en un contexto de importantes transformaciones sociales y políticas en México, puesto que, como es sabido, en 1910 inició la Revolución Mexicana, hundiendo nuevamente al país en enfrentamientos por el poder, lo que supuso una evidente ruptura del estilo de vida anterior y, sobre todo, de los vínculos entre Iglesia y Estado, que se habían logrado construir durante la administración porfiriana.²⁶

Por ello, no es de extrañar que los autocastigos corporales y psicológicos que se provocaba Concepción fueran también una respuesta radical a los cambios que estaba viviendo;²⁷

23. Cabrera, *Cruz de Jesús*, tomo VI, 3064.

24. Al respecto, Camille Foulard refiere: “A pesar de la determinación de la Iglesia católica por regular con más rigor las prácticas de los fieles, los místicos reivindicaban una experiencia original dentro del cristianismo, caracterizada por una relación emocional directa con Dios, la Virgen o los ángeles”. Foulard, “Hacia los límites del cuerpo,” 11.

25. Sobre este punto, Concepción expresa: “En cuanto a penitencias, sujetarme a la obediencia y sonreír, y CALLAR, cuando me restrinja. Pero en lo que tenga permiso, ¿puedo usar el peor cilicio, la más cruel disciplina, más ardiendo el fierro, etc., etc.?”. Cabrera, *Cruz de Jesús*, tomo VI, 3064.

26. Enrique Canudas Sandoval, “El conflicto Iglesia-Estado durante la Revolución Mexicana,” en *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, coords. Margarita Moreno Bonetti y Rosa María Álvarez González, tomo II (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012), 141-174.

27. Foulard, “Hacia los límites del cuerpo,” 13.

más aún, su afecto desmedido por la cruz que padeció Jesús, y que buscó replicar en su propia carne desde su cotidianidad, fue un intento por redimir las agresiones políticas contra la Iglesia. Esto queda entendido cuando se considera que “las mujeres místicas se volvieron personajes clave de la intercesión entre la deidad y los laicos, para expiar los pecados republicanos y la renovación cristiana”,²⁸ lo que supone que esta beata mexicana se inserta en una larga tradición de místicas que abrían paso para la salvación de los creyentes.²⁹ A pesar de que en sus escritos no se percibe una inclinación política o, en su defecto, alguna idea política que permita asumir que Concepción Cabrera tuvo alguna postura ante el gobierno secularizador que había llegado al poder; no puede por ello suponerse que se mantuvo al margen de las alteraciones de su contexto, especialmente cuando estas implicaron la ruptura del vínculo entre Iglesia y Estado.

En este sentido, el nuevo régimen político tenía la intención ya no de regular la injerencia de la Iglesia en la vida pública de la nación, sino de secularizar a la población, con lo que pretendían forjar a la ciudadanía en la razón, antes que mantenerse como pueblo de Dios: “solo la ley del Estado puede frenar los excesos de una religión sin restricciones. Lo que se requiere no es la abolición de la religión, sino su

28. Foulard, “Hacia los límites del cuerpo,” 11.

29. Un ejemplo de cómo Concepción forma parte de la herencia de mujeres y hombres místicos que escribían su historia personal como evidencia de las relaciones estrechas que mantenían con Dios es la tesis doctoral de Rafael López López, “Concepción Cabrera de Armida, escritora mística”. En sus 758 páginas, sin contar los apéndices varios que incluye al final de su estudio, se lleva a cabo un análisis comparativo entre la *Cuenta de conciencia*, de Concepción Cabrera, y los textos producidos por Juan de la Cruz y Teresa de Jesús, desde el lenguaje sensible-descriptivo; metafórico-alegórico; reiterativo-hiperbólico; antitético, y analógico. El objetivo del investigador fue demostrar que esta beata mexicana era efectivamente una escritora mística, a partir de la relación de similitud existente entre estos tres autores; finalidad que, según menciona en sus conclusiones, logró probar mediante sus estudios. Rafael López López, “Concepción Cabrera de Armida, escritora mística” (Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992), recuperado de <https://repositorio.unam.mx/contenidos/75944>.

regulación (su 'penetración' por la ley del Estado)".³⁰ Precisamente, a partir de su experiencia mística, Concepción descubrió formas distintas de interpretar los cambios político-sociales que vivía para el aumento de su fe, y fue justamente el dolor y la entrega cotidiana los que sostuvieron su esperanza ante el caos que se padecía en México.³¹ Esta beata mexicana pudo comprender que ante un gobierno que se empeñaba por secularizar a la sociedad, era necesario asumir el nuevo presente, sin que por ello se desdibujara la presencia de la religión del escenario social. Por ende, si los nuevos gobiernos hicieron válidas las Leyes de Reforma que buscaban mantener al margen la intromisión de la Iglesia católica en la vida política del país, la experiencia mística de Cabrera demostró que en aquel escenario secularizado era posible explorar nuevas formas de experimentar la fe y, en especial, cumplir con la voluntad del Padre.

Por lo tanto, si lo que pretendía el gobierno era continuar regulando la injerencia de la Iglesia en la nueva administración, como en la vida de los ciudadanos, resulta una contradicción que Concepción viviera un misticismo caracterizado por los excesos. "Si el ámbito público era el del dominio técnico, los ámbitos privados eran el *locus* del afecto, la pasión y lo irracional".³² En consecuencia, esta beata

30. Scott, *Sexo y secularismo*, 54.

31. Respecto a las formas de combatir el movimiento secularizante del gobierno mexicano, Concepción Cabrera funda dos Obras de la Cruz (Apostolado de la Cruz, fundado en 1895, y Alianza de Amor, iniciada en 1909) enfocadas en la población seglar. El sentido de ambas obras radica justamente en el ofrecimiento continuo de los placeres y vicisitudes de la vida, como puede leerse en los estatutos de estas obras: "Ofrecer a Cristo, Sacerdote y Víctima, y ofrecernos en su unión con todas las realidades de nuestra vida. Abrazar con amor la cruz de cada día, comenzando por realizar perfectamente los deberes del propio estado" y "desde la realidad de mi vida seglar, hago (renuevo) la ofrenda de todo mi ser". Ricardo Zimbrón Levy, *Pueblo sacerdotal* (México: Editorial La Cruz, 1996), 31, y "Ceremonia del compromiso de la Alianza de Amor con el Corazón de Jesús," *Reglamento de Alianza de Amor con el Sagrado Corazón de Jesús*, s.f., 2. Como puede observarse, en ambos casos se enfatiza la capacidad del pueblo seglar para fungir como mediadores entre la divinidad y las necesidades de la sociedad en la que habitan.

32. Joan Wallach Scott, *Sexo y secularismo* (México: Colmex, 2020), 81.

mexicana descubrió en las rigurosas penitencias y los duros autocastigos que el dolor era un espacio totalmente privado y, por lo tanto, de libertades “reguladas”.³³ En este espacio podía explorar nuevas formas de provocarse el sufrimiento, lo que le implicaba cierta libertad de acción, pese a que estas manifestaciones de autosacrificio estuvieran vigiladas por sus directores. A esto podría agregársele que en este espacio ella podía conservar la tradición, es decir, las prácticas de fe anteriores,³⁴ ante la realidad que vivía y donde se buscaba el placer y la comodidad. Además, desde un punto de vista religioso, en el espacio privado del que disfrutaba, a partir de sus autolesiones podía asumirse suelta y entregada a la divinidad, así como más humana en cuanto a reconocer en ella la agencia del pecado y la redención del Padre.³⁵

33. Al respecto del dolor, menciona Hannah Arendt: “la sensación más intensa que conocemos, intensa hasta el punto de borrar todas las otras experiencias, es decir, la experiencia del dolor físico agudo, es al mismo tiempo la más privada y la menos comunicable de todas”. Hannah Arendt, *La condición humana* (México: Paidós, 2016), 60. Ante ello, Concepción exploró en la escritura ese intento de comunicar la experiencia dolorosa y el trabajo místico de Jesús en su propia carne y alma.

34. Al respecto, señala Scott: “Mientras que la modernidad, encarnada en los mercados y las instituciones políticas, se asociaba con el progreso de la historia, el ámbito privado contenía todo lo que era inmutable; era el repositorio de la tradición, intocado por el paso del tiempo”. Scott, *Sexo y secularismo*, 81. Por lo tanto, el espacio privado de Concepción, representado en las penitencias y la escritura, evidenciaba una relación estrecha con la divinidad, situación que buscaba el Estado secularizante ir borrando.

35. Menciona Foulard al respecto: “Sin prácticas corporales mortificadoras o mutilaciones, Concepción no hubiera accedido a la relación sobrenatural con Dios a la que se dedicó durante décadas”. “Hacia los límites del cuerpo,” 27. Su relación se sostuvo en gran parte por la agencia del dolor como ofrenda. De hecho, la Espiritualidad de la Cruz, como habrá de llamarse más adelante por los estudiosos de Concepción Cabrera, consistirá en el ofrecimiento continuo de las experiencias cotidianas por la redención de las almas. En la *Cuenta de conciencia* de esta mística puede leerse la siguiente petición que hace a Jesucristo: “Dame más y más pureza, más y más amor, más y más cruces, para ser un digno altar, sacerdote y víctima como Tú lo quieres,” lo cual refleja la esencia de esta espiritualidad. Cabrera, *Cruz de Jesús*, tomo V, 2524.

“YO SIENTO, MI JESÚS, COMO EFLUVIOS DE PUREZA”: LA ESCRITURA COMO EJERCICIO IDENTITARIO

La fecunda escritura de Concepción Cabrera, entre textos epistolares, documentos catequéticos, estatutos y su ya referido *Cuenta de conciencia*, fue también un espacio privado en el que pudo plasmar el apasionado vínculo que mantuvo con Jesús. Esto demuestra que su experiencia mística no se limitó únicamente a lo meramente corporal; por el contrario, se encausó también en la parte intelectual, pues por medio de ella pudo explorar su alma, identificar sus debilidades y, sobre todo, diferenciar la voz interior de la voz que ella identificó como la de Jesucristo. Por otro lado, y como es sabido, la importancia de redactar su diario espiritual, aunque fuera por petición de sus directores espirituales, tuvo la intención de dar fe de su experiencia mística a sus lectores, principalmente, a la Santa Sede. Por lo tanto, la escritura que comenzó dentro de la esfera de lo privado para darle significado a la vivencia espiritual, es sustraída para llevarse al terreno de lo público, con el fin de ser examinada por sus lectores y corroborar su veracidad, como se plantea en el siguiente párrafo:

Siempre que hablamos de cosas que pueden experimentarse sólo en privado o en la intimidad, las mostramos en una esfera donde adquieren una especie de realidad que, fuera cual fuese su intensidad, no podía haber tenido antes. La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos, y puesto que la intimidad de una vida privada plenamente desarrollada [...] siempre intensifica y enriquece grandemente toda la escala de emociones subjetivas y sentimientos

privados, esta intensificación se produce a expensas de la seguridad en la realidad del mundo y de los hombres.³⁶

En el ámbito religioso, la experiencia mística ha sido una causa constante de sospecha para la Iglesia. La idea de cierta predilección de Jesús hacia determinadas personas a través de un diálogo cercano o manifestándose por medio de visiones, ha generado que las personas que experimentan esta cercanía sean observadas escrupulosamente por el Vaticano. Por ello, los diarios espirituales se convirtieron en un documento en el que se estableció un “pacto autobiográfico”, en el que se consideraba que lo relatado sobre la vida de la persona era efectivamente cierto.³⁷

Si bien es cierto que la experiencia mística se da efectivamente en la esfera de lo privado y que tiene como característica la exclusividad del sujeto, es esa misma experiencia la que termina por levantar sospecha para quienes la experimentan, como para aquellos que deben dar su opinión sobre su fidelidad. En consecuencia, la escritura surge en un espacio, sí, privado, pero que para el caso de las místicas se potencia al espacio de lo público, ya que son los lectores, en este caso los sacerdotes examinadores, quienes constatan lo expresado respecto a tal relación con la divinidad, pues “el término ‘público’ significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar

36. Arendt, *La condición humana*, 60.

37. Una reflexión profunda sobre dicho “pacto autobiográfico” puede encontrarse en el texto de Yolanda Padilla Rangel, “Escritura de mujeres y memoria. Aproximación a la autobiografía de Julia Navarrete y Guerrero (1881-1973),” *CALEIDOSCOPIO* (2012): 101-114. Habría que añadir que Julia perteneció a las Religiosas de la Cruz del Sagrado Corazón de Jesús, quien saldría tras diferencias precisamente con Concepción Cabrera. Navarrete partiría a Aguascalientes en 1903 con un grupo pequeño de religiosas que decidieron seguirla, ahí fundaría una nueva congregación llamada Misioneras Hijas de la Purísima Virgen María, la cual se dedicaría a la educación.

poseído privadamente en él”.³⁸ Aunado a ello, una vez que es asumido por la esfera de lo público se intensifican las experiencias y favorece al cuestionamiento por parte de la propia persona sobre sus vivencias espirituales.

Como ejemplo de esta larga tradición en torno a las místicas es posible recuperar la comparativa entre Concepción Cabrera y su contemporánea italiana, Luisa Piccarreta,³⁹ dado que ambas fueron llamadas místicas en su tiempo y asumieron el dolor como el camino para la salvación del “pueblo de Dios”. Sin pretender hacer una biografía de esta mística italiana, es ineludible mencionar algunos aspectos que permitirán reconocer los perfiles de ambas mujeres. Como primer punto en común puede señalarse que Piccarreta fue la quinta de ocho hijas que debió trasladarse por largos periodos a una hacienda ubicada en Murgia, Italia, por lo que su instrucción fue igualmente escasa como la de Concepción. De la misma manera, en su niñez buscó recogerse en soledad para orar el mayor tiempo posible. Tras recibir el sacramento de la primera comunión y confirmación comenzó a experimentar la presencia de Jesús a través de una voz que “como un maestro interior la corrige y la guía en la vida espiritual para que llegue a ser su ‘perfecta imagen’ e inspirándole a la vida de Nazaret, la educa en la mortificación de la voluntad por amor”.⁴⁰

Hasta este punto es posible encontrar algunas semejanzas entre estas dos místicas, como la fuerte inclinación desde la niñez por entregarse a la oración y a las cuestiones de Dios,

38. Arendt, *La condición humana*, 65.

39. Se toma el caso de esta beata porque llama su atención al ser contemporánea de Concepción, pues nació el 23 de abril de 1865 en Corato, Bari, Italia, y fue llamada por Jesucristo como “la pequeña hija de mi voluntad,” según refiere en sus escritos. Mientras que Concepción Cabrera sería nombrada por el Señor como “Sierva de Dios”.

40. “Notas biográficas de la Sierva de Dios Luisa Piccarreta e historia de las publicaciones,” Luisa Piccarreta, Associazione Luisa Piccarreta-Piccoli Figli della Divina Volontà, consultado el 27 de mayo de 2021, es.luisapiccarretaofficial.org/biography.

además de una vida sencilla. Mas al acercar la mirada a la experiencia de Jesús en sus vidas, estas se vuelven considerablemente particulares. Por un lado, Concepción comenzó a vivir una vinculación intensa con la divinidad hasta la edad adulta, a manera de una relación de enamorados donde Jesús era el centro de su amor, sintiéndose ella como una amante.⁴¹ De ahí que el tema central de muchas de sus conversaciones fuera el de convencer a Concepción sobre la pureza de este amor. En cambio, Piccarreta vivió muy joven sus primeros contactos con Jesús crucificado, quien la vio más como una hija que debía ser encaminada por el sendero de la entrega y la pasión que como enamorada. Asimismo, ambas recurren a congregaciones dedicadas para laicos a fin de vivir más cerca de Dios. Para el caso de Luisa Piccarreta fueron las Hijas de María; por el contrario, Concepción ingresaría a la Tercera Orden de San Francisco, como más adelante se señalará.

Por el contrario, la manera como ambas recibieron su misión demuestra que sus experiencias místicas fueron distintas, dado que Concepción la obtuvo pasando los 30 años. En cambio, la mística italiana le sería expresada a los 17 años, cuando “Nuestro Señor Jesucristo le pidió que se ofreciera como víctima de amor y reparación, para darle consuelo y reparación y obtener gracias para la conversión y salvación de sus hermanos”.⁴² Sin embargo, es posible advertir que ambas místicas tuvieron en el centro de su misión convertirse en víctimas por el bien de las almas, mediante la perfecta obediencia en el caso de Concepción, y por medio de la divina voluntad para Picca-

41. No es casualidad ni mera inventiva de Javier Sicilia el haber nombrado a su obra *Concepción Cabrera de Armida, la amante de Cristo*, pues en más de una ocasión ella se sintió indigna del amor que Jesús les profesaba debido a las ataduras que la mantienen en la tierra (esposo, familia, vida social).

42. P. Carlos Massieu Ávila, “Luisa Piccarreta y su misión,” en *La Virgen María en el Reino de la Divina Voluntad*, Luisa Piccarreta (Nicaragua: Casa de la Divina Voluntad, 2002), 11.

rreta, que se expresarían en los símbolos de la eucaristía y el vía crucis, respectivamente. Ambas se desposaron con Jesucristo y entraron en el universo místico a través del diálogo y las visiones,⁴³ dando su vida por la misión que les fue encomendada, Concepción fundando las Obras de la Cruz y Piccarreta aceptando el sacrificio voluntario de pasar 40 años en cama.

Ahora bien, un punto de encuentro es que Concepción Cabrera y Luisa Piccarreta buscaron en todo momento mantenerse dentro de la observancia clerical, conversando con sus confesores y, especialmente, con sus directores espirituales respecto a todo aquello que les ocurría en su vida espiritual. Motivo de esto fue la escritura de los diarios espirituales que ambas realizaron por mandato de sus directores, con el objeto de estudiar teológicamente la vida de cada una de ellas y así poder comprobar la veracidad de sus visiones y encuentros con Jesús, los cuales serían discutidos con otros sacerdotes especialistas en el tema. No obstante, es importante destacar que para el caso de Piccarreta, al final de su vida tuvo que enfrentar a la Sagrada Congregación del Santo Oficio, puesto que fue señalada por el “supuesto provecho económico percibido por Luisa de las

43. Concepción relató la visión de la Cruz del Apostolado en su *Cuenta de conciencia*: “Vi un gran fuego, como de rayos de luz casi blanca, clarísima, brillante, muy superior a la eléctrica. En el centro de esa luz vi una paloma blanquísima, con las alas extendidas y, debajo de ella, en el fondo de aquella intensa luz, una cruz grande, muy grande, con un corazón en el centro. Tenía este corazón espinas agudísimas que lo rodeaban, como que lo apretaban (...) Tenía una lanza cuya punta hería el corazón y lo hacía derramar sangre que escurría sobre la cruz. El corazón era vivo (...) como rodeado de fuego (...) y se movían cubriendo y descubriendo una cruz chiquita que estaba plantada o que salía del corazón”. Palabras de Concepción Cabrera citadas por Ricardo Zimbrón en “II. La espiritualidad de la cruz,” *Qué es la espiritualidad*, 21-22. Por el contrario, Piccarreta a la edad de 13 años, fuera de su casa escuchó y observó el vía crucis de Jesús: “Una turba de feroces soldados, con cascos antiguos, armados con lanzas, con aspecto como de gente ebria y enfurecida, cuyo caminar se mezclaba con gritos, blasfemias y empujones, llevaba entre ella a un hombre encorvado, vacilante y ensangrentado (...) Ese hombre se encuentra ya bajo su balcón, y levantando su cabeza, la mira, y con una voz profunda y lastimera, dirigiéndose a ella, le dice: ‘¡Alma, ayúdame!’”. P. Anibal María Di Francia, “Prólogo,” en *Las horas de la Pasión*, Luisa Piccarreta (Nicaragua: Casa de la Divina Voluntad, 2002), 15.

publicaciones y la cuestión de la necesidad del sacerdote para hacer que volviera en sí de su ‘estado habitual’”.⁴⁴ La consecuencia fue el impedimento para publicar y reproducir sus obras, de las que se dudaba de su nivel doctrinal y hondura teológica. En consecuencia, el 11 de septiembre de 1934, el Observatorio Romano emitió un decreto donde se sentenciaban sus obras por “excesivo misticismo”.⁴⁵

Por el contrario, el caso de Concepción Cabrera siguió un proceso distinto. El motivo se debió especialmente a que las visiones y diálogos místicos tuvieron como resultado la creación de lo que más adelante habría de llamarse Espiritualidad de la Cruz, es decir, un carisma que se encaminaba a “seguir a Jesús como Sacerdote y como Víctima”,⁴⁶ misma que inspiraría las denominadas Obras de la Cruz. Estas se dividieron en aquellas dirigidas a los seglares y aquellas orientadas a los religiosos. Para el primer caso, pueden mencionarse el Apostolado de la Cruz, creado el 3 de mayo de 1895; y la Alianza de Amor con el Sagrado Corazón de Jesús, fundado el 8 de noviembre de 1909. Para el segundo caso, pueden referirse la congregación de las Religiosas de la Cruz del Sagrado Corazón de Jesús (3 de mayo de 1897); la Fraternidad de Cristo Sacerdote, antes llamado Liga Apostólica, dirigida a obispos, sacerdotes y diáconos (19 de enero de 1912); y los Misioneros del Espíritu Santo, consolidados el 25 de diciembre de 1914. De modo que, al articular la Espiritualidad de la Cruz, Concepción

44. “Notas biográficas de la Sierva de Dios, Luisa Piccarreta”.

45. Se debe destacar la reacción que tuvo Luisa Piccarreta ante esta condena, pues escribió “una carta en la cual se pone totalmente una vez más en manos de la obediencia a la Autoridad de la Iglesia, reprobando y condenando en sus mismos escritos lo que la Iglesia reprueba y condena. Humillada, es obligada a dejar el Instituto Antoniano y se traslada a una habitación privada en donde vivirá los últimos años de su vida”. “Notas biográficas de la Sierva de Dios Luisa Piccarreta”.

46. Ricardo Zimbrón Levy, *Pueblo sacerdotal* (México: Editorial La Cruz, 1996), 160.

se acercó a una experiencia de fe más allá del espacio público para llevarlo al terreno de la intimidad. El sacerdocio bautismal, como ofrecimiento de cada aspecto de la vida a Dios, implicaría reconocer la capacidad de los seglares para consagrar su existencia en unión con Jesús, sin el permiso ni intromisión de los presbíteros, como tampoco en el espacio limitado y vigilado del templo. La propia vida del creyente podía convertirse en una ofrenda continua a Dios, a la manera como lo haría un sacerdote ministerial a través de la eucaristía simbólica del pan y el vino en el altar.⁴⁷

En consecuencia, al tratarse de un nuevo carisma que surgió mediante las visiones de una mujer seglar, ama de casa y viuda con familia todavía por educar, aumentaba la necesidad de revisar la autenticidad de sus experiencias místicas, dado que esta mística salía del común que había regido los casos de otras mujeres que habían experimentado una relación mística con Jesús, pues estas habían sido siempre religiosas o, en su defecto, seglares, pero solteras y sin hijos, por lo tanto, vírgenes. No es de extrañar el modo de proceder de la Santa Sede respecto a la fundación de la hoy llamada congregación de los Misioneros del Espíritu Santo. Concepción Cabrera relata en su *Cuenta de conciencia* que al recibirse la autorización de dicha congregación, el papa

47. Al respecto, Concepción expresa en su *Cuenta de conciencia* lo que Jesucristo le reveló: “Hija mía, me dijo, quiero que digas a menudo, y sobre todo en tus dolores, estas palabras, con una voluntad amorosa, ‘éste es mi cuerpo, ésta es mi sangre’, ofreciéndote al Eterno Padre en mi unión. ¿No recuerdas que eres hostia y que debes ser víctima? (...) ésa es la misión del Sacerdote, la cual tú debes desempeñar; la de decir, ‘ESTE ES MI CUERPO, ESTA ES MI SANGRE’ (...) Tu papel, desde la Encarnación Mística, es el del Sacerdote y para eso, encarné, nací y vivo palpitante en tu alma”. *Cruz de Jesús*, tomo VI, 3133-3134. [Cursivas y mayúsculas de origen]. Aunque esto esté lejos de ser el “sacerdocio común de los fieles” al que se referirá el Concilio Vaticano II en su *Lumen Gentium* (1964), “Capítulo II: Pueblo de Dios,” no debe por ello desestimarse algunas expresiones que invitan a reflexionar sobre lo adelantada que resulta esta cita para su época, pues se habla de asumir el rol de sacerdote para una mujer seglar, viuda y madre de familia. Si bien es cierto que no le dice puntualmente que es un sacerdote, sí le repite con tesón que asuma las tareas del clérigo, pero sin las limitaciones espaciales que exige el altar y el templo.

se rectifica y suspende el permiso a causa de las dudas que surgieron en torno a la veracidad del origen de la congregación, como se observa en las siguientes líneas:

Al mismo tiempo de esta noticia, me llegó una puñalada. ¡Dios mío, bendito seas! Me dice el I. S. Ibarra que después de haber puesto el cable con autorización, le llegaron al Santo Padre noticias de México sobre las revelaciones mías. ¡Dios mío! me da vergüenza hasta decir la palabra. Pues bien: que esto dio margen a que se suspendiera la licencia, hasta que se estudien en la S. Congregación, mis escritos. Que dijo, que *para salvar el decoro de los Obispos que intervenían en eso, y proceder con toda madurez, quieren que se haga ese estudio*. Que por tanto, ¡oh Dios de mi corazón! era necesario que mandara mi vida, y los demás escritos [...]

¡Válgame Dios! me pienso que ni Sta. Teresa. ¡Dios mío! se vio en estos aprietos. *Las penitencias, lo del Verbo... ¡tantas y tantas cosas que forman el secreto del Rey en el alma! ¡intimidaciones con Jesús! ¡salir como quien dice al público de las opiniones!*⁴⁸

Como puede advertirse, dos asuntos resaltan de las palabras de Concepción. Por un lado, lo ya referido respecto a la importancia de salvaguardar “el decoro” de aquellas personas de la Iglesia, especialmente los directores espirituales, quienes pudieran asumir como veraces las visiones de las místicas, puesto que podrían pecar de credulidad y, por lo

48. Cabrera, *Cruz de Jesús*, tomo VI, 3235-3236. [Cursivas añadidas].

tanto, perder respeto ante la curia.⁴⁹ Aquí es posible volver a retomar el punto referido anteriormente en cuanto a la necesidad de que este tipo de experiencias, suscitadas en la esfera de lo privado, fueran examinadas desde el espacio de lo público, sobre todo cuando estas tuvieran un impacto en la vida espiritual de otras personas, dado que, como ya se dijo, las místicas no se limitaron a vivir estas experiencias de fe únicamente en sus personas, sino que llevaron la invitación a otros.

Más adelante, Concepción relata cómo hasta ese momento ya llevaba nueve examinadores que habían escrutado su alma y sus textos, por lo que ahora debía esperar la resolución de otros tres examinadores.⁵⁰ La causa del retraso en el proceso de aprobación de la nueva congregación para varones se debía a la presencia de otra mujer que decía tener visiones de la Cruz del Apostolado, según lo expresa más adelante en su diario espiritual:

49. Como fue el caso del sacerdote Antonio Rodríguez, quien fuera llamado a comparecer ante la Inquisición de la Nueva España por haber creído en las virtudes santas de María Rita Vargas y María Lucía Celis. En el expediente que recuperó Edelmira Ramírez Leyva del Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, se puede leer el motivo del juicio: "Relación de la causa que en este Santo Oficio se ha seguido a instancia del señor Fiscal contra don Antonio Rodríguez Colodrero, capellán segundo del convento de San Lorenzo, de esta ciudad, por iluso y aprobante de falsas visiones y revelaciones y otras proposiciones resultantes del cuaderno que escribió en forma de diario, de la vida de María Rita Vargas y del que igualmente escribió de la de María Lucía Celis, ambas procesadas y presas por el Santo Oficio". Edelmira Ramírez Leyva, *Beatas embaucadoras de la colonia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988), 16.

50. "Llevo 9 examinadores y ahora hasta la Santa Sede, ¿qué es esto, Jesús mío? "Te dejarás hacer" ¡me has dicho tantas veces! (...) Esta clase de martirio no me había ocurrido y es más fuerte que todas las penitencias juntas. ¡Oh mi Madre amadísim! ayúdame, ponles buenos y favorables ojos a los examinadores, y ayúdame con esta pena. Me duele por otro lado, la dilación de los Sacerdotes de la Cruz, pero en fin, el hecho en sí, no tanto, porque la voz del Papa es la voz de Dios. El ser yo el tropiezo, es lo que me duele". Concepción Cabrera, *Cruz de Jesús*, tomo VI, 3236. Puede advertirse que Concepción asumió la situación como una penitencia más por la que debía pasar su alma, incluso, al punto de aceptar que ella podía ser la causa de que el proceso se hubiera detenido. Al mismo tiempo, supone que su situación dista mucho de ser la que vivió santa Teresa. Más allá de lo cierto de estas palabras, resulta interesante que ella comprenda que su caso es distinto a la de otras místicas, no por los mismos motivos por lo que aquí se considera (su estado seglar y de género); por el contrario, ella le da una lectura de fe, esto es que todavía debe formarse en la obediencia y la entrega a Dios.

Hoy supe de un alma que tiene revelaciones sobre la Cruz del Apostolado y que ha mandado papeles a Roma. Parece que éste fue el impedimento que detuvo al Santo Padre al dar la aprobación para los Sacerdotes de la Cruz. Después supe que no. ¡Dios mío! ¿yo seré la engañada, y las otras almas llevarán la verdad? ¡Ay Vida mía! desengáneme tu bondad, y si soy ilusa, yo quiero ver la luz, voltear hoja, y no volver a pensar en esas cosas [...]. Yo no quiero juzgar a esa otra alma de la Srita. del Castillo, la respeto y dejo en su lugar. Dice una persona que ha dicho esa alma que “el Apostolado de la Cruz ha de preparar a los niños por las Terceras Franciscanas Concepcionistas hijas de la Fe (...)” *Eso no es cierto, yo ni conozco a esas Madres ni tenía tal noticia, ni a mí me ha dicho el Señor eso ni lo que siguen diciendo que “el Apostolado de la cruz tiene la educación de la juventud en los talleres y parroquias por medio de esas mismas Madres”. Yo sé que el fin del Apostolado es hacer amar el dolor, unir los sufrimientos a los de Nuestro Señor, etc.* Dios mío, me encuentro en perplejidades, ¡bendito seas!⁵¹

Sobre este personaje que refiere Concepción no se tiene ningún registro que abone a este capítulo, por lo que solo se sabe lo referido en su *Cuenta de conciencia*.⁵² Sin embargo, es posible advertir la contradicción que afloró en esta beata mexicana respecto a sus visiones, incluso considero que en caso de estar ella equivocada preferiría dar vuelta a la hoja y dejar de intervenir en favor de la promoción del

51. Cabrera, Cruz de Jesús, tomo VI, 3253. [Cursivas añadidas].

52. Debido a las limitaciones de tiempo y recursos de este trabajo, no se ha conseguido más información sobre este personaje o del hecho en sí. Sin embargo, será considerado para un trabajo a futuro en el que se exploren los modos como se interpretó la Cruz del Apostolado, sus características y los medios por lo que la señorita Del Castillo procedió para que sus escritos llegaran al Vaticano.

Apostolado de la Cruz. A pesar de que Cabrera declara la falsedad del supuesto fin del Apostolado que la otra persona refiere, no debe por ello asumirse que Concepción no dudara de sus propias visiones. Del mismo que la jerarquía eclesial buscó comprobar la veracidad de las supuestas visiones de las místicas a partir de pruebas fehacientes de aquello que era difícil de explicar y entender,⁵³ así también ella cuestionó la manera como Jesús se hizo parte de su vida, al punto de desconocer si la voz que presenciaba mediante visiones y diálogos apasionados era verdaderamente de Dios o del demonio, especialmente para el caso de la encarnación mística.⁵⁴

Por otro lado, si como refiere Foulard: “La práctica regular de las mortificaciones corporales fue un medio para expresar su deseo de imitar los sufrimientos de Cristo y una prueba cotidiana indispensable para demostrar la autenticidad del mensaje sobrenatural que transmitía”,⁵⁵ no debe desestimarse que para el caso de Concepción, las penitencias tuvieron también una función identitaria, es decir, estas acciones le permitieron establecer un vínculo con la divinidad, dotando de sentido a su vida, así como de una misión.⁵⁶ Al ahondar en las páginas de *Cuenta de conciencia*, puede reconocerse a una mujer que durante buena parte de

53. Foulard, “Hacia los límites del cuerpo,” 18.

54. “Y tengo hambre y sed de saber si es de Dios o del demonio, o soberbia mía, lo de la Encarnación Mística: y se me vinieron otra vez las lágrimas, que ni sé de dónde he sacado tantas en estos ejercicios, y empapé a mi Señor pidiéndole mucho no ser engañada ni engañar”. Concepción Cabrera, *Cruz de Jesús*, tomo VI, 3405.

55. Foulard, “Hacia los límites del cuerpo,” 19.

56. Esta será justamente el de “salvar almas,” mediante las Obras de la Cruz.

su vida se cuestionó su identidad frente a la divinidad⁵⁷ y su función dentro de la Iglesia.

Este conflicto identitario se acentúa en el momento en el que se advierte casada, una vocación que no terminó por satisfacerla⁵⁸ y que la imposibilitó para convertirse en religiosa.⁵⁹ Además, una vez que queda viuda debió hacerse responsable de sus hijos, así como de cumplir con los deberes del hogar, sin más tiempo, para dedicarle a la oración, que las noches y algunos momentos del día.⁶⁰ Concepción padeció intensamente por ello, al punto de que, según relata, Jesús le llamaba la atención por el descuido que le daba a su vocación de madre, no únicamente por sus hijos de carne, sino también por las almas de sacerdotes y seglares que le había encomendado a partir del Apostolado de la Cruz. Por lo tanto, Jesús le recuerda la importancia de darse por

57. En los escritos de Concepción relata la anécdota de la vez que escuchó por vez primera sobre la confesión. Tan pronto supo, fue a confesarse sin tener plena conciencia de sus implicaciones, al punto de admitir una serie de pecados que consternaron al sacerdote: “¿Es usted casada? No, le contesté. ¿Es usted doncella?, me repitió. No, padre, volví a contestarle, porque yo sabía que las doncellas eran como damas de honor de ciertas señoras elegantes. Pues, ¿qué es usted entonces?, me decía muy violento pues tendría prisa. Pues, ¿qué seré, Dios mío?, me decía yo acongojada. Pues soy Conchita Cabrera, le dije, porque *no hallé yo quién sería*”. Concepción Cabrera, “Una niña como cualquiera,” *Concepción Cabrera*, Javier Sicilia, 59. Cursivas añadidas.

58. Refiere: “Al ver, a pesar de todo lo bueno de mi marido, que el matrimonio no era todo aquel lleno que yo me había figurado, instintivamente se fue mi corazón más y más a Dios, buscando en Él lo que le faltaba, pues el vacío interior había crecido, a pesar de todas las felicidades de la tierra”. Cabrera, “Vida y otros escritos (1876-1883),” *Cruz de Jesús*, 46.

59. Sobre esto, explica la beata mexicana: “‘Vocación, virginal!’ Yo no me daba cuenta de lo que querían decir estas cosas, y sí, de que yo había nacido para casarme, y no se me ocurría otra cosa que llegar a realizarlo, aunque no entendía la trascendencia y obligaciones de esto. Los sacerdotes con quienes me confesaba tampoco jamás me hablaban de otro camino para mí”. Cabrera, “Vida y otros escritos (1876-1883),” *Cruz de Jesús*, 33-34.

60. En 1898, cuando Concepción hubo de consolidar la primera Obra, el Apostolado de la Cruz, escribió en su diario espiritual: “Estoy enferma del cuerpo también, y llevo en mí tres vidas a cual más fuerte: la vida de familia con sus multiplicadas penas de mil clases, es decir, la vida de madre; la vida de las Obras con todas sus penas y peso... que a veces me aplasta y parece que no puedo más; y la vida del espíritu o interior, que es la más pesada de todas, con sus altas y bajas, sus tempestades y luchas, su luz y sus tinieblas, que sólo el Señor también me puede sostener en ella”. *Cruz de Jesús*, tomo III, 1412-1413.

sus “hijos” y le anuncia que la gracia de la virginidad, de la pureza, podía ser dada en el rol de madre:

*Tú nunca te has querido hacer cargo, así de frente de tu papel de madre de los hijos que te he dado, de esa fecundación virgen, en la que también el Espíritu Santo tiene parte en las almas, ni del papel que tú en ellas desempeñas. Por crearla humildad, la esquivas, y no debe ser. Tienes sagradas obligaciones de comprarles gracias, y también de alimentarlos con dolor, de velar por ellos en mi presencia, y de ser solícita en todas sus necesidades.*⁶¹

Concepción sentía en el interior las contradicciones de su vocación, deseaba el silencio y recogimiento, pero su condición de madre le imposibilitaba sentirse y vivirse toda de Jesús.⁶² Este anhelo por entregarse a su amado la hizo buscar alternativas apropiadas a su estado seglar. Por un lado, fue en la Tercera Orden de San Francisco⁶³ donde realizó los votos de pobreza, castidad y obediencia, en la medida de sus posibilidades, y en la que encontró una opción de vida para mitigar someramente su deseo de amar a la divinidad en un estado de santidad.⁶⁴ “Quería ser santa

61. Cabrera, *Cruz de Jesús*, tomo VII, 3935. Cursivas y negritas del original. En otra cita del tomo I, esta beata mexicana menciona lo siguiente; “¿qué hago, qué haré para ser toda tuya? Mira que es una música dulcísima para mi alma cuando me dice mi director ‘eres toda de Jesús, serás toda de Él’, siento una delicia inexplicable; pero veo la realidad... y, ¡oh mi Redentor y mi dueño!, sólo Tú sabes lo que me duele el corazón. Quiero ser tuya toda (...) voy a hablarte claro mi Jesús y perdóname: una vocación contrariada con culpa o sin ella, es el peor martirio de todos los martirios”. Cabrera, *Cuenta*, tomo I, 73. Subrayados de la autora.

62. Menciona en su texto *Vida*: “¡Oh que yo no quisiera salir de la oración! es tal el ardor que a mi corazón devora, que ¡ay! todo me cuesta trabajo porque quisiera quietud, soledad, un continuo coloquio con mi Jesús”. Cabrera, “Vida y otros escritos,” *Cruz de Jesús*, tomo I, 75.

63. Ingresa el 15 de octubre de 1887.

64. Al respecto, expresa: “Hace hoy dos años que hice mis tres votos de pobreza, castidad y obediencia, en la forma imperfecta que mi estado y circunstancias lo exigen, pero que llenaron de júbilo mi alma figurándome que al fin estoy ligada y más unida a Jesús”. Cabrera, *Cruz de Jesús*, tomo II, 92.

y no sabía cómo; no encontraba la puerta y lloraba mi soledad [...]. Mi corazón halló su nido, encontró la paz en el retiro y la oración”.⁶⁵ Precisamente fue en ese contexto de turbaciones internas donde se hizo presente la voz de Jesús que le reveló el derrotero a seguir para alcanzar las gracias de la santidad, no solo para ella, sino también para aquellas almas inquietas que lo buscaran con vehemente celo.

Asimismo, Concepción descubrió que en la privacidad e intimidad que trajo consigo las penitencias corporales sirvieron de catalizadores para sus inquietudes personales. Si no fuera por ellos, la personalidad y fe de esta beata serían una mínima parte de lo que fueron, porque, como se observará en la siguiente cita, el sostén de su vida pública y familiar, aún con las turbulencias y desazones continuos, fueron precisamente estos momentos en los que ejercitaba autónoma e individualmente su fe. Esto llegaría a tal punto en el que, según señala, llegaba a tener una experiencia mística relacionada con los autocastigos, pues tal parece que no solo su vida cobró sentido con el dolor,⁶⁶ sino que al mismo tiempo su relación con Jesús se fortaleció y se significó a partir del sufrimiento:

Mi marido tenía horas fijas de irse a su trabajo y de volver, las cuales yo aprovechaba en hablar con mi Jesús, en leer cosas espirituales y en hacer mis penitencias (después de cumplir con mis obligaciones) quitándome los cilicios cuando él iba a llegar [...]. Mi confesor me quitó me parece que por 3 años las

65. Concepción Cabrera de Armida, *Eco de mis amores* (México: Publicaciones CIDECA, 2010), 54.

66. No es de extrañarse que, según cuenta, desde muy niña descubriera que el dolor le generaba autodescubrimiento: “Yo sentía muy bien, y esto desde muy niña (tal vez desde los 6 años de edad), que las penitencias me llenaban de un sentimiento grato, desconocido, divino...”. Concepción Cabrera, *Cruz de Jesús*, tomo II, 356.

penitencias, yo lo obedecí, pero sufría en mi corazón de no poderlas hacer. Entonces me pasó una cosa muy rara; en sueños, sentía los dolores de los cilicios y la dicha interior que a veces las penitencias traen consigo. Yo me gozaba en estos favores del Señor, pero no sabía cómo comunicarlos, ni con mi confesor. No sabía que a éste se le tenía que dar cuenta de todo.⁶⁷

La presencia de Jesús en la vida de Concepción se fue descubriendo en la medida en que esta mística aceptó su identidad para con Dios. Las penitencias tuvieron un lugar muy especial, dado que le permitieron entender quién era ella para el mundo, el lugar que ocupaba dentro de la Iglesia y las funciones que debía cumplir para alcanzar su misión. La complejidad que esconde el alma de esta mística mexicana se halla en el impedimento de aceptar su naturaleza a los ojos de la divinidad. Quiere y anhela ser más de Jesús, pues sigue pensando desde las limitaciones terrenales donde únicamente los religiosos y sacerdotes son “dignos” de acercarse al Señor.

SIGNOS DE AMOR: UNA SEGLAR, MÍSTICA Y APÓSTOL MEXICANA

A partir de lo revisado es posible concluir que Concepción Cabrera tenía una fuerte iniciativa religiosa, pero no desde una fe popular que se vertiera en el apasionamiento por la divinidad que pudiera salir de los lineamientos establecidos por la Iglesia. En cambio, esta mística mexicana buscó distintas maneras de encauzar su amor. Desde su posición social de mujer viuda y madre de familia, así como desde las

67. Cabrera, “Vida y otros escritos (1876-1883),” *Cruz de Jesús*, 57.

condiciones históricas del momento construyeron las vías necesarias para servirse del apoyo espiritual y teológico de sus directores espirituales para cumplir la misión que Jesús le había manifestado. En esta línea es posible interpretar esta relación semejante a la que se da cuando el Espíritu Santo se manifiesta a través de la glosolalia, de modo que siempre hay un hablante y un intérprete. En el caso que aquí se observó, Concepción Cabrera difícilmente habría podido comprender lo que en su interior se estaba gestando (la Encarnación Mística) si los miembros del clero no se hubieran abierto a escucharla. Podría suponerse que, incluso, hubiera pasado por una embustera u observada muy de cerca por el Santo Oficio, como ocurrió con otras místicas, como fue el caso de Luisa Piccarreta. Por ende, esta beata mexicana se inserta en una larga tradición de hombres y mujeres que experimentaron la cercanía con la divinidad. Sin embargo, destaca Concepción Cabrera al tratarse ya no de una mujer virgen, como fuera la constante entre las santas y venerables de la Iglesia católica, sino de una mujer casada y posteriormente viuda, madre de nueve hijos, que expresó durante su vida tener una relación estrecha con Jesús y el Espíritu Santo, a tal punto de inspirar y gestionar la fundación de una congregación para mujeres y otra para varones.

En Concepción Cabrera, las esferas pública y privada se unieron a tal punto de suponerse una a través de la otra. Si las penitencias habían servido como espacio de desahogo para su pasión desbordante por el Señor, al mismo tiempo servían, ante los ojos de sus directores espirituales, de comprobación. No obstante, estos sufrimientos físicos y psicológicos le permitieron no solo ser asumida como mística, al mismo tiempo sirvieron como lugar para el autodescubrimiento de su persona, puesto que la relación caracterizada

por el sufrimiento que sostuvo con la deidad le permitió descubrirlo y conocerlo aún más, a la par de ella misma percibirse y entenderse como hija de Dios. Asimismo, su propia misión la comprendió en función de ese dolor y lo significó mediante este. Sin embargo, no fue hasta que esa acción privada llegó al espacio público cuando ella consiguió comprender lo que le ocurría. Precisamente, fue en la escritura donde logró plasmar las sensaciones y emociones que experimentó en esa relación cercana con el Señor. Aunque en un principio su escritura surgió por impulso de Jesús, fuera el caso de los estatutos de las congregaciones, obras dirigidas a sacerdotes y religiosas, etcétera, otras más fueron el resultado de la solicitud expresa de sus directores espirituales, como fuera su *Cuenta de conciencia*. De nuevo, vigilada muy de cerca por los sacerdotes escribe sus experiencias místicas para que sus lectores sean convencidos de la verdadera presencia de Dios que habitaba su vida. Pese a ello, fue en su escritura donde ella se escribió y se leyó a sí misma, siendo así que al momento en el que Cabrera releó sus escritos pudo entender quién era y, sobre todo, para quién era. Aunado a esto, al estimarse que sus textos eran el resultado de la inspiración divina, pudo escribir con libertad para la época en la que se desarrolló, a tal punto de criticar abiertamente la formación de los sacerdotes.

En esta experiencia mística con Jesús descubrió Concepción Cabrera su capacidad de acción dentro de la misión salvífica de Dios. Al ser copartícipe de los sufrimientos de Jesús se asumió como ofrenda viva por el bien de las almas. En aspectos concretos puede decirse que esta beata impulsó las prácticas religiosas fuera del templo para llevarlas al interior del hogar, especialmente a las actividades que día a día se realizaban; que para el caso de Cabrera eran también

las penitencias diarias. Se trata de un reconocimiento de la presencia de Cristo en la vida de los fieles y la oportunidad de ofrecer e interceder por quienes lo necesitan. Si como mujer y seglar no tenía participación en el sacrificio que hacía el sacerdote en el altar durante las celebraciones eucarísticas, fue en el espacio privado donde amplió sus posibilidades de participación en la ofrenda celestial y donde ella resignificó el valor de sus acciones para la Iglesia católica. Por lo tanto, el sacerdote continúa dirigiendo las almas de su feligresía, sin implicar un protagonismo en la relación que estos tienen con Dios. Basta decir que Concepción, como Jesús, no buscó abolir ni criticar el poder de los sacerdotes dentro de la jerarquía eclesial. Antes bien, se enfocó en darle su total y real cumplimiento, servir a los seglares y hacer memorial de la ofrenda de Cristo, médula de la fe católica.

Desde estas consideraciones, la experiencia mística de Concepción Cabrera, como apunta Foulard, le permitió tener capacidad de acción en un contexto delimitado por el protagonismo del clero. Mientras que esta experiencia se daba en el espacio de lo privado, teniendo que ser llevado a la esfera de lo público para ser examinado y validado por la Iglesia, esta también le permitió significarse en medio de una sociedad que había optado por la secularización del país. Frente a los embates de su época, Concepción descubrió en las prácticas penitenciales y, en especial, en su vivencia espiritual, los elementos para accionar su capacidad política. Esto es que su misticismo no inició y se acabó en el espacio de lo privado, por el contrario, llevó a cabo un camino de ida y vuelta por la esfera pública. Cabrera buscó experimentar en su propio cuerpo las contrariedades y calvarios de su época a través de actos penitenciales; no

obstante, su acción no se limitó únicamente a ello, puesto que estos autocastigos no fueron su única “arma contra la acción política de México”. Por el contrario, la significativa cantidad de textos y las fundaciones que inspiró permiten concluir que Concepción asumió un actuar político derivado del empoderamiento que como mística había tomado.

Para finalizar, la historia de y sobre mujeres que se buscó construir partió, precisamente, de visibilizar a Cabrera en el entramado religioso de su época. Asimismo, se buscó reconocer el modo en que esta beata se sirvió de su experiencia mística para asumir facultades que, para su tiempo, no eran propias de su género ni de su posición de seglar, especialmente en un contexto religioso en el que la relación con Dios estaba profundamente ligada a los espacios del templo y, por ende, a la figura del sacerdote, como más adelante criticará el Concilio Vaticano II. Junto a esto, la importancia de la vida de Concepción Cabrera no se debe únicamente a que se trata de una historia personal o mística. Más bien su relevancia se debe a que posibilitó el surgimiento de otros movimientos religiosos a nivel nacional, en el que tuvieron participación directa e indirecta algunos miembros de las Obras de la Cruz, sin que ella llegara a presenciarlo. Como ejemplo, puede referirse el proceso religioso que se comenzó en el naciente vicariato de Baja California, el cual quedaría en manos de los Misioneros del Espíritu Santo, tras ser encomendado por el papa Pío XII en 1939, iniciando una serie de cambios en la estructura religiosa de la región.

CAPÍTULO 5

LA CLAUSURA DE CENTROS DE CULTO PENTECOSTALES EN BAJA CALIFORNIA, 1922-1936

Pedro Espinoza Meléndez
Ramiro Jaimes Martínez

INTRODUCCIÓN

Durante la década de 1920 llegaron a Baja California los primeros creyentes pentecostales. En 1925 fue clausurado su primer templo y hasta la década de 1930 les fue negado el permiso para que sus iglesias funcionaran. Las autoridades consideraban que sus prácticas eran “inmorales” y calificaron a sus templos como “focos infecciosos”. La clausura de estas iglesias y la negativa a permitirles ejercer el culto se dio en el contexto del conflicto entre la Iglesia católica y el régimen posrevolucionario en un contexto particular, el del Distrito Norte de la Baja California. Asimismo, ante la imposibilidad de constituirse como una diócesis, la jerarquía católica consideraba a estos territorios como “tierra de misiones”, y su administración eclesiástica funcionaba como un vicariato apostólico.

En este capítulo se analiza la clausura del templo de la hoy llamada Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, de la colonia Pueblo Nuevo, en Mexicali, así como los permisos negados por el gobierno a la misma en la colonia Zaragoza —ubicada en el valle de Mexicali— y en Tijuana. Los documentos producidos por estos acontecimientos permiten una aproximación a la forma en la que los primeros conversos pentecostales fueron observados, a la manera en

la que éstos respondieron a la extrañeza, a la hostilidad de la que fueron objeto y al modo en que las autoridades locales hicieron efectivas las disposiciones legales en materias de salud y religión.

¿Cuáles fueron las razones por las que las autoridades procedieron de esta manera? A partir del análisis de los expedientes que registraron estos casos y de la información disponible sobre la cuestión religiosa en Baja California se observa que el trato recibido por estos creyentes pentecostales no fue solo el resultado de la estricta aplicación de las leyes vigentes en materia religiosa y de salud pública, sino también de la extrañeza hacia sus prácticas, que incluían aspectos vinculados directamente con la salud, tales como la imposición de manos a los enfermos, que resultaron extrañas y desconocidas para las autoridades, quienes las calificaron como inmorales y les dieron un trato similar al de algunas comunidades de extranjeros.

PENTECOSTALES EN BAJA CALIFORNIA

El pentecostalismo es un movimiento religioso derivado del protestantismo histórico o denominacional que surgió en Estados Unidos a comienzos del siglo XX en iglesias metodistas con fuerte presencia afroamericana. La misión de Azusa Street, en Los Ángeles, California, es reconocida como su sitio de nacimiento.¹ Entre sus principales características se encuentra la creencia en el bautismo y los dones del Espíritu Santo, de lo que derivan prácticas como la sanación, la xenolalia, la glosolalia y la profecía, así como

1. Cecil M. Robeck, *The Azusa Street Mission and Revival: The Birth of Global Pentecostal Movement* (Estados Unidos: Thomas Nelson, 2006), 2-11.

rituales de alabanza que a menudo conducen a experiencias extáticas.²

Hacia la segunda mitad del siglo XX, el pentecostalismo se convirtió en el grupo religioso con un mayor crecimiento en América Latina, sobre lo que ha existido un amplio debate en las ciencias sociales durante las últimas décadas.³ Esta corriente llegó a México entre 1905 y 1914 por medio de tres iglesias específicas: el Concilio General de Asambleas de Dios, la Iglesia Cristiana Independiente y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (IAFCJ).⁴ Algunos trabajos sobre su crecimiento en América Latina han apuntado que la pobreza y la marginación han sido las condiciones materiales que han propiciado la conversión de muchos católicos,⁵ así como la escasa formación teológica de sus líderes y la ausencia de una estructura institucional,⁶

2. La primera de ellas refiere a la creencia en que las enfermedades pueden ser sanadas por la intervención del Espíritu Santo. La xenolalia sería la capacidad de “hablar en lenguas” extranjeras, mientras que la glosolalia remite a “hablar en lenguas” no humanas, angelicales; la profecía es entendida en estas iglesias como la capacidad otorgada por el Espíritu de anticipar acontecimientos futuros. Carlos Garma Navarro, *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México* (México: Universidad Nacional Autónoma de México - Plaza y Valdés, 2004).

3. Miguel Mansilla y Mariela Mosqueira, “Pentecostalismo en y desde América Latina. Balance y perspectivas a 50 años de producción sociológica.” *Protesta y carisma* (2021): 1-41.

4. Deyssy Jael de la Luz García, *El movimiento pentecostal en México. La iglesia de Dios, 1926-1948* (México: La Letra Ausente - La Editorial Manda, 2010), 51.

5. Manuel Marzal, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina* (Madrid: Trotta, 2002); Jean Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2005).

6. Elio Masferrer Kan, ¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso (México: Plaza y Valdés, 2004), 47-48.

aunque el surgimiento del llamado “neopentecostalismo” entre clases medias y altas pone en entredicho esta tesis.⁷

En el caso de la IAFCJ, se trata de una iglesia de corte unicitario.⁸ Su origen se remonta a las conversiones de Azusa Street, en las que tomaron parte algunos migrantes mexicanos,⁹ de los cuales una parte comenzaron a bautizarse y bautizar “en nombre de Jesús”. El primer ministro de este movimiento, Juan Navarro, bautizó durante 1912 a Francisco Llorente, en San Diego, quien llegó a ser uno de los principales líderes en la zona. En 1916, cuando se conformó la Apostolic Assembly of the Faith in Christ Jesus, Inc. Antonio C. Nava fue bautizado en Riverside, quien junto con Ramón Ocampo se trasladó a Yuma, ganando algunos adeptos mexicanos que se congregaban en iglesias bautistas y metodistas. En 1920 estableció una iglesia en Calexico,

7. Ramiro Jaimes Martínez. “El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica,” *Revista mexicana de sociología* (2012): 649-678. Vale la pena tener en cuenta este aspecto, pues los casos que aquí se revisan corresponden a iglesias formadas por campesinos mexicanos convertidos durante su estancia en Estados Unidos, cuyos templos se encontraban distantes de los centros políticos y económicos del país, y eran periféricos con respecto a los núcleos urbanos de Baja California. Debido a las características socioeconómicas y culturales de los primeros pentecostales mexicanos, Daniel Ramírez, *Migrating Faith. Pentecostalism in the United States and Mexico in the Twentieth Century* (Estados Unidos: The University of North Carolina Press, 2015), 167-209.

8. De acuerdo con Manuel J. Gaxiola, existen cuatro vertientes del pentecostalismo mexicano. El “unicitario” se refiere a aquellas iglesias que rechazan la doctrina de la trinidad, siendo la IAFCJ el ejemplo más representativo. Las otras variantes son: las iglesias fundadas por extranjeros, principalmente por estadounidenses (aunque también ha habido una importante actividad de misioneros de europeos), dentro del que destacan las Asambleas de Dios; el pentecostalismo nacional “clásico” y trinitario, resultado de la mexicanización de las primeras iglesias con misioneros estadounidenses, y el llamado “neopentecostalismo” o como suelen autodenominarse, “carismáticos”, que son iglesias independientes o protestantes que han adoptado ciertas creencias y prácticas pentecostales sin asumirse como tales, donde podría ubicarse inclusive a algunos sectores del catolicismo postconciliar Manuel Gaxiola. “Las cuatro vertientes del pentecostalismo mexicano,” *Nuestra historia*. (México: Centro para el Estudio de la Religión en Latinoamérica, 2009). <https://esnuestrahistoria.wordpress.com/historialas-cuatro-vertientes-del-pentecostalismo-mexicano/>.

9. Es posible que el surgimiento de la IAFCJ entre la población latina se debió a que ésta no terminaba de encajar en la misión de Azusa, habiéndose observado cierta discriminación hacia “algunos mexicanos pobres e iletrados” Daniel Ramírez. “Borderlands Praxis: The Immigrant Experience in Latino Pentecostal Churches,” *Journal of the Academy of Religion* (1999): 575.

que pronto comenzó a extenderse del lado mexicano de la frontera.¹⁰ Sus inicios en México datan de 1914 en Aldama, Chihuahua, destacando el papel de Romana Valenzuela, quien se convirtió durante su estancia en el sur de California. Tras regresar a su tierra natal se puso en contacto con el pastor metodista Rubén C. Ortega, quien siguió este nuevo camino. Durante los años siguientes esta Iglesia se extendió hacia los estados de Durango y Coahuila.¹¹ Su presencia en el valle de Mexicali comenzó en 1922 de la mano de Antonio C. Nava y Ramón Ocampo, mientras que en Tijuana inició en 1927 por medio de Jesús Arballo.¹²

Para este momento, ni la Iglesia católica ni las Iglesias protestantes tenían una presencia sólida en el Distrito Norte de Baja California. La primera de ellas dejó de considerar estos espacios territorios de misiones hasta la década de 1960, cuando se crearon las diócesis de Tijuana y Mexicali a partir del vicariato apostólico de Baja California.¹³

El primer templo católico de Mexicali fue construido en 1919 por Juan Rossi, un misionero italiano que en 1918 fue expulsado del Distrito Sur tras la aplicación del artículo 130 constitucional, el cual prohibía el ejercicio del culto a los ministros extranjeros. Un caso similar fue el de Severo Alloero, quien se hizo cargo de la parroquia de Tijuana en 1921, mientras que la iglesia de Ensenada era atendida por José Cotta desde años atrás. Así, a principios de los años

10. Ramírez, *Migrating Faith*, 33-83.

11. Manuel Jesús Gaxiola, *La serpiente y la paloma: historia, teología y análisis de la Iglesia Apostólica de la fe en Cristo Jesús (1914-1994)* (México: Libros Pyros, 1994), 39.

12. Samuel López Torres, *Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana, 1927 - 1997* (Tijuana: Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, 1999), 11.

13. Dora Elvia Enríquez Licón, "La iglesia católica en Baja California, péndulo entre misión y diócesis," *Frontera Norte* (2008): 17 - 35.

veinte las parroquias del Distrito Norte eran atendidas por sacerdotes extranjeros.¹⁴

En cuanto a las iglesias protestantes, había por lo menos una en cada municipio. En Mexicali, la capital, se estableció la iglesia metodista en el barrio chino, y la mayor parte de sus adeptos eran de esta nacionalidad.¹⁵ En Ensenada había una iglesia que en los registros gubernamentales fue clasificada como “protestante” o “evangelista”. Desde 1888 existían allí dos recintos de culto protestantes, uno metodista y uno presbiteriano, destinados a la población anglosajona que se asentó en el puerto.¹⁶ En 1926 se registró al ministro Enrique Gutiérrez,¹⁷ lo que indica que o se trataba de una iglesia distinta, o alguna de éstas se había mexicanizado.¹⁸ En Tijuana había una iglesia vinculada con la Convención Bautista Americana, que inició su actividad en 1922, pero

14. Pahola Sánchez Vega y Pedro Espinoza Meléndez, “Religión, política y frontera. Consecuencias del conflicto religioso en Tijuana, Baja California, 1918-1935,” en *La Constitución de 1917 y las relaciones Iglesia-Estado en México. Nuevas aportaciones y perspectivas de investigación*, coord. de Pablo Mijangos y González, Tomás de Híjar Ornelas y Juan Carlos Casas García (México: Universidad Pontificia, 2020), 321-374.

15. Catalina Velázquez Morales, *Los inmigrantes chinos en Baja California 1920-1937* (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, 2001), 185.

16. Hilarie J. Heath Constable, “La época de las grandes concesiones, 1883 – 1910,” en *Baja California. Un presente con historia. Tomo I*, coord. de Catalina Velázquez Morales (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, 2002), 247 - 302.

17. Pedro Espinoza Meléndez, *La iglesia católica ante el Estado posrevolucionario en Tijuana, 1926 – 1935* (Tijuana: Tesis de maestría en historia, Universidad Autónoma de Baja California, 2014), 110.

18. Este término se refiere al proceso ocurrido en las iglesias evangélicas fundadas por extranjeros, que pasaron a ser dirigidas por pastores mexicanos debido a las leyes que restringían el culto a los ministros que no poseían nacionalidad mexicana. De la Luz, *El movimiento pentecostal*, 65-66. De acuerdo con la ley reglamentaria del artículo 130, promulgada en 1927, solo podrían hacerse excepciones en las colonias formadas por inmigrantes, otorgándose un plazo de hasta 6 años para que sus ministros fueran reemplazados por elementos nacionales, aunque correspondería a Gobernación autorizar su número. Espinoza, *La iglesia católica*, 115. Un caso en el que se evitó a toda costa la mexicanización de los ministros de culto fue el de los menonitas en Chihuahua Lawrence Douglas Taylor Hansen, “Las migraciones menonitas al norte de México entre 1922 y 1940,” *Migraciones Internacionales* (2005): 23-26.

se estableció formalmente hasta 1928.¹⁹ Además, se puede mencionar a la comunidad armenia de este poblado, que ha sido relacionada con la primera iglesia bautista,²⁰ así como a la colonia de rusos en el valle de Guadalupe, pertenecientes al culto molokan.²¹

Sobre el contexto sociodemográfico y político de Baja California, habría que señalar que no se trataba de un estado sino de un Distrito Federal, por lo que sus autoridades eran nombradas directamente por la presidencia y obedecían a la Secretaría de Gobernación.²² La década de 1920 destaca por el notable crecimiento demográfico de los poblados fronterizos como consecuencia de la *Ley Seca*, que brindó una notable oportunidad para que las inversiones tanto extranjeras como mexicanas prosperaran en negocios dedicados a satisfacer las demandas de entretenimiento de los turistas estadounidenses.²³ Tijuana pasó de apenas mil

19. Jaime Gallegos Catalán y Ramiro Jaimes Martínez. "Instituciones religiosas en Tijuana: la iglesia bautista y el conflicto Estado-Iglesia (1926-1929)," en *Tendencias en la historiografía bajacaliforniana del siglo XXI*, coord. de Diana L. Méndez Medina y Sara Musotti (México: Artificios; Universidad Autónoma de Baja California, 2023), 159-182.

20. Carlos Franco Pedroza y Antonio Zamora Ramírez. "Las iglesias protestantes," en *Historia de Tijuana, edición conmemorativa del centenario de su fundación*, coord. de Jesús Ortiz Figueroa y David Piñera Ramírez (México: Universidad Autónoma de Baja California - XII Ayuntamiento de Tijuana, 1989), 287 - 293.

21. Rogelio Everth Ruiz Ríos, "Colonización, poblamiento y desarrollo en Baja California: El caso de Valle de Guadalupe, 1907 - 1936," en *Inversiones, colonización y desarrollo económico en el noroeste de México, 1870 - 1940*, coord. de José Alfredo Gómez Estrada y Araceli Almaraz Alvarado (México: El Colegio de la Frontera Norte - Universidad Autónoma de Baja California, 2011), 129 - 178.

22. La centralización del poder político en Baja California aumentó durante la década de 1920, en el contexto del triunfo del grupo sonoreense después de la revolución y la gubernatura del general Abelardo L. Rodríguez, que se extendió de 1923 a 1929. Después de su gobierno, la inestabilidad y los continuos cambios de gobernadores, así como el que en 1931 se convirtiera en un Territorio Federal, se explican a partir de las tensiones ocurridas al interior del grupo sonoreense durante la presidencia de Pascual Ortiz Rubio. Véase José Alfredo Gómez Estrada. *Lealtades divididas. Camarillas y poder en México, 1913-1932*. (México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora - Universidad Autónoma de Baja California, 2012).

23. Bibiana Santiago Guerrero, "El desarrollo económico de Tijuana y la identidad del empresario: el mercado de la diversión para la sociedad de consumo estadounidense (1924 - 1929)," en *Debates sobre el noroeste de México. Agricultura, empresas y banca (1906 - 1940)*, coord. de Jesús Méndez Reyes y Gustavo Aguilar. (México: Universidad Autónoma de Sinaloa - Universidad Autónoma de Baja California, 2012), 42-46.

habitantes en 1921 a más de 8000 en 1930; mientras que Mexicali aumentó de 6728 habitantes a más de 14,000. El mayor crecimiento poblacional de la década ocurrió en el valle de Mexicali, pues los datos referentes a la población total del municipio indican que en este período aumentó de 14,000 a casi 30,000 habitantes.²⁴

De acuerdo con la información censal, la población de Baja California era predominantemente católica, aunque el 77% registrado en 1921 contrasta con el 97% medido a nivel nacional.²⁵ Este dato fue motivo de orgullo para el gobernador Abelardo L. Rodríguez,²⁶ quien en su informe de 1927, escrito en el contexto del conflicto entre el Estado y la Iglesia católica, refirió a éste como “de gran importancia sociológica” para comprender la “psicología” del pueblo bajacaliforniano, donde, según él, no había ninguna clase de “fanatismo”.²⁷

Como se relató, los fundadores de la IAFCJ llegaron al valle de Mexicali en 1922. En abril de este año, el gobernador del Distrito, José Inocente Lugo, remitió al secretario de gobernación una solicitud de Antonio Nava para construir un templo “evangélico” en la colonia Pueblo

24. David Piñera Ramírez y Pedro Espinoza Meléndez. “El poblamiento de Tijuana durante los años 20. Una aproximación desde fuentes censales y eclesísticas,” *Frontera Norte* (2023): 1-27.

25. Departamento de la Estadística Nacional, *Censo general de habitantes* (México: Talleres Gráficos de la Nación, 1928).

26. Este general sonorenses fue gobernador del Distrito Norte de Baja California entre 1923 y 1929 y presidente de la república entre 1932 y 1934. Un análisis detallado de su gubernatura, especialmente de sus negocios, inversiones y relaciones políticas, ha sido documentado en José Alfredo Gómez Estrada, *Gobierno y casinos. El origen de la riqueza de Abelardo L. Rodríguez* (México: Universidad Autónoma de Baja California, Instituto Mora, 2007). Sobre participación en el grupo sonorenses véase Gómez, *Lealtades divididas*.

27. Abelardo L. Rodríguez, *Memoria administrativa del gobierno del Distrito Norte de la Baja California, 1924-1927* (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, 2010), 49-51.

Nuevo,²⁸ en Mexicali.²⁹ Nava se identificó como “ministro evangelista” y mayor de edad, dio la dirección del terreno donde tenía pensado edificar la iglesia y solicitó la autorización de Gobernación, expresando que acataría las leyes en materia religiosa;³⁰ la respuesta fue positiva.³¹ En este documento no aparece el término “pentecostal” ni referencias a la IAFCJ.

A finales de 1927 se celebró la Tercera Convención de la Asamblea Apostólica de Estados Unidos, en la Colonia Zaragoza, en el valle de Mexicali, donde se había edificado el primer templo de la IAFCJ en México, inaugurado durante la celebración. Dos años antes, Antonio C. Nava había sido nombrado pastor general de la asamblea.³² De acuerdo con su propia historiografía, no se establecieron en la ciudad de Mexicali porque “eran fuertemente rechazados por grupos fanáticos con influencia en el gobierno, ocasionando la clausura de un templecito; optaron por reunirse fuera de la población, donde gozosos alababan al Señor Jesucristo”. Como se ha señalado, Jesús Arballo Cosío, pastor en Otay, California, comenzó a trabajar durante este año en Tijuana. Meses antes se dio un primer intento de prédica en la localidad por Isaías Ceceña, quien según algunos testimonios fue detenido por las autoridades y liberado con la condición de que abandonara la localidad “con todo y su

28. Acervo documental del Instituto de Investigaciones históricas de la UABC, Colección AGN (En adelante IIH-AGN), Oficio del Abelardo L. Rodríguez para el secretario de Gobernación, Mexicali, 27 de abril de 1922, Dirección General de Gobierno [4.20].

29. En 1915 la ciudad de Mexicali se dividió en tres secciones. La tercera fue llamada Pueblo Nuevo, considerada la primera colonia de esta ciudad; su traza se realizó en 1920 Víctor Manuel Gruel Sánchez, *Abecedario de Mexicali. Historia no-lineal de su urbanización en el siglo XX* (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, 2023), 164-168.

30. Solicitud de Antonio Nava para apertura de templo evangélico, Mexicali, 26 de abril de 1922. IIH-AGN, Dirección General de Gobierno, [4.20].

31. IIH-AGN, Autorización de Gobernación para apertura de templo evangélico en Mexicali, México DF, 11 de mayo de 1922. Dirección General de Gobierno, [4.20].

32. Ramírez, “Borderlands practice,” 576.

filosofía *yankee*".³³ Sin embargo, tenemos indicios de que desde 1925, los cultos de esta iglesia se realizaron sin el permiso de las autoridades civiles.

LA INMORALIDAD DE LOS "ALELUYAS"

En febrero de 1925, la iglesia de Pueblo Nuevo fue clausurada por las autoridades del Distrito. Antonio Nava hizo llegar al municipio de Mexicali una solicitud de reapertura, lo que motivó una investigación para determinar la pertinencia de la autorización involucrando al Ministerio Público. Nava compareció ante este último, así como ante el gobierno del Distrito y la Secretaría de Gobernación. El informe fue turnado a Gobernación a finales de mayo. En la primera foja del expediente, firmada por el presidente municipal y dirigida al secretario de Gobernación, se anotó:

Como lo comprobará usted en las inserciones que se acompañan, los ritos que se celebran en dicha secta son demasiado extraños en nuestro país, toda vez que hasta en la vía pública llegan a besarse hombres con hombres. Estando persuadida esta Presidencia Municipal a mi cargo que el C. Antonio Nava sorprendió a esa Superioridad al pedir licencia para la apertura de un templo evangelista, una vez comprobada la diferencia de ritos, se acordó clausurar dicho templo y someter el caso a la suprema consideración de usted, a fin de que si bien lo tiene, resuelva sobre el particular lo que crea conveniente.³⁴

33. López, *Historia de la Iglesia Apostólica*, 17-23.

34. IIH-AGN, Expediente sobre clausura de templo evangélico, Mexicali, 17 de febrero de 1925. Dirección General de Gobierno, [4.20].

Como se puede notar, la clausura de esta iglesia obedecía, en primer lugar, a que las prácticas pentecostales eran vistas como algo extraño. El detalle de “hombres que se besan con hombres”, que seguramente refería a la práctica del “ósculo santo”,³⁵ remite a uno de los aspectos que fueron considerados inmorales. El informe abunda en detalles que muestran la manera en que estos creyentes fueron observados. Comienza afirmando que el templo había sido abierto “sin llenar los requisitos legales”; transcribiendo un oficio de la Presidencia Municipal destinado al comandante de Policía, se anotó:

Esta presidencia ha tenido a bien acordar, se sirva usted ponerse de acuerdo con el C. Regidor Alfredo Pradis, a fin de prevenir a los directores de “ALELUYAS”, que se han instalado en la sección tercera de esta municipalidad, que deben abstenerse de la práctica de las doctrinas de su religión en dicha sección, por no haber cumplido con los requisitos de la ley; haciéndoles la advertencia de que al reincidir, les serán aplicadas las penas que señala el artículo 130 de la constitución de nuestro país.³⁶

La clausura también respondió motivos jurídicos, de manera similar a lo ocurrido con los templos católicos desde años antes de la Cristiada. Pero el que en un documento

35. Éste es el nombre que se le da en algunas iglesias pentecostales al saludo entre sus miembros por medio de un beso en la mejilla, práctica que se desprende a su vez de pasajes bíblicos del Nuevo Testamento, específicamente de la Carta de Pablo a los Romanos (Romanos, 16: 26) y de la Primera Carta de Pedro (1 Pedro: 5: 14). Actualmente, este gesto es visto como una expresión de amor fraterno entre los congregantes. Luis Ernesto Cruz Ocaña, *“No somos del mundo, pero estamos en el mundo”. El movimiento pentecostal-carismático en Chiapas: trayectorias, discursos y prácticas*. (San Cristóbal de las Casas: Tesis de maestría en antropología social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Sureste, 2012), 134.

36. IIH-AGN, Expediente sobre clausura de templo evangélico, Mexicali, B. C., 29 de enero de 1925. Dirección General de Gobierno [4.20].

oficial se refiera ellos como “aleluyas” es una evidencia de la forma peyorativa en que los pentecostales fueron observados y representados por los católicos en ambos lados de la frontera desde sus inicios.

De acuerdo con Nava, el anterior gobernador le había transcrito el permiso de Gobernación, y dijo desconocer que no bastaba con el permiso de dicha Secretaría, por lo que, “sin dolo”, omitió avisar por escrito al municipio; solo se comunicó de manera verbal con el gobernador. Fue a partir de esta solicitud que se recurrió al regidor Alfredo Pradis, para “levantar información sobre las prácticas religiosas que se llevan a cabo en el llamado templo evangélico”. En su informe se enuncia:

El C. Antonio Nava no es vecino de Pueblo Nuevo como asienta en su escrito, pues su residencia la tiene en Caléxico, California. Al dirigirse a la Secretaría de Gobernación no se produjo con verdad al manifestar que el templo que pretendía construir sería destinado al servicio del culto evangélico, pues de los informes que he tomado y de lo que me consta, las prácticas religiosas son enteramente extraordinarias y sin precedente en nuestra República, pues tienen más de inmoral que de religiosas; como prueba de mi aserto debo decir a usted que en el ya citado templo se congregan alrededor de veinte personas de ambos sexos, los cuales hacen infinidad de contorsiones por el suelo, y lo más extraño es que los hombres se besan unos con otros, llevando a cabo este acto hasta en la vía pública. Y por último, que al terminar dicho edificio no cumplió debidamente con el artículo 130 de la Constitución General de la República [...]. Y como el C. Antonio Nava no ha dado cumplimiento a los requisitos que establece el artículo en mención, soy de

la opinión que dicho templo permanezca cerrado hasta en tanto se cumple debidamente con la disposición legal antes citada.³⁷

El énfasis no fue solo en lo extrañas que resultaban sus prácticas, sino también en que el pastor había mentido en su declaración y que no había llenado los requisitos legales. Nuevamente, las descripciones refieren a las experiencias extáticas y al saludo del *ósculo santo*, comunes en estas iglesias. Antonio Nava compareció ante el Ministerio Público en abril de 1925, dijo ser mexicano, nacido en Nazas, Durango, tener 25 años de edad, ser “ministro evangelista” y residente de Calexico. En el interrogatorio afirmó que los cultos se realizaban siempre al interior del templo y que no tenían nada de inmorales. Lo que se redactó en el informe fue lo siguiente:

[...] y que con respecto a que hombres se besen con hombres en el curso de sus prácticas religiosas no niega que haya sucedido ni aún la posibilidad de que lo hayan efectuado en la calle y exclusivamente por impulso personal y no porque la religión que practica el exponente se los imponga como obligación o como parte de sus ritos.³⁸

Llama la atención que el saludo con el *ósculo santo* fue lo que más causaba extrañeza a los interrogadores, y la respuesta del pastor muestra las dificultades para explicar su significado. Mientras para los estos creyentes pentecostales saludarse entre sí con beso en la mejilla, sin importar si se

37. IIH-AGN, Expediente sobre clausura, 17 de febrero de 1925. Dirección General de Gobierno, [4.20].

38. IIH-AGN, Expediente sobre clausura, 15 de abril de 1925. Dirección General de Gobierno, [4.20].

trataba de hombres o mujeres, implicaba seguir un consejo contenido en la Biblia, para sus observadores se trataba de un acto transgresor.

Sobre la falta de autorización escrita para la apertura de la iglesia, Nava dijo nuevamente que el gobernador anterior había autorizado la apertura en privado, diciéndole que no necesitaba de una constancia escrita, y que en caso de que la policía interviniera, él daría las órdenes para que no los molestaran. Al día siguiente compareció el regidor Alfredo Pradis, quien ratificó su informe dirigido al presidente municipal. Según anotó en el informe final del Ministerio Público:

[...] las personas que concurrían al templo en cuestión celebraban sus ceremonias indistintamente en el interior y exterior del mismo; que tales ceremonias consistían en lecturas, rezos, etc. y en momentos determinados esas mismas personas se arrojaban al suelo haciendo contorsiones extrañas y lanzando gritos poniendo en gran alarma a toda la barriada; que los sectarios al encontrarse en las calles del lugar o en el interior del templo se besaban indistintamente hombres con hombres, mujeres con hombres, etc., y finalmente que tales ceremonias se prolongaban con frecuencias hasta altas horas de la noche, motivo por el que la clausura del templo tranquilizó al barrio.³⁹

Este testimonio indica que las prácticas pentecostales fueron motivo de escándalo y extrañeza para el resto de la población que, como se sabe, era mayoritariamente católica. El término “sectario” posee una connotación

39. IIH-AGN, Expediente sobre clausura, 25 de abril de 1925. Dirección General de Gobierno [4.20].

peyorativa, originada no en el discurso anticlerical posrevolucionario, sino en la tradición católica. La descripción de las autoridades sobre la primera iglesia pentecostal en Baja California deja ver una reacción de extrañeza ante lo desconocido. Destaca la condición fronteriza de la región, siendo la nacionalidad del pastor, y el que éste lo ocultó en sus primeras gestiones, uno de los motivos de clausura. No obstante, aunque las iglesias evangélicas fueron asociadas con Estados Unidos, este ejemplo muestra que la IAFCJ no experimentó el proceso de mexicanización durante los años veinte y treinta, pues desde sus inicios estuvo dirigida por mexicanos. Fue una la práctica del *ósculo santo* el mayor motivo de escándalo para sus observadores, pues transgredía las normas morales y de género socialmente aceptadas.

¿FOCOS INFECCIOSOS DE TUBERCULOSIS?

Entre febrero y abril de 1928, el gobierno de Baja California recibió dos solicitudes para la apertura de templos pentecostales. La primera fue enviada a Gobernación en marzo, adjunta a un oficio del presidente municipal de Mexicali. La solicitud fue firmada por Encarnación Meza, vecino de la colonia Zaragoza, pidiendo permiso para abrir al culto un templo de la Iglesia Cristiana Apostólica de la Fe Pentecostés, fechada en febrero de ese año. La transcripción incluyó la respuesta de la presidencia municipal, quien aseguró que no había dado permiso para la apertura del templo, y expresó que las prácticas de dicha “secta”:

[...] consisten en actos fanáticos repugnantes, en pugna con los más elementales requisitos de higiene, pues, presas de una especie de fervor espasmódico, afectan contorsiones y se revuelcan muchas veces entrelazados

hombres y mujeres; y como tales individuos no se distinguen por su limpieza ni sobriedad, resulta que sus reuniones vienen a ser verdaderos focos de infección, sin tener nada de edificantes.⁴⁰

En el informe se dijo que sus desordenes habían llegado a tal grado que la Delegación Sanitaria había clausurado un templo de la misma iglesia en Pueblo Nuevo. El oficio sobre el caso cierra con la opinión del gobernador, Abelardo L. Rodríguez: “que no es de accederse a la solicitud”. El marzo de 1928, el gobierno del Distrito recibió la respuesta de Gobernación, junto con la instrucción de “ejercer estrecha vigilancia para que no se violen las leyes dictadas en materia de cultos religiosos”.

En este expediente no hay referencias al *ósculo santo*, sino que aparecen elementos nuevos: la salud y la higiene, aunque también se señalan las experiencias extáticas de las que participaban indistintamente hombres y mujeres. El hecho de que se atribuyera su clausura a la delegación sanitaria confirma que la comunidad pentecostal de Mexicali se había seguido congregando a pesar de la negativa de las autoridades. Del mismo modo, la “estrecha vigilancia” solicitada por Gobernación hace eco de las numerosas circulares que durante la guerra cristera llegaron a las autoridades de

40. IIH-AGN, Oficio del Gobernador del Distrito Norte dirigido a Gobernación, Mexicali, 9 de marzo de 1928. Dirección General de Gobierno [24.40].

Baja California que, cabe señalar, no iban dirigidas exclusivamente hacia la Iglesia católica.⁴¹

La segunda solicitud data de abril de 1928. Segismundo Sainz, quien se identificó como “pastor misionero evangelista”, mexicano y mayor de edad, solicitó al ministro de Gobernación autorización para establecer, en Tijuana, una Iglesia Apostólica de la Fe Cristiana Pentecostés, comprometiéndose a cumplir las leyes y disposiciones vigentes en materia religiosa y a acatar todas las circulares.⁴² El 4 de mayo del mismo año, el gobierno de Rodríguez dirigió un oficio para Gobernación con el asunto: “Que a juicio de este gobierno no es de accederse a la solicitud para la apertura de un templo Pentecostés en Tijuana”. Sus razones para ello remiten al caso de Pueblo Nuevo, y se transcribió la respuesta dada en Mexicali sobre a la clausura que llevó a cabo la Delegación Sanitaria.⁴³

En mayo de ese año llegó de nuevo una solicitud para la apertura del templo pentecostal en Pueblo Nuevo, esta vez escrita por Pedro Ceniceros. El secretario general de gobierno emitió su respuesta al día siguiente. De acuerdo con el gobernador, negó el permiso solicitado “en virtud de que la Secretaría de Gobernación ha estado negando la expedición de permisos de esta índole a diferentes personas

41. A pesar de que la iglesia católica brilló por su ausencia durante el conflicto cristero en Baja California, el gobierno federal insistió en que se cumplieran estrictamente todas las disposiciones en materia religiosa. Por ejemplo, en agosto de 1926 llegó un mensaje de Gobernación para el gobierno del Territorio y sus municipios, donde en calidad de “muy confidencial,” se indicaba que el presidente Calles ordenaba que se vigilara a todos sacerdotes católicos, se aprehendiera a aquellos de quienes se sospechara que hacían una “labor sediciosa,” y se aplicara la ley si esto se comprobaba. Archivo Histórico del Estado de Baja California (AHEBC), Transcripción de mensaje de Gobernación, del Secretario General de Gobierno al Presidente Municipal de Tijuana, Mexicali, 21 de Agosto de 1926 [5.23].

42. IIH-AGN, Solicitud de Segismundo Sainz para abrir un templo pentecostal, Tijuana, B. C., 12 de abril de 1928. Dirección General de Gobierno [24.41].

43. IIH-AGN, Oficio del Gobernador del Distrito Norte para Gobernación. Dirección General de Gobierno [24.41].

que lo han solicitado”.⁴⁴ En vista a los permisos negados, Ceniceros y un grupo de vecinos redactaron una carta para Gobernación en julio. Este documento resulta valioso porque permite aproximarse no sólo a la representación que las autoridades civiles y la población mayoritariamente católica habían construido sobre los pentecostales, sino también a la manera en que éstos se presentaron al momento de negociar con el Estado, al tiempo que muestra más detalles sobre la clausura.

La carta abre señalando que a inicios de febrero habían recibido una orden para que cerrara el Templo Cristiano Pentecostés, de Pueblo Nuevo. La clausura fue resultado de una denuncia. Según Ceniceros, algunos vecinos “decían que concurrían algunas personas enfermas”; en marzo enviaron al presidente municipal un oficio transcrito en el mismo documento. El autor de la solicitud se presentó como ministro de la “religión Cristiana Pentecostés”, la cual, según dijo “se practica en los Estados Unidos del Norte América y en otras naciones civilizadas entre ellas, nuestra República Mexicana, habiendo miles de personas que practican esa religión, la cual tiene por base la fe y la moralidad”. Mencionó que había un templo en Calexico, y que el de Pueblo Nuevo llevaba funcionando varios años con permiso de las autoridades. También señaló que “gente poca escrupulosa para respetar la religión de los demás [...] nos pusieron el mote de ALELUYAS, no obstante ser nuestra religión como lo he dicho, una rama o dependencia de la Iglesia Cristiana de Pentecostés”.⁴⁵

44. IIH-AGN, Respuesta del Secretario General de Gobierno a Pedro Ceniceros, Mexicali, 8 de mayo de 1928. Dirección General de Gobierno [24.40].

45. IIH-AGN, Carta de Pedro Ceniceros dirigida a Gobernación, Mexicali, 1 de julio de 1928. Dirección General de Gobierno [24.40].

Ceniceros reiteró que el templo se ceñía a la nueva ley de cultos,⁴⁶ y que la orden de clausura decía que asistían a sus cultos personas “escrofulosas y tuberculosas”. Desde entonces, más de cien practicantes fueron privados de sus servicios religiosos, por lo que solicitaba la autorización para abrir el templo. De acuerdo con el ministro, el presidente municipal de Mexicali había dicho que la orden de clausura no era suya, sino que respondía a una instancia superior, por lo que apeló al artículo 24 de la Constitución:

Nosotros celebramos nuestros cultos dentro del templo; nuestra religión tiene por base la moral y el orden, por lo tanto siempre hemos estado dentro de los preceptos de la ley, y al dictarse la orden de clausura de nuestro templo se nos ha cuartado [sic] el derecho que nos concede el artículo 24 constitucional antes mencionado.

El pastor cerró con la petición de que les fuera permitido reanudar el culto en el templo, comprometiéndose a respetar las leyes y los códigos de salud vigentes; la carta fue firmada por diez personas.

De acuerdo con este documento, la causa de mayor peso para la clausura fue el ingreso de personas portadoras de enfermedades contagiosas. En el caso específico de la tuberculosis, se sabe que fue una de las principales epidemias que el gobierno mexicano intentó combatir desde el período porfirista.⁴⁷ Desde 1899 se plantearon iniciativas para com-

46. Puede referirse tanto a la reforma del código penal decretada en julio de 1926, causa fundamental de la suspensión del culto católico en señal de protesta, como a la ley reglamentaria del artículo 130 constitucional, publicada en junio de 1927. Espinoza, *La iglesia católica*, 112-115.

47. Ana María Carrillo. “Los médicos ante la primera campaña antituberculosa en México,” *Gaceta Médica de México* (2001): 361 – 369.

batir esta enfermedad y en 1907 comenzó la primera campaña nacional, con la que se emitieron leyes que prohibían escupir en lugares públicos para evitar el contagio, tales como oficinas, iglesias, teatros, calles y tranvías. De acuerdo con Ana María Carrillo, éstos fueron años de debate sobre las políticas sanitarias, especialmente en lo relativo al trato que debía darse a quienes habían contagiado, pues muchos abogaban por su reclusión en clínicas y hospitales. Estas campañas produjeron discriminación y miedo generalizados hacia los posibles contagiados, por lo que llegó a señalarse que la “higiene oficial” había convertido a los enfermos de tuberculosis en “objetos de horror” y “parias para la sociedad”.⁴⁸ Las políticas sanitarias de la posrevolución tuvieron notables continuidades con las porfiristas, e incluso de endurecieron. En 1926, durante el gobierno de Calles, se promulgó un nuevo código sanitario que estipuló que para contraer matrimonio civil era necesario un certificado de salud que descartara la posibilidad de que alguno de los contrayentes estuviera contagiado de sífilis y tuberculosis. Tres años después, en 1929, se ideó un plan de lucha contra esta enfermedad, y a comienzos de la década de 1930 inició en el Distrito Federal la construcción del Sanatorio para Enfermos Tuberculosos de Huipulco.⁴⁹

Tratándose de un Distrito Federal, en Baja California se habían implementado políticas sanitarias modernizantes del gobierno federal desde finales del siglo XIX, y la lucha contra la tuberculosis data al menos de la segunda década del siglo XX.⁵⁰ Carlos Trejo y Lerdo de Tejada, gobernador

48. Ana María Carrillo, “Los modernos minotauro y Teseo: la lucha contra la tuberculosis en México,” *Estudios* (2012): 85 – 101.

49. Carrillo. «Los modernos minotauro y Teseo,” 89.

50. Sobre la tuberculosis en Baja California, véase. Arturo Fierros Hernández. “Una lucha interminable: la tuberculosis en Baja California, México, durante el siglo XX,” *Secuencia* (2021): 1-24.

de Baja California entre 1930 y 1931, presentó un informe a meses de iniciar su gestión donde relató que el hospital civil de Mexicali, fundado en 1916 por Cantú, se encontraba en pésimas condiciones, y que en él “se encontraban asilados dementes, enfermos de lepra, de tuberculosis y otras enfermedades infecciosas: muchos de estos enfermos dormían a la intemperie, pues no había camas bastantes”.⁵¹ Por esta razón se habilitó un centro de reclusión para tuberculosos en La Rumorosa, utilizando unas instalaciones gubernamentales construidas durante el gobierno de Rodríguez, conocidas como Campo Alaska. En consonancia con las leyes vigentes, las instalaciones fueron destinadas para “locos, idiotas, imbéciles o los que sufran de cualquier otra debilidad, enfermedad o anomalías mentales”.⁵² Por lo tanto, tiene sentido pensar que el ingreso de personas enfermas a esta iglesia, o por lo menos con síntomas similares, resultara motivo de alarma para los vecinos de Pueblo Nuevo y para las autoridades de Mexicali.

El pastor no negó que esto hubiera sucedido y se comprometió a que no volvería a ocurrir y a sujetarse a los reglamentos vigentes en materia religiosa y de salud pública. Esto se explicaría, por un lado, debido a las precarias condiciones del Valle de Mexicali y a la escasa efectividad de las políticas sanitarias hasta el momento implementadas, pero también a que, como en muchas otras iglesias pentecostales, en ellas se llevaban a cabo rituales y prácticas de sanación. Se trata de una hipótesis aventurada, ya que estas prácticas cobraron importancia en dicha Iglesia a partir del

51. Víctor Manuel Gruel Sánchez, “Corrupción y filantropía en el Hospital de la Rumorosa, 1931 – 1958,” *Cultuiales* (2012): 127.

52. Gruel “Corrupción y filantropía,” 128.

“despertamiento” de 1938.⁵³ Sin embargo, la imposición de manos a los enfermos en esta región se practicaba desde los años veinte. En 1928 circuló un volante en los alrededores de Calexico, destinado a la población de origen mexicano y haciendo referencia uno de sus primeros pastores:

EL GRAN AVIVAMIENTO. La Iglesia Apostólica Cristiana del Pentecostés, invita a usted muy cordialmente y a toda su apreciable familia, a los Servicios de avivamiento que se verificarán en todas las noches en el Templo No. 304 de la Calle East Side y Tercera en la Ciudad de Caléxico, California. Estos servicios comenzarán el día primero de mayo del presente 1928 y bajo la dirección del Espíritu Santo. Nuestro lema es: oigan el Santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo. También presidirá estos servicios el Sr. Francisco F. Llorente, natural del puerto de Acapulco, Estado de Guerrero, México, hábil orador de Los Ángeles, Calif. Y Pastor General de la Asamblea Apostólica Cristiana del Pentecostés. El Sr. Llorente hablará al aire libre a todos sus conciudadanos mexicanos, acerca de Teología, Religión, Moral y Urbanidad. Se orará por los enfermos en el Templo y sanarán. No se hacen colectas en las calles. TODOS SON BIENVENIDOS: TRAIGAN A SUS ENFERMOS Y DIOS LOS BENDECIRÁ.⁵⁴

53. Este es un término acuñado por la historiografía confesional de esta iglesia, para referirse al proceso por el cual las prácticas de sanación, en especial las llevadas a cabo por algunos ministros específicos, adquirieron una importancia considerable en el mundo evangélico estadounidense, llegando a realizarse auténticas campañas donde se publicitaba la “sanidad divina” por medios escritos y radiofónicos, aunque de acuerdo con Domingo A. Torres, con ello se lograron pocas conversiones Domingo A. Torres, «Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús,» en *Hacia una historia de la iglesia evangélica hispana de California del sur*, coord. de Rodolfo Wilson (Estados Unidos: AHET, 1993), 116-118.

54. José Ortega Aguilar. «El gran avivamiento.» *Apostolic Archives of the Americas/Archivos Apostólicos de las Américas*. 14 de octubre de 2013. <https://www.facebook.com/photo?fbid=588818964515849&set=a.382186905179057> (último acceso: 22 de mayo de 2024).

Pese a la negativa de las autoridades, los congregantes insistieron. En abril de 1929, Encarnación Meza escribió nuevamente a Gobernación. El texto inicia exponiendo que, en mayo de 1926, el Ayuntamiento de Mexicali los había eximido del pago de impuestos para la construcción del templo, algo autorizado por Gobernación. También mencionó que en abril de 1927 les había sido otorgado el permiso correspondiente por el gobierno del Distrito. Según dijo, se había avisado a la autoridad municipal como lo indicaba el artículo 130 constitucional, por lo que se le había registrado el 7 de marzo de 1928 como encargado(a) del templo de la Iglesia de la Fe Apostólica Pentecostés. Posteriormente llevó a cabo la petición formal del permiso para su apertura al público, respondiendo a la acusación relativa de falta de higiene e inmoralidad de forma similar a Pedro Ceniceros:

En cuanto a lo primero, y en relación a que hombres y mujeres con sus cuerpos entrelazados se revolcaran en el suelo, eso es completamente absurdo, pues nuestro temperamento y nuestra moralidad, innatos en todo mexicano, no permitirían eso jamás, además, creo que ninguna religión, ni las de los salvajes ejecutan esas prácticas. En cuanto al segundo cargo, se llegó hasta consignarme a la autoridad Municipal con la Delegación Sanitaria, creo que por “loco”, y como era natural, en la Delegación manifestaron desde luego que era una injusticia lo que conmigo, como encargado del templo se estaba cometiendo. Acompaño información testimonial, en lo que refiere a la moralidad

de nuestra religión, siendo la moralidad la única base de nuestro culto.⁵⁵

Es interesante que Meza se refirió a la moralidad no sólo en términos de un comportamiento ejemplar, sino como una característica “innata” en los mexicanos. Este comentario permite corroborar que, a pesar de las disputas de la época, existían ciertas nociones con respecto al nacionalismo y a la moralidad que eran comunes tanto para el naciente Estado “laico” como para los católicos y las iglesias evangélicas. Llama también la atención el que se le hubiera caracterizado como “loco”, lo que remite nuevamente a la experiencia de alteridad que para muchos mexicanos significó entrar en contacto con esta nueva religión, pero también a las políticas sanitarias aplicadas por estos años. De acuerdo con Víctor Gruel, al menos en Baja California, “locos”, “leprosos” y “tuberculosos” fueron recludos en los mismos espacios, primero en el Hospital Civil de Mexicali, después en La Rumorosa.⁵⁶

En el acuse de recibo de gobernación, del cual se envió una copia al gobernador en abril, se anotó lo siguiente: “Dígase en respuesta que en vista a los antecedentes sobre el particular obran en el expediente de esta Secretaría, no es de accederse a lo que solicitan”.⁵⁷ Los miembros de esta iglesia hicieron nuevamente una petición a Gobernación para la apertura del templo en la colonia Zaragoza, presumiblemente en el año de 1930 (el documento carece de fecha). Nuevamente mostraron disposición para ajustarse a las le-

55. IIH-AGN, Carta de Encarnación Meza al Secretario de Gobernación, Mexicali, 16 de abril de 1929. Dirección General de Gobierno [24.40].

56. Gruel, “Corrupción y filantropía,” 127-129.

57. IIH-AGN, Acuse de recibo de la carta de Encarnación Meza, 25 de abril de 1929. Dirección General de Gobierno [24.40].

yes, señalando que todos los firmantes eran agricultores en las colonias Zaragoza, Progreso y Anexas. El documento fue firmado por 25 personas, además del ministro Encarnación Meza.⁵⁸

Durante el verano de 1930, el subsecretario de gobierno se dirigió a Gobernación solicitando información sobre los presuntos permisos concedidos a la iglesia “conocida por La Fe Apostólica Pentecostés”, la cual figuraba en los registros a nombre de Antonio Nava en Pueblo Nuevo, así como de otra localizada la Colonia Zaragoza, a cargo de Encarnación Meza.⁵⁹ El documento contiene un acuse de recibo donde se menciona que habían sido negados los permisos a Encarnación Meza y Pedro Ceniceros, por ser las prácticas religiosas de dicha iglesia una “absoluta inmoralidad”, y porque el templo de Pueblo Nuevo había sido clausurado por la Delegación Sanitaria “en virtud constituir un foco infeccioso”.⁶⁰

EL ESTADO POSREVOLUCIONARIO Y LA CUESTIÓN RELIGIOSA EN BAJA CALIFORNIA

Tras revisar estos expedientes conviene cuestionar si se trató de casos excepcionales o si todas las iglesias recibieron un trato similar. Antes de analizar someramente la relación del Estado con la Iglesia católica y otras minorías religiosas en Baja California, es necesario considerar algunas generalidades sobre la cuestión religiosa durante el período

58. IIH-AGN, Solicitud para apertura de un templo pentecostal en la Colonia Zaragoza. Dirección General de Gobierno [24.40].

59. IIH-AGN, Solicitud de Rafael Mancera al Secretario de Gobernación, México, DF, 3 de julio de 1930. Dirección General de Gobierno, [24.40].

60. IIH-AGN, Acuse de recibo Gobernación a Rafael Mancera, julio de 1930. Dirección General de Gobierno [24.40].

posrevolucionario. El primero es que, aunque los artículos constitucionales en materia religiosa y sus derivados –la *Ley Calles* (1926) o la *Ley Reglamentaria del Artículo 130 Constitucional* (1927)– tenían como destinatario a la Iglesia católica, en la redacción no se hacía referencia explícita a ello, por lo que todas las iglesias debían sujetarse. El segundo es que, aunque como ha señalado Jean Pierre Bastian, existió cierta afinidad tanto entre el régimen liberal y el revolucionario con las iglesias protestantes,⁶¹ en algunos casos, estas iglesias también fueron objeto de restricciones, no solo los ministros extranjeros,⁶² sino también como parte del anticlericalismo esgrimido por algunos gobernadores como Tomás Garrido en Tabasco y Rodolfo Elías Calles en Sonora.⁶³ Finalmente hay que mencionar la considerable autonomía que gozaban las autoridades locales y regionales. Si bien la llegada la presidencia de Calles se caracterizó por sus intentos de centralizar el ejercicio del poder a nivel nacional, fueron las autoridades locales y regionales las encargadas de llevar a la práctica, en este caso, la política religiosa del gobierno federal, funcionando así como mediadores que se encontraban en la posibilidad tanto de atenuar como de exacerbar el anticlericalismo con el que se ha caracterizado el grupo sonorenses, una situación que se mantuvo durante la década de 1930.⁶⁴

61. Jean Pierre Bastian, *Protestantismo y sociedad en México*, (México: Casa Unida de Publicaciones, 1983).

62. El 11 de marzo de 1926, el pastor bautista J. D. Dale fue aprehendido en la ciudad de Tamaulipas, y diez días después fue expulsado del país. "Capturan a un sacerdote bautista," *El Universal*, 11 de marzo de 1926.

63. José Alberto Moreno Sánchez, "Quemando Santos para iluminar conciencias. Desfanatización y resistencia al proyecto cultural garridista, 1924 - 1935," *Estudios de historia moderna y contemporánea de México* (2011): 37-74; Elizabeth Cejudo Ramos, "Acción colectiva y género: mujeres contra la campaña desfanatizadora en Sonora (1932-1936)" *Conjeturas Sociológicas* (2020): 160-179.

64. Ben Fallaw, *Religion and State formation in postrevolutionary Mexico* (Estados Unidos: Duke University Press, 2013), 13-35; 219-226.

Si bien el gobernador de Baja California entre 1923 y 1929, Abelardo L. Rodríguez, ha sido recordado por su anticlericalismo, especialmente porque una de sus primeras acciones como presidente fue expulsar del país al delegado apostólico,⁶⁵ durante el conflicto cristero no se registraron altercados violentos en Baja California. La cuestión religiosa en la región no pasó desapercibida para el gobierno federal, pero Rodríguez minimizó el asunto en sus informes. En su memoria administrativa señaló que no había existido ningún asunto relacionado al “conflicto religioso”, y afirmó que su gobierno:

[...] ha tenido muy poco que hacer en este sentido, porque las convicciones liberales y el amplio criterio de libertad de conciencia que existe entre los pobladores de esta entidad han hecho innecesaria la intervención oficial, suprimiendo automáticamente todo punto de conflicto o dificultad. En esta parte de la república no existe fanatismo de ninguna especie, el arraigo de los intereses clericales es nulo, y consecuentemente, la observancia de nuestra Constitución y Leyes de Reforma se realiza sin ninguna clase de obstáculos.⁶⁶

Durante el verano de 1927 la Secretaría de Gobernación desechó dos solicitudes con respecto a la Iglesia católica en Baja California. La primera de ellas, proveniente de Mexicali, era una denuncia de la Federación Anticlerical Mexicana, que señalaba que el otrora párroco de la localidad continuaba viviendo en la casa cural y oficiando misa en

65. Manuel Olimón Nolasco, *Confrontación extrema* (México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008), 104-107.

66. Rodríguez, *Memoria administrativa*, 49-51.

Calexico. Con molestia, los denunciantes expresaron que la mayoría de los miembros de la junta encargada del templo eran Caballeros de Colón, y que la permanencia del sacerdote se había dado con el consentimiento de las autoridades.⁶⁷ No hay noticia de que se haya dado seguimiento al caso. En Tijuana, Marcos Navarrete Cota, un exmilitar sonoreense, solicitó al gobierno federal que el templo católico le fuera entregado para convertirlo en una “agencia de cajas mortuorias y pompas fúnebres”, al encontrarse inhabilitado. Gobernación respondió que podía vendérselo, pero de ninguna manera cederlo, pues se trataba de una propiedad nacional.⁶⁸

A esto habría que añadir que cuando en 1926 el gobierno municipal de Tijuana propuso un grupo de cinco personas para conformar la junta que se encargaría del templo, las primeras en ser sugeridas e invitadas eran mujeres pertenecientes a la Vela Perpetua, pero declinaron ante la oferta. Una de ellas, Catalina Rodríguez de Favela, que llegó a ser presidenta de este grupo, era hermana del general Abelardo L. Rodríguez. Entre las personas que finalmente conformaron la junta se encontraban dos miembros de la CROM (Confederación Regional Obrera Mexicana) y el jefe de la Policía, pero en 1929, el nuevo presidente municipal los relevó de sus cargos, conformando una nueva agrupación en la que varios de sus miembros eran esposos de las mujeres antes mencionadas.⁶⁹ Así, el clima político-religioso

67. IHH-AGN, Denuncia de la Federación Nacional Anticlerical, México, DF, 6 de junio de 1927. Dirección General de Gobierno [24.44].

68. IHH-AGN, Respuesta de Manuel Guerrero a la solicitud de Marcos Navarrete, México, DF, 25 de julio de 1927. Dirección General de Gobierno [24.3].

69. Pahola Sánchez Vega. *El papel de las agrupaciones femeninas católicas en la conformación de la iglesia católica de Tijuana, 1921-1935*. Tesis de maestría en historia. (Tijuana: tesis de maestría en historia, Universidad Autónoma de Baja California, 2014), 87-91.

de Baja California distaba del jacobinismo que se vivió en otras regiones del país.

La iglesia bautista de Tijuana, fue la única que siguió exitosamente el proceso legal. Sus trámites comenzaron en 1924, pero hasta 1926 presentaron su solicitud ante Gobernación, pues no cumplían con los requisitos estipulados en cuanto al predio y el inmueble. El encargado de realizar las gestiones fue el pastor Aurelio Arellano, originario de Río Grande, Zacatecas, y residente de San Diego.⁷⁰ Gobernación concedió el permiso en octubre de 1927,⁷¹ pero los trámites se extendieron por un año. En mayo de 1928, Arellano solicitó un permiso especial al municipio para abrir el templo el día 2 de mayo, que fue concedido “en la inteligencia de que no se verificará ningún acto religioso, ni de carácter político; entendiéndose además que este permiso solo surtirá sus efectos el día de hoy.”⁷² De acuerdo con el informe de las autoridades municipales al gobierno del Distrito, este templo finalmente fue abierto al culto en octubre de 1928.⁷³

No obstante, se pueden ubicar dos casos en los que la respuesta del gobierno fue similar a la dada a los pentecostales. En abril de 1926, el superintendente de la Pacific Chinese Mission of the Methodist Episcopal Church, D. H. Klinefelter, escribió una carta para el gobierno federal con la siguiente petición:

70. AHEBC, Solicitud de Aurelio Arellano al presidente del Concejo Municipal, Zaragoza, 7 de septiembre de 1926 [5.23].

71. AHEBC, Autorización de apertura de templo protestante, México, DF, 11 de octubre de 1927 [5.23].

72. AHEBC, Permiso para templo bautista, Tijuana, 2 de mayo de 1928 [5.23].

73. AHEBC, Informe del presidente del Concejo Municipal al Gobernador, Tijuana, 3 de octubre de 1928 [5.23].

Haga Ud. el favor de participarme información en cuanto de las leyes mexicanas que gobiernan el trabajo religioso. La Misión Metodista Episcopal ha edificado en Mexicali, México, un edificio grande para hacer servicios religiosos, sociales o educacionales entre los chinos residentes allí. Hay dos maestros americanos que enseñan en la escuela por la noche y estamos listos para destinar un pastor chino como encargado de nuestro trabajo en México. Hay muchos chinos en Mexicali y muchos son miembros de la iglesia metodista. Deseamos obedecer la ley mexicana y evitar infracción de las provisiones de la ley por causa de lo cual pido su bondad en contestarme.⁷⁴

Este documento corrobora la estrecha relación entre la primera iglesia metodista de Mexicali y la comunidad china, así como la preocupación de las iglesias estadounidenses con respecto la cuestión religiosa en México. Este caso advierte de un doble obstáculo, pues se trataba de una iglesia para inmigrantes chinos atendida por misioneros estadounidenses. La respuesta fue negativa, con el argumento de que no podían ejercer ministros extranjeros “por prohibirlo terminantemente la constitución general de la República en su artículo 3ro y 130”.⁷⁵ Gobernación envió copia al gobernador de Baja California, quien a finales de junio del mismo año respondió: “que si en años anteriores estuvieron funcionando en una misión china establecida en esta ciudad, dos maestros americanos y un pastor chino, a la fecha dicha misión ha sido clausurada y por consecuencia, ningún

74. IIH-AGN, Solicitud de la Methodist Episcopal Church a la Secretaría de Gobernación, San Francisco, Ca., 29 de abril de 1926. Dirección General de Gobierno [1.34].

75. IIH-AGN, Respuesta de la Secretaría de Gobernación, Dirección General de Gobierno [34.1].

ministro extranjero ejerce en ella”.⁷⁶ Además de la cuestión religiosa, conviene tener en mente el prejuicio antichino que en este momento formaba parte de las ideas dominantes en la conformación del Estado posrevolucionario.

El otro caso similar ocurrió en Tijuana. El 17 de marzo de 1927, el comandante de Policía, que era miembro de la junta encargada del templo católico, informó a las autoridades municipales lo siguiente:

Esta comandancia de mi cargo recibió denuncia de varios particulares en el sentido de que en unos templos o casas en que se reunían varios armenios no se guardaba el orden necesario pues hacían mucho ruido con sus cantos y prácticas que verificaban molestando al vecindario, se puso el caso en conocimiento del C. Presidente del Concejo Municipal quien ordenó que se investigara el caso y se procediera a dar aviso de clausura de esos establecimientos.⁷⁷

Es difícil aseverar la precisión de estos datos, pues si bien la mayoría de los armenios eran de religión ortodoxa, se sabe que algunos de los que habitaban el sur de California formaban parte del culto molokan, cuyas prácticas podrían

76. IIH-AGN, Respuesta de Abelardo L. Rodríguez a Gobernación, Mexicali, 30 de junio de 1926. Dirección General de Gobierno [1.34].

77. AHEBC, Informe del comandante de policía al presidente del Concejo Municipal, Tijuana, 17 de marzo de 1927 [5.23].

coincidir con la descripción del policía.⁷⁸ Sin embargo, es probable que esto obedeciera a una confusión.

El doctor A.T. Ishkanian escribió una carta a Gobernación el 11 de febrero del mismo año. Hablando a nombre de la comunidad armenia argumentó que sus cultos religiosos no transgredían la ley, pues se limitaban leer la biblia, y ni siquiera contaban con un ministro. También dijo que sus reuniones se llevaban a cabo en los dos templos protestantes de Tijuana, y que pagaban alquiler a uno de ellos, hasta que ambos fueron clausurados por orden del gobernador Rodríguez, al igual que el templo católico. Al final de la carta pidió al secretario de Gobernación que permitiera a su comunidad continuar con sus prácticas religiosas, ya fuera en los templos mencionados o el algún otro local designado por las autoridades, comprometiéndose a respetar las leyes del país.⁷⁹

La petición no tuvo éxito, pues Rodríguez se comunicó con Gobernación y manifestó que a su juicio no debía concederse el permiso solicitado por los armenios.⁸⁰ Aproximadamente un mes después, informó a la misma instancia que no existía ningún templo protestante en Tijuana, y que las prácticas religiosas de este grupo se celebraban en casas particulares. Cabe señalar que el doctor Ishkanian en

78. Además de las tradiciones protestantes, afroamericanas y mexicanas, habría que mencionar la presencia de inmigrantes rusos y armenios del culto molokan, específicamente de la variante conocida como "jumpers," nombre que recibieron debido a lo efusivas que resultaban sus ceremonias religiosas y las experiencias extáticas que en ellas se daban, por lo que esto bien podría ser otra de las influencias en el surgimiento del pentecostalismo. Robeck, *The Azusa Street Mission*, 153; Andrei Conovaloff, "Taxonomy of 3 Spiritual Christian groups from Russia: Molokane, Pryguny and Dukh-i-zhizniki — books, fellowship, holidays, prophets and songs," *Spiritual Christians Around the World*. 27 de marzo de 2024. <http://www.molokane.org/taxonomy/index.htm> (último acceso: 5 de mayo de 2024).

79. IIH-AGN, Carta del Dr. A.T. Ishkanian al Secretario de Gobernación, Tijuana, 11 de febrero de 1927. Dirección General de Gobierno [21.4].

80. IIH-AGN, Oficio de Abelardo L. Rodríguez dirigido a Gobernación. 28 de Marzo de 1927. Dirección General de Gobierno [21.4].

ningún momento se asumió como parte de alguna de las dos iglesias protestantes de Tijuana, al tiempo que señaló a Rodríguez como el responsable de que los cultos hubieran sido suspendidos en su totalidad.

Posiblemente este fue el motivo por el cual su petición fue desechada, pues contradecía la imagen de Baja California que el gobernador buscaba mostrar al gobierno federal: un lugar tranquilo donde imperaba la libertad de cultos. Este testimonio resulta además valioso al contener indicios de la relación existente entre las minorías religiosas de Tijuana, pues en su petición, Ishkanian abogó a favor de los evangélicos, y aunque reconoció la suspensión del culto católico, evitó incluirlo su petición. Analizar este asunto sobrepasa los objetivos de este trabajo, pero vale la pena tenerlo en cuenta, pues como se sabe ha sido documentada la relación que existió en Azusa Street entre los rusos y armenios molokanes y los primeros pentecostales.

A pesar de las restricciones, las iglesias de Baja California siguieron funcionando. En el caso de los católicos, valiéndose de la condición fronteriza de Tijuana y Mexicali, pues podían cruzar a San Ysidro y Calexico para asistir a misa, y en el de los pentecostales, congregándose en casas de sus adeptos. Para finales de la década de los treinta, la mayor parte de las leyes de carácter anticlerical habían sido suspendidas de facto, lo que aunado con el crecimiento demográfico permitió que las iglesias consolidaran su presencia en la región. Sin embargo, durante esta década se presentaron en Tijuana algunas situaciones que hacen pensar que las iglesias no católicas continuaron siendo para las autoridades grupos extraños y desconocidos, aún después de la gubernatura de Rodríguez.

En 1932 entró en vigor una ley que estipulaba que en el distrito y los territorios federales sólo podría ejercer un ministro de culto de cada religión por cada 50,000 habitantes.⁸¹ Baja California era un territorio federal, y en 1930 se habían contado poco más de 47,000 habitantes, por lo que solo podría ejercer un ministro de cada confesión. Los primeros en registrarse fueron Luis Soulé, párroco de Mexicali, y el pastor Pedro Robles, de la Iglesia metodista de esta ciudad.⁸²

En febrero, las autoridades de Tijuana fueron notificadas sobre el registro de Robles, pidiendo vigilar que no ejerciera otro ministro de la misma denominación.⁸³ Pronto se dio parte al comandante de Policía, quien pocos días después avisó a la delegación: “ya se giraron las órdenes restrictivas a efecto de que se suspendan las prácticas religiosas en la iglesia metodista que se encuentra en la calle quinta de esta población”.⁸⁴ Como se sabe, no había ningún templo metodista en Tijuana, el comandante de Policía había clausurado la iglesia bautista. El delegado de gobierno notó la confusión lo hizo saber al comandante, quien señaló que tras haber citado a declarar a Aurelio Arellano, le permitió que continuara con sus actividades, dando el siguiente argumento a su favor: “si se le hizo la notificación fue porque la única iglesia de la religión Protestante que existe en la población era la ubicada en la Calle 5ª, #744 y era necesaria una aclaración”.⁸⁵

81. Olimón. *Confrontación extrema*, 231-239.

82. Espinoza, *La iglesia católica*, 247-248.

83. AHEBC, Notificación del gobierno del Territorio Norte al delegado de gobierno de Tijuana, Mexicali, 1 de febrero de 1932 [5.23].

84. AHEBC, Informe del comandante de policía al delegado del gobierno, Tijuana, 11 de febrero de 1932 [5.23].

85. AHEBC Informe del comandante de policía al delegado del gobierno, Tijuana, 18 de febrero de 1932 [5.23].

El otro caso data de 1936, cuando las tensiones y los asuntos religiosos parecían estar en calma. De acuerdo con el relato recuperado por Samuel López Torres, algunos de sus cultos se llevaban a cabo en casa de la familia Castro, en la colonia Morelos, frente a la cual vivía un hombre que se dedicaba a preparar y vender “carnitas y chicharrones”, y que a veces cantaba y bailaba al ritmo de las alabanzas mientras cocinaba. En una ocasión, al terminar su jornada decidió ingresar a la casa, cuando: “fue lleno del Espíritu Santo y comenzó a hablar en nuevas lenguas; al verlo los hermanos se llenaron más de gozo y la fiesta se hizo en grande, hasta la madrugada del siguiente día”. Lo que ocurrió al terminar el servicio remite a las experiencias de la década anterior:

Para sorpresa de todos, al salir de la casa los aguardaba la policía y en una “julía” (carro tipo panel para el acarreo de presos) los llevaron detenidos, haciendo redada con todos los hermanos, sus niños, y de paso se llevaron al chicharronero, que había sido el más escandaloso de todos. En la cárcel, las autoridades llamaron a un médico para que los examinara, ante la sospecha de que la conducta extraña obedeciera al efecto de alguna intoxicación por alguna bebida, que estuvieran “embruados”, o que en el último de los casos, se determinara si se trataba de un estado de locura. El médico sugirió que prefería dejarlos en observación para poder determinar la causa del suceso, con la recomendación de que no se les acercaran, porque no se descartaba aún la posibilidad de contagio, ya que los cambios conductuales los habían presentado todos.⁸⁶

86. López, *Historia de la Iglesia Apostólica*, 27.

En el relato se menciona que fueron dejados en libertad después de doce días. Las condiciones de su salida son narradas con un tono hagiográfico, y a pesar de sus paralelismos con los textos bíblicos de los primeros mártires dejan ver que ser observados con extrañeza por las autoridades siguió siendo una constante, aún y cuando habían dejado de solicitar permisos. Sin embargo, estos no fueron obstáculos capaces de minar el crecimiento de esta iglesia, que en 1938 establecieron el primer Cuerpo de Gobierno Ministerial en Tijuana.⁸⁷ Durante septiembre de este año, el pastor Gabino Eduardo Rodríguez solicitó a Gobernación el permiso para abrir un templo de la Iglesia Pentecostal Libre de México. La respuesta de las autoridades no fue tan distinta a la de los casos mencionados:

Tiene el honor de manifestar a usted que según datos recabados por esta oficina, existe ya en la localidad un templo, que aunque no lleva la denominación igual a la que se menciona en la solicitud a la que me refiero, se destina al culto protestante; por lo que, salvo a la respetable opinión de usted, estimo que no conviene que se acceda a la petición de que se trata, pues de lo contrario se originaría un aumento de templos en desproporción notoria con la importancia del lugar.⁸⁸

COMENTARIOS FINALES

La clausura de las primeras iglesias pentecostales de Baja California y la negativa de las autoridades para autorizar

87. López, *Historia de la Iglesia Apostólica*, 30.

88. IHH-AGN, Carta del Secretario General de Gobierno al Secretario de Gobernación, Mexicali, 16 de noviembre de 1936. Dirección General de Gobierno [24.35].

el ejercicio del culto religioso deben de entenderse dentro del proceso de conformación del Estado posrevolucionario, el cual intentaba controlar, entre otros, ámbitos como la moralidad y la salud pública, así como el ejercicio de los cultos religiosos. A partir de la documentación revisada es posible dilucidar ciertos indicios de aquellos aspectos del pentecostalismo que llevaron a las autoridades a calificar a sus primeros conversos como “inmorales”, y a sus templos como “focos infecciosos”.

En cuando a la inmoralidad, se puede notar que el saludo del *ósculo santo* fue visto como una práctica que transgredía la moral del momento. Retomando la propuesta teórica de Mary Douglas, Temma Kaplan explica cómo una vez pasado el momento más violento de la revolución, el naciente Estado comenzó a preocuparse, más por la conservación del orden social que por su transformación, de manera que las transformaciones políticas y socioeconómicas de las que fue partícipe el régimen vinieron acompañadas de la fijación de un conjunto de representaciones sobre la normalidad y la moral sexuales. Aquello que no encajaba en este orden simbólico era visto como transgresor, peligroso y muchas veces asociado con lo exógeno.⁸⁹ Esta explicación antropológica fue elaborada para analizar la resistencia del Estado posrevolucionario a las transformaciones en materia de género, y podría ayudar a comprender por qué el *ósculo santo* de los pentecostales fue visto como algo inmoral. Sin proponérselo, al poner en práctica un consejo contenido en las epístolas del Nuevo Testamento y saludarse con un beso sin importar si se trataba de hombres o mujeres, parecían

89. Temma Kaplan, “Género, caos y autoridad en tiempos revolucionarios,” en *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, coord. de Gabriela Cano, Mary Kay Vaughan y Jocelyn Olcott (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), 407 – 432.

transgredir las relaciones de género dominantes en la época. Esta extrañeza ante lo diferente se debió también a los rituales de alabanza y las experiencias extáticas para la mayoría desconocidos, de modo que la clausura de estas iglesias “tranquilizó” a los vecinos. No es difícil imaginar la reacción de los habitantes del valle de Mexicali, cuya principal referencia religiosa era el catolicismo —aunque la presencia de esta iglesia era débil en la región—, asombrados y asustados al presenciar prácticas como la glosolalia, el bautismo del espíritu o la sanación, que seguramente se acentuaron durante las celebraciones binacionales de 1927.

Al parecer, la imposición de manos sobre los enfermos fue lo que causó mayores problemas a estas iglesias, pues alguno de los vecinos denunció que habían entrado al templo personas “escrufulosas y tuberculosas”. Debido al temor que existía con respecto a la tuberculosis, es posible que se tratara de una de muchas otras acusaciones que se hicieron en su contra —de uno de los pastores, por ejemplo, se dijo que estaba loco—. Sin embargo, el ministro Pedro Ceniceros no lo negó, pero se comprometió a que no volvería a suceder y a mantener el lugar limpio y desinfectado. Este bien podría ser un indicio de que, como en muchas otras ocasiones, se confrontaron dos formas de concebir la salud, en un momento en que el Estado mexicano buscaba ostentar el monopolio de la salud pública, pero en un lugar donde, al igual que sucedió con la cuestión religiosa y otros ámbitos vinculados a la política, no contaba con los recursos para hacer efectiva su presencia.

CAPÍTULO 6

LA IGLESIA CATÓLICA EN BAJA CALIFORNIA Y LA FORMACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO CATÓLICO. ETAPA DE ORGANIZACIÓN 1940-1946

Jorge Ernesto Góngora Corona

INTRODUCCIÓN

Desde los primeros años de la década de 1850 con el cese de actividades del obispado de las Californias, hasta 1940, cuando llegaron los Misioneros del Espíritu Santo (MSpS) a lo que era el vicariato apostólico de Baja California, la presencia de la Iglesia católica fue limitada e inestable. En gran parte porque la Iglesia en la península no podía producir su propio clero para desarrollar una iglesia particular. Por tanto, durante ese periodo, para mantenerse visible fue auspiciada por sacerdotes de diferentes diócesis y congregaciones religiosas que destinaron algunos de sus elementos para trabajar en este territorio. Ante esta situación, la Santa Sede tomó la decisión de entregar el vicariato apostólico a los MSpS.

En este sentido, la pregunta que guía este texto es ¿cómo influyó en Baja California la medida que tomó la Santa Sede de entregarle a los MSpS el vicariato apostólico para que se encargaran de su administración religiosa? La hipótesis al respecto es que la decisión de la Santa Sede influyó para que se estableciera la Iglesia católica de manera permanente, y que esta medida marcó el inicio de la formación del campo religioso católico en Baja California.

Por consiguiente, en este trabajo se analiza el inicio de la formación de la diócesis de Tijuana y del campo religioso bajacaliforniano, el cual se ubica dentro de la primera de cuatro etapas formativas de la diócesis de Tijuana, las cuales se consolidaron en 1964 con su fundación,¹ mismas que se tratarán en otros escritos. Por tanto, el periodo de estudio va de 1940 a 1946 y se identifica como la etapa de organización de la Iglesia católica en Baja California.

Este capítulo está dividido en cuatro apartados. En el primero se tratan algunas breves consideraciones sobre el campo religioso católico en Baja California. En el segundo se aborda la llegada de los MSpS a Baja California. En el tercero se estudian las cuestiones relativas al inicio de la formación del campo religioso católico a través de los tres diferentes lugares en los que estuvo la sede del vicariato. Por último, en el cuarto apartado se desarrolla uno de los factores determinantes para la institucionalización de la Iglesia católica, pero también para la reproducción del campo religioso católico, pues versa sobre la fundación del seminario del vicariato.

CONSIDERACIONES SOBRE EL CAMPO RELIGIOSO CATÓLICO BAJACALIFORNIANO

Una de las premisas fundamentales del texto es que es posible hablar de un campo religioso en Baja California una vez que llegaron los MSpS, esto debido a que con ellos la Iglesia tuvo

1. Las cuatro etapas formativas de la de la Diócesis de Tijuana son: 1) organización de la Iglesia católica de 1940-1946; 2) reconfiguración de la Iglesia católica en el Vicariato de 1947-1957; 3) disputa por el control religioso entre MSpS y el clero secular de 1953-1962; y 4) los acuerdos entre cleros y el proyecto de la Diócesis de Tijuana de 1962-1964. Estas cuatro etapas se encuentran desarrolladas en profundidad en 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).

una presencia en la península de una manera más estable y con un mayor alcance en la población. Lo cual comenzó a producir un espacio social en el que se dio la competencia por el poder religioso entre los especialistas católicos y, más adelante, esta competencia se extendió también por los laicos, en donde entraron en el juego las denominaciones no católicas, precisamente por la falta de cobertura institucional católica.

Por otro lado, el inicio de la formación del campo religioso católico en Baja California se dio a partir de 1940, lo cual se debió –como lo menciona Cecilia Delgado Molina, aunque ella lo hace para el caso del estado de Morelos– a las circunstancias históricas que impidieron una verdadera institucionalización del campo religioso.² Tal fue el caso de Baja California, en donde no solo había una brecha entre los especialistas del campo religioso católico y los sectores laicos,³ sino también por la falta de la cobertura institucional católica, debido a que no existía un núcleo religioso de especialistas, es decir, sacerdotes que dominaran el espacio social. Por ende, lo que hubo desde principios del siglo XX hasta 1940 fue una serie de avanzadas denominacionales tanto católicas como no católicas.⁴ Por otra parte, tampoco se pueden dejar de lado las circunstancias político-sociales que no favorecieron el desarrollo de la Iglesia católica en Baja California, tales como la escasa población antes de la década de 1940, y los enfrentamientos o disputas entre la Iglesia y el Estado.

Con la llegada de los MSpS inició la formación del campo religioso católico, porque se instauró primigeniamente el núcleo religioso católico que comenzó a administrar

2. Cecilia Delgado Molina, “Religión y política en un contexto de violencia: el caso de Morelos (2012-2017)” (Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018), 116. Lo que está entre los guiones es del autor.

3. Ramiro Jaimes Martínez, “La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California” (Tesis de doctorado, El Colef, 2007), 21.

4. Jaimes, “La paradoja neopentecostal,” 170.

el capital religioso con pretensiones de legitimidad sobre Baja California. Esto se logró a partir de tres factores: el primero, una presencia de sacerdotes tanto regulares como seculares en las principales poblaciones de la península bajacaliforniana del sur, centro y norte;⁵ el segundo, el traslado de la sede vicarial de La Paz a Ensenada y finalmente a Tijuana, la cual fue el elemento simbólico de la presencia de la Iglesia católica en la región a través de un representante; y último y fundamental, tanto para el campo religioso católico como para la institucionalización de la Iglesia en Baja California, fue la formación de especialistas católicos, es decir, sacerdotes propios para este territorio a partir de la fundación del Seminario de Nuestra Señora de la Paz.

La propuesta teórica de la que abreva este capítulo es a partir de la teoría de la acción de Pierre Bourdieu con sus tres conceptos, el *habitus*, el campo y el capital. Esta teoría permite considerar las potencialidades incorporadas en los agentes, y cómo estos se relacionan con la estructura de las instituciones en las que actúan,⁶ en este caso son los sacerdotes en la Iglesia. Si bien interesa la noción de campo religioso, pero esta no se entiende por sí misma, de ahí que se expliquen brevemente los tres conceptos antes mencionados.

El *habitus*, según una de las múltiples definiciones dadas por Bourdieu, es un “sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes”,⁷ es decir, el *habitus*

5. De acuerdo con nuestra perspectiva, la llegada de los especialistas se correspondió con un proceso de concentración del capital religioso institucional sobre los sectores laicos. Sin embargo, en esta investigación, no profundizamos en la relación entre el núcleo religioso de especialistas y los sectores laicos, ya que esta es mucho más compleja, por lo que en primer lugar es necesario hacer estas anotaciones para en trabajos posteriores poder analizar, precisamente, esa relación entre el núcleo religioso y los sectores laicos.

6. Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (Barcelona: Anagrama, 1997), 7.

7. Pierre Bourdieu, *El sentido práctico* (Argentina: Siglo Veintiuno, 2007), 86.

produce prácticas individuales y colectivas que responden a las necesidades del campo, en este caso, religioso, y asimismo, también permite a los agentes saber cómo desenvolverse según su propia agencia, pero sin transgredir los límites incorporados en ellos histórica y socialmente.⁸ En cuanto al campo, de acuerdo con nuestro autor, se comienza a formar cuando hay un arreglo de oferta y demanda,⁹ ya que se puede entender como un mercado en donde se produce y se negocia un capital específico, es decir, un bien; en este caso es el capital religioso el que se consume.¹⁰ Finalmente, en cuanto al capital, este supone una acumulación de cualquier tipo (económico, cultural, social y simbólico), pero dicha acumulación no es estática, sino que, precisamente, el capital es lo que le da dinamismo al campo, porque es una fuerza dentro de este. El capital es la “energía de la física social”.¹¹

Por consiguiente, el *habitus*, el campo y el capital entran en relación porque las disputas dentro de un campo y por lo que se crea es para obtener y mantener el control o la mayor cantidad del capital específico propio del campo. Sin embargo, únicamente pueden entrar en el juego aquellos que tienen el *habitus* y las condiciones incorporadas para competir por dicho capital específico, en este caso el caso religioso. No obstante, en esta etapa del campo religioso a la que se hace referencia, los implicados no son consumidores, sino productores del capital religioso dentro de un campo religioso católico. Aquí se está hablando de sacerdotes o especialistas.

8. J. Manuel Fernandez, “Habitus y sentido práctico: la recuperación del agente en la obra de Bourdieu,” *Cuadernos de Trabajo Social* 16 (2003): 15.

9. Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, (México: Taurus, 2002), 28.

10. Pedro Castón, “La sociología de Pierre Bourdieu,” *Reis* 76 (1996): 82; Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, 228.

11. Pierre Bourdieu “La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques,” *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 13, (1977b) 13-43, citado en J. Manuel Fernandez, “Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu,” *Papers* 98 (2013): 35.

Por último, se entiende la noción de campo religioso como el espacio social que se construyó en función de un grupo de especialistas que tenían una acumulación de capital simbólico de tipo religioso, que era solicitado por un grupo de no especialistas, pero que querían ser partícipes de dicho capital religioso. Así mismo, en esta noción también se integra el factor territorial, puesto que dicho espacio social se instauró en un territorio geográficamente determinado;¹² en este caso de estudio es Baja California. Por tanto, el campo religioso se entiende tanto como un espacio social donde hay especialistas y no especialistas, anclado en un espacio geográfico determinado, en donde los no especialistas demandan las cualidades de los especialistas.

LA LLEGADA DE LOS MISIONEROS DEL ESPÍRITU SANTO A BAJA CALIFORNIA, 1939

La Congregación de Propaganda Fide¹³ entregó la “Misión de la Baja California” a los Misioneros del Espíritu Santo, el 23 de septiembre de 1939, y nombró a Felipe Torres Hurtado administrador apostólico.¹⁴ Los MSpS seleccionados para acompañar a Torres Hurtado al vicariato fueron: Gregorio Alfaro, José Quijada, Daniel Zavala, Bernardo Sarrabia, Juan Chávez y Aniceto Rojas.¹⁵ Torres Hurtado llegó

12. Jaimes, “La paradoja neopentecostal,” 38.

13. *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, era el dicasterio de la Santa Sede que se encargaba de todas las gestiones de los territorios considerados de misión. Fue renombrado por el papa Juan Pablo II en 1982 como “Congregación para la Evangelización de los Pueblos”.

14. Pietro Fumasoni Biondi a Edmundo Iturbide, Nombramiento de los Misioneros del Espíritu Santo para encargarse del vicariato apostólico de la Baja California y nombramiento de Torres Hurtado como Administrador Apostólico, 25 de septiembre de 1939, Roma, en J. Guadalupe Álvarez, *Misionando en la Baja California*, Facsimilar (Tijuana: Arquidiócesis de Tijuana, 2016), 12.

15. Álvarez, *Misionando en la Baja California*, 16.

a La Paz el 10 de diciembre de 1939 y el 12 de diciembre tomó posesión canónica del vicariato.¹⁶

Cuando estos llegaron, el vicariato comprendía los territorios Norte y Sur de Baja California con una extensión de 144,092 km².¹⁷ Por otra parte, había una baja concentración demográfica, de acuerdo con datos del Censo de 1940, la población total de ambos territorios era de 130,378, la cual estaba distribuida de la siguiente manera: en el Territorio Norte había 78,907, de los cuales, en Mexicali había 44,399; en Ensenada 12,531; y en Tijuana 21,977. Para el caso del Territorio Sur, su población total era de 51,471: La Paz 13,337; Comondú 5671; Mulegé 13,337; San Antonio 5008; San José del Cabo 6245; Santiago 3862; y Todos Santos 3694.¹⁸ Con estos datos se puede apreciar que los MSpS al iniciar su trabajo se enfrentaron con un territorio extenso, y que además tenía sus principales centros poblacionales en lados opuestos de la península, debido a que en el Territorio Norte la población se encontraba principalmente en Tijuana y Mexicali, ciudad fronterizas; y en cuanto al Territorio Sur, La Paz y Mulegé eran las de mayor población.

Una de las maneras de afrontar el trabajo pastoral y la organización del clero por parte del nuevo administrador apostólico, lo llevó a establecer dos centros de misión, uno en el sur

16. Archivo Arquidiocesano de Tijuana, Caja 3 (ADT-3), Acta de la entrega del vicariato apostólico de la Baja California a los RR. PP. Misioneros del Espíritu Santo, 12 de diciembre de 1939, La Paz, vicariato apostólico [1939, noviembre-diciembre].

17. El vicariato apostólico de la Baja California en 1948 recibió apoyo de los misioneros combonianos, los cuales fueron destinados para trabajar en el Territorio Sur y, por su parte, los MSpS se encargaron principalmente del Territorio Norte, por eso se hace la anotación de que en 1940 el Vicariato tenía una extensión de 144,092 km², ya que el arribo de los combonianos forzó a la división del Vicariato de la Baja California en dos jurisdicciones religiosas independientes en 1957, puesto que se creó la Prefectura Apostólica de la Paz en el Territorio Sur y el vicariato apostólico de Tijuana en el Territorio Norte. Si bien, este fue uno de los acontecimientos coyunturales en el proceso de formación de la Diócesis de Tijuana en 1964, es preciso aclarar que en este texto no abordamos esta cuestión, misma que en otras publicaciones se dará mayor seguimiento.

18. INEGI, *Estados Unidos Mexicanos. 6° Censo de Población 1940. Aguascalientes-Baja California Territorios Norte y Sur* (Aguascalientes: INEGI, 1948), 15.

y otro en el norte de la península, para así cubrir la demanda de sacerdotes cuando menos en las poblaciones más importantes.¹⁹ En este proyecto integró a los sacerdotes que ya estaban en el vicariato antes de su llegada, entre ellos se encuentran César Castaldi, Modesto Sánchez, José de Jesús Torres y Ángel Valdez. Pese a las limitadas posibilidades de la congregación de los MSpS para enviar más sacerdotes y religiosos al vicariato, lograron establecer para finales de julio de 1940 a por lo menos once sacerdotes entre seculares y religiosos. Cabe destacar que, para esta fecha ya habían realizado el cambio de la sede vicarial de La Paz hacia Ensenada. Los sacerdotes quedaron distribuidos de la manera como se indica en el cuadro 1.

CUADRO 1. LISTA DE SACERDOTES DEL VICARIATO
APOSTÓLICO DE BAJA CALIFORNIA. 26 DE JULIO DE 1940

Nombramiento	Nombre	Domicilio
Administrador apostólico.	Felipe Torres Hurtado, MSpS.	Ensenada.
Delegado general.	Gregorio Alfaro, MSpS.	Ensenada.
Presbítero.	Modesto Sánchez, secular.	Ensenada.
Cura.	Ángel Valdés, secular.	Casa cural. Mexicali.
Cura.	José de Jesús Torres, secular.	Av. D. 660. Tijuana.
Cura.	Isidoro González, MSpS.	Apartado # 18. Santa Rosalía.
Cura.	César Castaldi, misionero italiano.	Mulegé.
Presbítero.	Daniel Zavala, MSpS.	Apartado # 25. La Paz.
Presbítero.	Gabriel Acosta, MSpS.	Apartado # 25. La Paz.
Cura.	Luis G. Cerda, MSpS.	Casa cural. Mexicali.
Presbítero.	José Ruiz, MSpS.	Apartado # 18. Santa Rosalía.

Fuente: elaboración propia con datos del Archivo Diocesano de Tijuana, Lista de los sacerdotes del Vicariato Apostólico de la Baja California, Tijuana, B. C., 26 de julio de 1940, Vicariato Apostólico [1940 mayo-diciembre].

19. ADT-3, Carta de Edmundo Iturbide a Felipe Torres Hurtado, México, D. F., 16 de diciembre de 1939, Congregación MSpS [1939-1940].

CAMBIOS DE LA SEDE VICARIAL: LA PAZ, ENSENADA Y TIJUANA

El cambio de la sede del vicariato de La Paz, en el Territorio Sur, hacia Ensenada, en el Territorio Norte, marcó un hecho importante en la historia de la Iglesia católica en Baja California, ya que fue en la parte norte del territorio en donde se logró la institucionalización de la Iglesia. Por tanto, para explicar este acontecimiento es necesario remontarse a tiempos de Narciso Aviña Ruíz, cuando el vicariato se quedó sin vicario apostólico a mediados de 1939, por tanto lo nombraron administrador apostólico temporal hasta la llegada de Torres Hurtado y su grupo de misioneros.

Cuando Aviña llegó al vicariato no tuvo problemas con las autoridades, incluso, en una de sus cartas le comentó al arzobispo de Guadalajara, José Garibi Rivera, que se había entrevistado con el gobernador, Rafel Pedrajo, y que no había tenido dificultades.²⁰ Este comentario muestra que había cierta tolerancia del gobierno civil hacia la Iglesia en el Territorio Sur. Sin embargo, esta aparente buena relación contrastó cuando Aviña reclamó al gobierno la posesión de un edificio anexo al templo de La Paz para que se lo devolvieran, el cual le negaron porque estaba en posesión del delegado censal. Además de eso, le citaron el decreto del 11 de enero de 1928, en el que se estipulaba que se habían destinado “al servicio del gobierno del Distrito Sur de la Baja California, los anexos del templo de la Paz, B. C., para que se insta[lara] en ellos una escuela y algunas oficinas de su dependencia”.²¹

20. ADT-3, Carta de Narciso Aviña Ruíz a José Garibi Rivera, La Paz, 22 de junio de 1939, Vicariato Apostólico [1939, enero-junio].

21. ADT-3, Francisco Téllez Araiza, negativa de solicitud del edificio anexo al templo de La Paz, La Paz, 25 de agosto de 1939, Gobierno Civil [1934-1939].

No obstante, esto no le quitó la iniciativa a Aviña y le solicitó al gobernador que autorizara la remodelación de la iglesia de San José del Cabo. Los motivos que le dio por los cuales debería de hacerse la remodelación del templo fueron que ésta beneficiaría tanto a los creyentes como a los que no lo eran, porque se trataba de embellecer a la población, y así dar buena imagen a quienes los visitaran. También le solicitó permiso para que otro sacerdote se hiciera cargo del proyecto de remodelación, aunque no ejerciera su ministerio sacerdotal, de tal manera que eso no iría en contra de las leyes, según Aviña;²² aunque el gobernador no lo entendió de la misma manera.

Ante este supuesto buen ambiente de relaciones entre el administrador apostólico y el gobernador, hubo un cambio repentino en las relaciones que alarmó a Aviña, y le avisó al arzobispo de Guadalajara que de improviso cambió la situación con el gobierno.²³ Debido a que tras las solicitudes mencionadas en el párrafo anterior de parte de Aviña al gobernador, su gobierno aplicó de forma inesperada para Aviña, la ley reglamentaria del artículo 130 constitucional. Esto afectó a los sacerdotes que estaban en Mulegé y Santa Rosalía, porque no podía officiar misa otro sacerdote que no fuera el que estaba registrado ante gobernación, en este caso era Aviña.

De acuerdo con comentarios del secretario del gobernador, lo anterior fue por un arrebato de cólera del gobernador Pedrajo, que mandó preguntar a Gobernación “si ya podían officiar otros sacerdotes además del único que autoriza la ley no haciéndose esperar la respuesta en sentido

22. ADT-3, Carta de Narciso Aviña Ruíz a Rafael Pedrajo, La Paz, 7 de noviembre de 1939, Gobierno Civil [1934-1939].

23. ADT-3, Carta de Narciso Aviña a José Garibi Rivera, La Paz, 15 de noviembre de 1939, Vicariato Apostólico [1939, noviembre-diciembre].

negativa”.²⁴ Asimismo, por indicaciones del secretario, lo que le convenía a Aviña era dejar pasar un tiempo para que se arreglaran las cosas. Por este motivo y para evitar más problemas, Aviña les indicó a los padres de Mulegé, César Castaldi, y al de Santa Rosalía, Modesto Sánchez Mayón, que no oficiaran misa públicamente.²⁵

Aviña calificó a esto como el cese “de la actitud de disimulo del Gobierno del Distrito Sur del Territorio con respecto a los sacerdotes”;²⁶ dado que fue citado en la Secretaría General de Gobierno, en donde le indicaron que solo él estaba autorizado para ejercer. Esto muestra la fragilidad de las relaciones Iglesia-Estado, así como también da un panorama general de lo difícil que era la formación de un campo religioso en Baja California, cuando las consideraciones en cuanto a cómo podía desarrollarse la actividad religiosa era inestable, porque dichas consideraciones estaban sujetas a las decisiones del gobernante local.

Esta serie de relaciones Iglesia-Estado en Baja California crearon un efecto de incertidumbre en el aquel entonces vicario temporal del vicariato, por lo que previó que se volviera una situación difícil para la congregación de los MSpS y el nuevo administrador apostólico. Por consiguiente, le sugirió al arzobispo de México, Luis M. Martínez, que tanto Torres Hurtado como la congregación trabajaran en el Territorio Norte, ya que en el Territorio Sur había conflicto con la autoridad, como la que él experimentó. Aviña comentó:

24. ADT-3, Carta de Aviña a Garibi Rivera.

25. ADT-3, Carta de Aviña a Garibi Rivera.

26. ADT-3, Carta de Narciso Aviña a Luis María Martínez, La Paz, 15 de noviembre de 1939, Vicariato Apostólico [1939, noviembre-diciembre].

Sería mucho mejor en el Distrito Norte por ahora no hay problema. Como este incidente, [...] tengo entendido que los RR. PP. Misioneros del Espíritu Santo podrán venir a la hora que deban necesario, sin dificultad alguna, pues, aunque de momento en el Distrito Sur no pudiera oficiar públicamente sino uno solo, tienen a su disposición el Distrito Norte en que no hay problema actual con las autoridades.²⁷

Esta sugerencia de Aviña al arzobispo de México fue otro factor más que generó el cambio de la sede vicarial de La Paz hacia Ensenada, a la llegada de Torres Hurtado. Lo cual se suma a otros factores que los pocos autores que han escrito sobre el tema han tomado en cuenta. Por ejemplo, Julio Muñoz y Ramiro Jaimes, en su artículo sobre la diócesis de Tijuana, mencionan que Torres Hurtado con el fin de llevar a cabo su plan pastoral buscó un mejor lugar que la ciudad de La Paz, por eso cambió la sede a Ensenada.²⁸ En esta misma línea se encuentra a Dora Elvia Enríquez Licón, que considera que el traslado de la sede respondió a importantes transformaciones demográficas en la zona fronteriza del norte del país en donde el desarrollo agrícola en el Valle de Mexicali y el Programa Bracero, en 1942, fueron factores que incrementaron la migración de campesinos desde el centro y sur del país, entre 1940 y 1950.²⁹

En el caso del historiador católico Lorenzo Joy, dice que Torres Hurtado hizo una visita pastoral para conocer el Territorio Norte y estableció su sede en Ensenada, esto por

27. ADT-3, Carta de Aviña a Martínez. Para 1939, Baja California ya no tenía Distritos, sino Territorios Norte y Sur, esto se debió a una confusión de Narciso Aviña.

28. Julio Muñoz y Ramiro Jaimes, "De vicarios y obispos. El establecimiento de la Diócesis Tijuana, 1940-1964," *Región y Sociedad* 28, núm. 66 (2016): 103.

29. Dora Elvia Enríquez Licón, "La iglesia católica en Baja California. Péndulo entre misión y diócesis," *Frontera Norte* 39 (2008): 28.

la cercanía con Tijuana, Mexicali, Tecate y Rosarito;³⁰ por tanto, fue por motivos pastorales y por el factor demográfico, así que en 1946 cambió la sede a Tijuana.³¹ Asimismo, Guadalupe Álvarez MSpS menciona que el traslado se debió a que dos terceras partes de la población de Baja California radicaban en el Territorio Norte, por lo que eligió Ensenada por cuatro razones, su proximidad a la frontera, por tener vía de acceso marítima hacia el Territorio Sur, un magnífico clima y un buen vecindario.³²

Como se observa en las distintas interpretaciones, el cambio de la sede vicarial de La Paz hacia Ensenada es un tema poco estudiado y tiene como factores principales el crecimiento demográfico en los centros de población más importantes de Baja California. Sin embargo, ninguno de ellos ha visto las relaciones Iglesia-Estado como un factor que fue fundamental para que Torres Hurtado realizara el traslado de la sede vicarial. Es por eso por lo que se considera que el factor principal del cambio de la sede respondió a las dificultades vividas con el gobierno local del Territorio Sur, en el último periodo de 1939. Este factor y los anteriormente mencionados, en conjunto permitieron que Torres Hurtado tomara una decisión final para establecer su gobierno eclesiástico en Ensenada, a principios de 1940 en el templo del Purísimo Corazón de María. Esta fue la primera acción importante que realizó el nuevo administrador apostólico.

Una vez que se establecieron en Ensenada no se presentaron mayores incidentes con el gobierno local. En ese lugar se cumplieron las expectativas que Aviña había compartido

30. Joy, *Las primeras iglesias de Tijuana* (Tijuana: s/e, 2004), 32.

31. Joy, *Las primeras iglesias*, 21.

32. Álvarez, *Misionando en la Baja California*, 24.

con el arzobispo de México, que los padres MSpS no tendrían problemas para desarrollar sus actividades en el Territorio Norte porque no había conflicto con las autoridades. Lo único que sucedió fueron llamadas de atención por parte del gobierno hacia la Iglesia, por cuestiones meramente administrativas y no de restricciones al culto. En una ocasión el gobierno del Territorio Norte le solicitó al sacerdote del templo de Ensenada que antes de realizar los bautismos exigiera el comprobante de la Oficina del Registro Civil a los interesados para saber si habían llenado los requisitos de ley. De no proceder así, el sacerdote o la Iglesia serían acreedores a una multa.³³ Por lo que es posible observar es que se le pidió a la Iglesia que se ajustara a las disposiciones legales para que pudiera seguir ejerciendo su función. Sin mayores dificultades, los sacerdotes en Ensenada acataron la petición del gobierno local para no tener problemas.³⁴

Precisamente, las condiciones favorables en las relaciones con el gobierno hicieron posible la fundación del seminario en Ensenada.³⁵ Torres Hurtado fue cristalizando este proyecto gracias al clima de libertad que experimentó. Sin embargo, esto no quiere decir que toda la población estuviera de acuerdo con la fundación del seminario, de hecho,

33. ADT-3, Solicitud de Ernesto Flores H. a sacerdote que oficia en la Iglesia católica del lugar, Ensenada, 16 de febrero de 1940, Gobierno Civil [1940].

34. ADT-3, Carta de Felipe Torres Hurtado a Ernesto Flores H. Ensenada, 18 de febrero de 1940, Gobierno Civil [1940].

35. ADT-3, Carta de Narciso Aviña a Felipe Torres Hurtado, Guadalajara, 22 de junio de 1940, Vicariato Apostólico [1940, mayo-diciembre].

una vez que se estableció fue clausurado por iniciativa de un grupo de vecinos de Ensenada a mediados de 1941.³⁶

Por otro lado, Torres Hurtado cambió su lugar de residencia de Ensenada a Tijuana a mediados de 1943. Este cambio de residencia estuvo asociado al factor pastoral y por las condiciones sociales de la población de Tijuana, en donde había una mejor economía que facilitaba el sostenimiento de las distintas obras emprendidas por Torres Hurtado, tales como la construcción de templos, el seminario y algunas obras de beneficencia pública.

El crecimiento poblacional en la década de 1940 a 1950 en el Territorio Norte de la Baja California fue importante para el desarrollo de la Iglesia. Este territorio en 1940 tenía 78,907 habitantes, y en 1950 esa cifra aumentó a 226,695. Esto afectó principalmente a Tijuana y Mexicali, que tan solo en esa década representaban más del 50% de la población total del Territorio Norte. La población de Tijuana, en 1940, era de 21,977 y para 1950, había aumentado a 65,364.³⁷ Mexicali, el otro centro de mayor crecimiento demográfico, en 1940 tenía 44,399 habitantes y para 1950 había incrementado a 124,362.³⁸ Por su parte, Ensenada en 1940 tuvo 12,531 habitantes y en 1950 ya eran 31,077. Finalmente, Tecate contó con 6162 habitantes en 1950. Por

36. ADT-3, Relativo a la suspensión del funcionamiento del seminario establecido en ese lugar, Ensenada, 8 de agosto de 1941, Fondo Gobierno Civil [1941, agosto]. La información sobre estos vecinos de Ensenada que promovieron la clausura del seminario es escasa, pero en una carta que envió Torres Hurtado al arzobispo Luis M. Martínez, le dice "hace pocos días puse a V. E. un telegrama avisándole que había dado orden el Gobierno de este Territorio de clausurar el Seminario. Desde antes de abrirse los maestros de Ensenada que son muy comunistas hicieron grandes amenazas y aseguraron que no se abriría, han continuado sus gestiones hasta haber logrado esa orden de clausura, dada por el Srío. Gral. De Gobierno, en ausencia del Gobernador y por petición del Jefe Interno de Instrucción Pública de Mexicali." ADT, Felipe Torres Hurtado a Luis M. Martínez, Ensenada, 16 de agosto de 1941, Fondo Vicariato Apostólico [1941, agosto-diciembre].

37. Dirección General de Estadística, "VIII Censo General de Población 1960. Estado de Baja California," *Dirección General de Estadística* (México, D. F., 1963), 24.

38. *Dirección General de Estadística*, 24.

último, una cuestión a considerar dentro del análisis sobre el crecimiento poblacional es que este estuvo impulsado por una constante migración que data de 1930 a 1960³⁹ y un crecimiento natural.

El crecimiento demográfico en las ciudades fronterizas de Tijuana y Mexicali necesitó acciones importantes para contrarrestar la falta de servicios religiosos que demandaban algunos habitantes de estas ciudades. Por tal motivo se explica el cambio de residencia de Torres Hurtado con el fin de prestar un mejor servicio a estas dos ciudades. Lo que conllevó a la idea de colocar la sede del vicariato en Tijuana. Torres Hurtado comenzó una serie de proyectos para hacer crecer a la Iglesia en términos materiales en este lugar. Tal es el caso que para 1945 en Tijuana había sólo dos templos, el de Nuestra Señora de Guadalupe, que fungía como cuasi-parroquia⁴⁰ o templo principal y, la capilla del Perpetuo Socorro en la colonia Libertad.⁴¹

Torres Hurtado tuvo la idea de convertir a Tijuana en el centro de la Iglesia en Baja California. Esta idea se acentuó desde 1944. Puesto que a inicios de ese mismo año planeó hacer la catedral de Tijuana en la construcción del edificio para frontón, mejor conocido como el Jai Alai, que se encuentra en la zona centro de la ciudad. Realizó algunas gestiones para que le fuera vendido ese inmueble al vicariato, pero no llegó a concretarse.

El cambio de residente de Torres Hurtado de Ensenada a Tijuana lo motivó para trasladar también al seminario.

39. Alejandro Canales Cerón, "El poblamiento de Baja California. 1848-1950," *Frontera Norte* 13 (1995): 12.

40. Joy, *Las primeras iglesias*, 24.

41. Joy, *Las primeras iglesias*, 60. Sobre la capilla del Perpetuo Socorro de la Colonia Libertad, no se tienen registros de la fecha de su construcción, sin embargo, Lorenzo Joy afirma que esta fue construida antes de la llegada de Felipe Torres Hurtado a la Baja California, Joy, 41.

En palabras de Torres Hurtado, en Tijuana “habría más medios y facilidades. Aumentando el número de profesores, de aquí podríamos más fácilmente ayudar a Mexicali, a Tecate, a San Luis y a todas partes”.⁴² Finalmente, el 20 de febrero de 1946, Torres Hurtado anunció que la sede vicarial era la ciudad de Tijuana.⁴³ En cuanto al seminario, también lo cambió a esta ciudad en el mismo año, como se verá más adelante.

En 1946, el vicariato aumentó su número de sacerdotes, seminaristas, religiosas y el número de iglesias. Para el caso de los sacerdotes, estos fueron 18, de los cuales, 8 eran MSpS y 10 del clero secular; los seminaristas eran 17 en el seminario de Montezuma, Nuevo México, y 31 en el del vicariato; por su parte, había 15 casas de religiosas; el número de iglesias era de 16, a lo que se sumaba el proyecto de construcción de la catedral o iglesia matriz del vicariato.⁴⁴ Por tal motivo, todo apunta a ver en Torres Hurtado una adecuada lectura y conciencia de la oportunidad de crecimiento que tenía la Iglesia en Tijuana. Por último, con el proyecto de una futura catedral, el cambio de la sede vicarial y del seminario quedó concretado el desarrollo de la Iglesia católica de Baja California de una forma más evidente en la ciudad de Tijuana. Lo que también propició la formación de un campo religioso católico en principio.

42. ADT-3, Carta de Felipe Torres Hurtado a José Ibarrola Grande, Ensenada, 11 de enero de 1945, Vicariato Apostólico [1945, enero-abril].

43. ADT-3, Carta de Felipe Torres Hurtado a clero del Vicariato, 20 de febrero de 1946, Tijuana, Vicariato Apostólico [1946, enero-mayo].

44. ADT-3, Felipe Torres Hurtado a Joaquín Paredes MSpS, “Informe del desarrollo del Vicariato,” 12 de enero de 1946, Tijuana, Vicariato Apostólico [1946, enero-mayo].

FORMACIÓN DEL NÚCLEO RELIGIOSO CATÓLICO. EL SEMINARIO MISIONAL DE NUESTRA SEÑORA DE LA PAZ, 1940

Torres Hurtado tuvo una audiencia con el papa Pío XII, el 9 de octubre de 1939, en la cual le recomendó que fundara un seminario en el vicariato.⁴⁵ Esto pone de manifiesto que antes de su llegada a Baja California ya tenía previsto fundarlo. Por consiguiente, no fue una decisión que tomó por cuenta propia, sino una solicitud directa del papa, argumento con el que años después se defendió de los reclamos y falta de apoyo al proyecto por parte de algunos MSpS, porque según el parecer de estos fue una decisión apresurada, debido a que cuando inició los preparativos para su fundación no contaba con los recursos materiales ni humanos necesarios. Proyectó la fundación del seminario para finales de 1940. Por tal motivo, el 15 de agosto del mismo año publicó un edicto en el vicariato en el que dio una serie de indicaciones para el clero y los fieles relacionado con la fundación y sostenimiento del futuro seminario, que llevaría el nombre de Seminario de Nuestra Señora de la Paz.⁴⁶ En las indicaciones que se mencionaron en el edicto se estableció que se hicieran colectas íntegras en todo el vicariato en favor del próximo seminario; ordenó que se instituyera en todas las parroquias un comité pro-seminario; se erigió la “Pía Unión de Sr. Sn. José en favor de los moribundos” y las limosnas de esta serían para el seminario.⁴⁷

Como no contaba con suficientes sacerdotes para hacerse cargo del futuro seminario, Torres Hurtado visitó algunas de las diócesis establecidas en el país, con el fin de

45. ADT-3, Edicto, Ensenada, 15 de agosto de 1940, Vicariato Apostólico [1940, mayo-diciembre].

46. ADT-3, Edicto.

47. ADT-3, Edicto.

solicitarles sacerdotes y seminaristas para el nuevo seminario en Ensenada, así como apoyos económicos.⁴⁸ Producto de estas peticiones fue el arribo de los seminaristas de teología del seminario de Veracruz,⁴⁹ Máximo García Martínez, Jesús Valverde y Antonio Domínguez,⁵⁰ futuros sacerdotes de la diócesis de Tijuana.

Finalmente, el seminario se fundó en Ensenada el 8 de diciembre de 1940 y fue considerado por Torres Hurtado como el proyecto más importante para el vicariato, ya que de él dependería la suerte de la Iglesia católica en Baja California.⁵¹ Fueron 16 los seminaristas con que inició el seminario en Ensenada.⁵² Se estableció en una casa que Enrique Aldrete le donó a Torres Hurtado. Los primeros formadores del seminario fueron: Felipe Torres Hurtado como rector; el padre Gregorio Alfaro MSpS fue designado prefecto de estudios y padre espiritual de los seminaristas; y al padre secular, Modesto Sánchez Mayón se le nombró vicerrector. Posteriormente, para enero de 1942, el seminario cambió de casa, también en Ensenada, pero en esta ocasión a una más amplia que Torres Hurtado le compró al general Abelardo L. Rodríguez.⁵³

El seminario permaneció en Ensenada alrededor de seis años. El número de seminaristas también fue un elemento que consideró Torres Hurtado para cambiarlo a Tijuana, ya que como se ha mencionado, ahí tendrían mayores beneficios por la disponibilidad de recursos humanos y

48. Joy, *Las primeras iglesias*, 32.

49. ADT-3, Carta de Manuel Pico López a Felipe Torres Hurtado, carta, Veracruz, 16 de diciembre de 1940, Vicariato Apostólico [1940, mayo-diciembre].

50. Joy, *Las primeras iglesias*, 32.

51. ADT-3, Carta de Felipe Torres Hurtado a César Castaldi, Ensenada, 13 de diciembre de 1940, Vicariato Apostólico [1940, mayo-diciembre].

52. Álvarez, *Misionando en la Baja California*, 25.

53. Javier Luciano Rodríguez Blanco, *Monseñor Felipe Torres Hurtado, M. Sp. S. Pionero y Fundador* (Torreón: s/e, 1999), 45; 51; 53.

materiales.⁵⁴ Antes de que se realizara su traslado, en enero de 1946, el número de seminaristas fue de 31 en Ensenada y 17 en el seminario de Montezuma, en Nuevo México, Estados Unidos.⁵⁵ El lugar elegido por Torres Hurtado para establecer el seminario fue en los anexos de la Iglesia Nueva en la calle 10ª y Ocampo en la ciudad de Tijuana.⁵⁶ El 31 de octubre de 1946 en la circular núm. 13, dirigida a los sacerdotes del Vicariato, se estipuló que el seminario se había cambiado a Tijuana.⁵⁷

Cuando Torres Hurtado dejó el cargo, en el seminario había 76 alumnos en Tijuana; 14 en el Seminario Interdiocesano de Montezuma;⁵⁸ además, había seminaristas que estudiaban en los seminarios de Guadalajara y Morelia, ya que allá hacían los estudios de teología, esto último se debía a que el seminario del vicariato desde su fundación hasta el 12 de diciembre de 1955 no contó con un seminario mayor, que es donde se realizan los estudios de filosofía y teología. Por su parte, más adelante, ya en tiempos de Alfredo Galindo Mendoza (1949-1964) como nuevo vicario apostólico, se inició la construcción del seminario mayor. Este fue otro elemento importante que permitió el paso tanto a la consolidación de la Iglesia católica en Baja California, como a una mayor presencia del clero secular o diocesano en el vicariato. Para este nuevo vicario apostólico la formación del clero secular fue una constante preocupación,

54. ADT-3, Carta de Felipe Torres Hurtado a José Ibarrola Grande, Ensenada, 11 de enero de 1945, Vicariato Apostólico [1945, enero-abril].

55. ADT-3, Torres Hurtado a Paredes, "Informe".

56. ADT-3, Carta de Gregorio Alfaro a Felipe Torres Hurtado, 2 de marzo de 1945, Tijuana, Vicariato Apostólico [1945, enero-abril].

57. ADT-3, Felipe Torres Hurtado a Sacerdotes del Vicariato Apostólico de la Baja California, "Circular No. 13, 31 de octubre de 1946, Tijuana, Vicariato Apostólico [1946, junio-diciembre].

58. *Bodas de plata del Seminario de Tijuana (1940-1965)* (Tijuana: Seminario Diocesano de Tijuana, 1965).

sobre todo porque en los sacerdotes diocesanos recaería el funcionamiento de la Iglesia católica en Baja California, una vez que los MSpS la entregaran a la Santa Sede para que fuera erigida en diócesis.

COMENTARIOS FINALES

El desarrollo de la Iglesia católica en Baja California para la segunda mitad del siglo XX no puede comprenderse sin el trabajo que realizó Felipe Torres Hurtado con el apoyo de los MSpS y del clero secular, entre 1940 y 1946. Ya que en este periodo sentaron las bases para la institucionalización de la Iglesia católica en la región, así como también el inicio de la formación del campo religioso católico que en los años posteriores tomó mayor forma y fuerza, debido a que en 1964 se dio el paso del vicariato a la diócesis de Tijuana. Por otro lado, para esa fecha se reorganizó la Iglesia católica en el noroeste del país, debido a que se elevó la diócesis de Hermosillo a arquidiócesis, lo cual generó una provincia eclesiástica con las diócesis sufragáneas de Tijuana, la prefectura apostólica de La Paz, la diócesis de Ciudad Obregón, y en 1966 la de Mexicali.

Por otra parte, las bases para la institucionalización de la Iglesia y el inicio de la formación del campo religioso católico en Baja California, se encuentran en el periodo estudiado, 1940-1946. Las cuales fueron principalmente tres, la primera, la llegada de Torres Hurtado y los MSpS para organizar a la Iglesia y trabajar para construir un espacio social y material que la hiciera visible en la mayor cantidad de lugares posibles. En segundo lugar, el cambio de la sede del Vicariato de la Paz hacia Ensenada, y finalmente a Tijuana, ya que esta representó el lugar en donde la Iglesia tuvo,

finalmente, mayor desarrollo. Por último, en tercer lugar, la fundación del seminario en el vicariato, lo que logró iniciar con la formación de futuros sacerdotes para esta región, que le permitió a la iglesia diocesana de Tijuana, a partir de 1964, dejar de depender exclusivamente de clero secular o regular externo para su funcionamiento.

CAPÍTULO 7

LA APLICACIÓN DEL *MODUS VIVENDI* EN EL TERRITORIO NORTE DE LA BAJA CALIFORNIA

Saúl Gómez Picazo

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo surgió como una inquietud durante la escritura de la tesis de maestría,¹ particularmente en el desarrollo del primer capítulo: *Antecedentes: una tierra sin clero*, en donde se tenía la intención de encontrar generalidades del denominado *modus vivendi*² entre la Iglesia católica y el Estado, posterior a los “arreglos de 1929”, cuyo objetivo era poner fin al conflicto armado y generar una tregua entre los dos poderes. Sin embargo, pese a que la historiografía ha buscado enmarcarlo en una fecha en específico, los intentos no han sido del todo adecuados, pues se dejan de lado las situaciones concretas de cada región. De manera que este escrito busca repensar el proceso del *modus vivendi*, a fin de desgeneralizarlo y pensarlo desde sus regiones, esto es, desde las propias diócesis o territorios eclesiales en donde existieron prohibiciones o leyes denominadas anticlericales; y para eso se tomará el caso del Territorio Norte de la Baja California, cuya transición entre vicariato y diócesis se ve

1. La tesis se tituló: “*La formación del clero en el seminario durante la transición entre el Vicariato Apostólico de la Baja California y la Diócesis de Tijuana, 1939-1964*”. Fue defendida en enero de 2024 en el Instituto de Investigaciones Históricas- UABC.

2. El *modus vivendi* se entiende como un arreglo provisional entre dos partes en conflicto. El término procede del lenguaje eclesiástico, ligado a mediaciones en donde es imposible lograr acuerdos legales. Sin embargo, se buscan obtener ciertas garantías. Tal fue el caso entre la Iglesia católica y el Estado, que se mantuvieron en un conflicto, con algunos intermedios, desde 1860, con las denominadas Leyes de Reforma.

involucrada en este escenario de conflictos entre la Iglesia y el Estado mexicano.

Para el desarrollo de este trabajo se contará con dos apartados, en el primero se busca revisar el concepto del *modus vivendi* desde algunos autores que consideramos relevantes para el estudio de este proceso, así como señalar de manera general ciertos casos en otras entidades sobre la aplicación de dicha tregua para analizar su heterogeneidad. Para el segundo apartado se busca abordar el contexto del vicariato de Baja California durante las décadas de 1930 y 1940, con la finalidad de analizar cómo se fue desarrollando el *modus vivendi* durante un periodo de cambios internos dentro de la Iglesia católica en la península.

EL *MODUS VIVENDI*

Desde 1927 la Iglesia católica y el Estado buscaron poner fin al conflicto armado que inició en 1926 y que se prolongó hasta 1929, cuando llegó a su fin con los denominados “arreglos”, dados en junio del último año mencionado. Tales charlas diplomáticas se dieron entre diversos representantes de cada uno de los dos bandos involucrados. Por parte del gobierno estuvieron el presidente en turno Plutarco Elías Calles y su sucesor en la silla presidencial, Emilio Portes Gil. Por su parte, la Iglesia católica tuvo varios representantes, tales como monseñor Pietro Fumasoni Biondi, delegado apostólico en los Estados Unidos de Norteamérica. También, como parte de otros delegados de la Iglesia católica estuvieron monseñor John J. Burke, dirigente de la National Catholic Welfare Conference y los obispos Antonio Ruíz Flores y Pascual Díaz Barreto, de las diócesis de Morelia y Tabasco, respectivamente. Como

miembro conciliador, el encargado fue el embajador de los Estados Unidos en México, Dwight W. Morrow.³

Los diálogos entre los ya mencionados supusieron un acuerdo. Sin embargo, dichas negociaciones no cambiaron las leyes ni cesaron los conflictos del todo, simplemente se buscó que las dos partes coexistieran. Lo anterior dio paso al denominado *modus vivendi*, un momento en donde el Estado realizó un cierto “disimulo” de la Constitución para permitirle a la Iglesia católica retomar sus actividades e incluso le regresó algunos templos y seminarios católicos para continuar con su labor pastoral. Por supuesto, no en todos los lugares del país se quiso hacer caso omiso de la Carta Magna, como ya se analizará más adelante.

El período de “disimulo”, mencionado anteriormente surgió desde 1929 –al menos según la suposición de la Iglesia católica–, cuando la Cristiada llegó a su fin y el movimiento armado cesó. Sin embargo, la temporalidad de este fenómeno no ha sido completamente establecida, ya que, a pesar de existir un consenso general, se han encontrado algunas discrepancias en la historiografía. Aunque todos señalan el fin de la guerra entre cristeros y federales, el inicio del *modus vivendi* no es tan claro. Como ejemplo, a continuación se exponen algunos datos de Romero de Solís, quien menciona lo siguiente:

Júbilo en muchos, alza de los valores mexicanos en la bolsa de Nueva York, descontento de las logias masónicas, esperanza en la jerarquía, fueron algunas de las

3. Ricardo Ampudia, *La Iglesia de Roma: Estructura y presencia en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).

reacciones al *modus vivendi*, hecho público en junio de 1929.⁴

Se puede percibir en la cita anterior que el *modus vivendi* es un efecto inmediato de los “arreglos de 1929”, pues según lo menciona el autor, había “júbilo en muchos”, aunque es importante remarcar la parte de la “esperanza en la jerarquía”, pues algunos prelados sabían que no se dio ningún cambio en las leyes, sólo que se le daría a la iglesia católica un poco de tolerancia. Lo anterior lo desarrolla de esta manera Alicia Olivera Sedano:

La iglesia no obtuvo aparentemente ninguna otra ventaja concreta. Es más, en ese momento se pensó que los prelados mexicanos habían aceptado un arreglo del conflicto que era totalmente desventajoso para los católicos. A primera vista la Iglesia quedaba en la misma situación que tenía al momento en que se desencadenó el conflicto. Con todo, puede observarse que ese *modus vivendi* que se estableció a partir de los “arreglos” permitió la subsistencia del catolicismo en condiciones cada vez más tranquilas y seguras.⁵

En la cita anterior se reafirma el “consenso” que posterior a los “arreglos” inició el periodo de tolerancia. Aunque es preciso señalar que también se puede interpretar lo mismo que mencionó Romero de Solís con lo de la “esperanza de la jerarquía”, ya que se puede percibir una apertura de parte del Estado mexicano con lo que menciona Alicia Olivera: “condiciones tranquilas y seguras”. Sin embargo, pese

4. Miguel Romero de Solís, *El aguijón del espíritu: Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)* (México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2006).

5. Alicia Olivera Sedano, *La guerra cristera. Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929* (México: Fondo de Cultura Económica, 2019).

al consenso, ninguno se atreve a mencionar que las cosas no se resolvieron del todo, simplemente que existía una esperanza. Aunque se encuentran autores, como Yolanda Padilla Rangel, que sí mencionan que el conflicto no terminó, que prosiguió ahora trasladado al terreno educativo.⁶

Por otra parte, Jean Meyer señala que a fines de los años treinta, cuando el conflicto armado había llegado a su fin tras los “arreglos”, el *modus vivendi* fue una realidad, esto a finales de la década de 1930.⁷ Quien mantiene una postura similar es Roberto Blancarte, quien menciona que este acuerdo entre la Iglesia y el Estado inició hasta 1938.⁸ Ricardo Ampudia señala el *modus vivendi* en 1940, no tan alejado de la temporalidad de Meyer. Sin embargo, la particularidad de Ampudia es mencionar que Manuel Ávila Camacho, declarado abiertamente creyente, fue el factor que permitió cierta tolerancia cuando llegó a la presidencia de la República, pues a partir de entonces, la Iglesia católica gozó de libertad mientras el gobierno pasaba por alto las infracciones.⁹ Siguiendo dentro de la misma sintonía, en un capítulo de libro escrito por Tania Hernández Vicencio se señala que al declararse católico, Ávila Camacho influyó para que se desarrollara un ambiente de concordia y de tolerancia entre el Estado y la Iglesia¹⁰.

Lo que se busca resaltar con las referencias anteriores es la periodicidad que se maneja, y a pesar de que se intentó

6. Yolanda Padilla Rangel, *Después de la tempestad. La reorganización católica en Aguascalientes, 1920-1950* (Michoacán: El Colegio de Michoacán; Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001).

7. Jean Meyer, *Historia de los Cristianos en América Latina: siglos XIX y XX* (México: Jus, 1999).

8. Roberto Blancarte, *Historia de la iglesia católica en México, 1929- 1982* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014).

9. Ampudia, *La Iglesia de Roma*.

10. Tania Hernández Vicencio, “Ideología y acción política de Salvador Abascal Infante,” en *Los proyectos católicos de nación en el México del siglo XX: actores, ideologías y prácticas*, Coord. de María Gabriela Aguirre Cristiani y Nora Pérez Rayón y Elizundia (México: Editorial Terracota; Universidad Autónoma Metropolitana, 2020), 249-270.

encontrar con el momento exacto del inicio del *modus vivendi*, lo que interesa es contrastar los periodos con la realidad que se vivía en las diferentes regiones del país. Pues después de 1929 la situación entre Iglesia católica y Estado no cambió del todo, aunque la historiografía así lo haya señalado. Sin embargo, estas periodicidades invitan a analizar el proceso para tener y encontrar ciertos márgenes temporales, y de esta manera percibir el conflicto desde sus regiones. Esto es, encontrar que para 1929 tal vez existieron territorios eclesiales en donde se logró el cometido de los “arreglos”, o como en el caso de la diócesis de San Luis Potosí, donde no existió repercusión del conflicto; el mismo obispo de esa entidad, Miguel de la Mora y de la Mora menciona que sus sacerdotes se entendieron con las autoridades a fin de prevalecer el culto en 1926.¹¹ Esto es, que el culto no se detuvo ni en plena guerra cristera en esa entidad. Lo que nos lleva a repensar la situación del *modus vivendi* a partir de las localidades.

En el caso anterior, los trabajos pastorales hasta cierto punto se mantuvieron. Sin embargo, en otras regiones la labor de la Iglesia católica fue interrumpida durante la segunda parte de la década de 1920; por mencionar un caso: los seminarios. Sin duda, esta situación de la formación del clero generó ciertas problemáticas en la jerarquía católica, ¿quién se encargaría de la administración de los sacramentos?, ¿quién atendería las parroquias y los pueblos de México? Lo anterior surge desde la inquietud de Matthew Butler y Kevin Powell, quienes partiendo de los datos de Jean

11. Matthew Butler y Kevin Powell, “¿Dónde estás padrecito? La Relación de Sacerdotes de 1929 y la construcción de un *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado en México” en *Los proyectos católicos de nación en el México del siglo XX: actores, ideologías y prácticas*, Coord. de María Gabriela Aguirre Cristiani y Nora Pérez Rayón y Elizundia (México: Editorial Terracota; Universidad Autónoma Metropolitana, 2020), 359-394.

Meyer de su obra magna sobre la guerra cristera, mencionan que existían alrededor de 4000 sacerdotes en el país, pero que por cuestiones de la persecución, 3500 de estos curas abandonaron sus parroquias, afectando considerablemente a los católicos rurales.¹² A lo anterior se suma que después de los “arreglos” la situación mejoraría. Sin embargo, en 1934 se confiscaron los seminarios de Aguascalientes, Chihuahua, Chilapa, Culiacán y Zacatecas.¹³ Estos cierres repentinos de seminarios pudieron obedecer a represalias ante la ruptura del *modus vivendi* por parte de la Iglesia, tras una celebración de culto en México como lo es la del 12 de diciembre: la Virgen de Guadalupe. Celebración que para inicios de la década de 1930 cumpliría 400 años.

Ante tal incertidumbre respecto de la formación de los seminaristas, algunos prelados mexicanos decidieron fundar fuera del país un seminario que atendiera dicha preocupación. De esta manera, en 1937, en Nuevo México, se fundó el Pontificio Seminario Nacional Mexicano de Nuestra Señora de Guadalupe, mejor conocido como el seminario de Montezuma, que albergó a varios seminaristas de diferentes diócesis, mientras la situación en el país se tornara adecuada para el regreso de la formación del clero en los propios seminarios mexicanos.

Otro aspecto que afectaría considerablemente para contar con sacerdotes suficientes para la feligresía mexicana sería la reglamentación que a principio de la década de 1930 se implementó: contar con cierto número de sacerdotes dependiendo la población de cada entidad. Al respecto, el

12. Butler y Powell, “¿Dónde estás padrecito?”.

13. Luis Alonso Núñez y Félix Palencia, *Seminarios y seminaristas de México en 1973* (Chihuahua: Edición privada “ad instar manuscripti,” 1974).

papa se declaró mediante una carta del 29 de septiembre de 1932:

[...] con manifiesta discrepancia y contradicción dispone que cada uno de los Estados federados de la República señalen y designen un número fijo de sacerdotes, a los que se permita ejercer su ministerio y administrarlo al pueblo, no sólo en los templos, sino a domicilio y en el recinto de las casas. Lo cual resulta tanto más gravemente un enorme crimen por los procedimientos y maneras como se está aplicando esta ley. Porque si la Constitución manda que los sacerdotes no pasen de cierto número, prevé, sin embargo, que no vayan a ser insuficientes en cada región para las necesidades del pueblo católico; y en modo alguno prescribe que en este asunto se desprece a la Jerarquía eclesiástica; lo cual, por lo demás, se reconoce y comprueba paladina e indiscutiblemente en el Pacto que se llama “*modus vivendi*”. Ahora bien, en el Estado de Michoacán se ha decretado que sólo haya un sacerdote para 33.000 fieles cristianos; en el de Chihuahua, uno para 45.000; en el de Chiapa, uno para 60.000, y finalmente, en el de Veracruz uno sólo para 100.000. Con todo, no hay quien no vea que de ningún modo se puede, con semejantes restricciones, administrar los Sacramentos al pueblo cristiano, que de ordinario vive en dilatadísimas regiones.¹⁴

En la anterior cita se puede apreciar que cada región se vio afectada de diferente manera según su número de habitantes. Por ejemplo, en el caso de Baja California este tipo de restricciones se aplicó de la siguiente manera: un

14. Pío XI, *Encíclica Acerba Animi. Sobre la persecución de la Iglesia de México* (Roma, 29 de septiembre de 1932). Recuperado en <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1932-AAE.html>

sacerdote por cada 5000 habitantes.¹⁵ Por otro lado, ya se mencionó en uno de los párrafos anteriores que el conflicto se trasladó a otras instancias, como ya se ha revisado, el cierre de seminarios y restricciones de sacerdotes. Sin embargo, es preciso señalar también que el terreno educativo fue otro escenario de conflicto entre el Estado mexicano y la Iglesia, principalmente cuando se intentó implementar una educación socialista, la cual se encontraba fundamentada en un fuerte discurso antirreligioso, implementado a partir de una propuesta en el Congreso Pedagógico de 1932, llevado a cabo en Veracruz. La principal inquietud de dicho congreso fue la reforma al artículo tercero de la Constitución, el cual apostaba por una educación fuerte y libre de los prejuicios religiosos. Sin más, la legislatura de dicho estado fue aprobada en noviembre del mismo año y se acordó remitir al Congreso de la Unión. Esta misma fue aprobada dos años después, el 10 de octubre de 1934. Aquí un pequeño fragmento del texto:

Artículo 3º. La educación que imparta el Estado será socialista y, además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del Universo y de la vida social. Sólo el Estado –Federación, Estados, Municipios– impartirá educación primaria, secundaria, normal [...]. En tal virtud, las corporaciones religiosas, los ministros de los cultos, las sociedades por acciones, que exclusiva o preferentemente realicen actividades educativas y

15. Pedro Espinoza Meléndez, “La iglesia católica ante el Estado posrevolucionario en Tijuana, 1926-1935” (Tesis de maestría en historia, Universidad Autónoma de Baja California, 2014).

las asociaciones ligadas directa o indirectamente con la propaganda de un credo religioso, no intervendrán de forma alguna.¹⁶

Por un lado, existía la presión de parte del gobierno hacia la Iglesia católica, tal como se puede apreciar en las referencias anteriores, en donde a pesar de la tolerancia, se buscaba ajustar a la Iglesia católica en todos los aspectos. A lo anterior también se suma que la Iglesia católica se encontraba fragmentada, pues existía, al parecer, una porción de los cristeros que no querían dejar las armas, pues consideraban que los “arreglos” habían sido injustos, de manera que algunos autores, principalmente Jean Meyer, mencionan una segunda Cristiada que se desarrolló en la década de 1930, y que al igual que el *modus vivendi*, no hay consenso de cuándo terminó, pues aunque se menciona que con el gobierno de Lázaro Cárdenas se dio fin al conflicto y se logró cierta tolerancia,¹⁷ otros indican que fue hasta 1992 que se logró un avance considerable con respecto de la tolerancia religiosa a partir de la reforma al artículo 130, del 15 de julio del año mencionado anteriormente.¹⁸ Lo anterior lleva a dos preguntas, la primera, ¿cómo es posible hablar de un *modus vivendi* si aún existen vestigios de conflictos?; y la segunda, ¿por qué seguir limitando un proceso como el del *modus vivendi* como algo homogéneo, cuando hay elementos para considerarlo como heterogéneo?

Regresando al punto de la segunda Cristiada, se pudo encontrar una circular en el Archivo de la Diócesis de

16. Josefina Zoraida Vázquez, “La educación socialista de los años treinta.” *Historia Mexicana* (1969): 408-423.

17. Jean Meyer, *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México* (México: Tusquets, 2008).

18. Marta Eugenia García Ugarte, “Las disputas Iglesia-Estado en México. Por los decretos de tolerancia y libertad religiosa.” *Estudios* (2019): 85-125.

Tijuana en donde se invita a los católicos a no caer en provocaciones ante el levantamiento armado, dicho documento se emitió en 1932 y menciona lo siguiente:

Se nos ha informado que algunos agitadores andan recorriendo ciertos lugares de las República, invitando a los católicos a levantarse en armas de defensa de los derechos religiosos [...]. Es ciertamente de lamentar que ni los Poderes Federales, ni los Jueces, hayan tomado en cuenta la justicia en que se basaban las quejas y recursos de los católicos, y que se desconozcan aun los poquísimos derechos que la Constitución reconoce [...]. NO HAY QUE PENSAR EN LA DEFENSA ARMADA [...]. EL PAPA NO CONDENA LA CONDUCTA DE LOS CATOLICOS QUE SE LEVANTARON EN ARMAS DURANTE EL CONFLICTO PASADO: PERO AHORA, USANDO DEL DERECHO QUE TIENE DE DIRIGIR A SUS HIJOS EN ASUNTOS QUE IMPLICAN INTERESES RELIGIOSOS, UNICAMENTE NOS DICE QUE NI PARA REMEDIAR LA PRESENTE SITUACION NI PARA ATENUAR LOS MALES DEL MOMENTO, HAY QUE PENSAR EN ENARBOLAR BANDERA RELIGIOSA LANZANDOSE A LAS ARMAS.¹⁹

Como se aprecia en la cita anterior sobre el conocimiento de este segundo levantamiento cristero; por una parte, el levantamiento armado no era la solución; sin embargo, no se condenaba dicho levantamiento. Lo anterior lleva a suponer que de esta manera las restricciones de parte del

19. Archivo Diocesano de Tijuana, Caja 1 (ADT-1), Circular No. 43 de la Delegación Apostólica de México sobre los levantamientos armados, México, abril 1932, Delegación Apostólica [1931-1939].

gobierno no pararon, y que por parte de los cristeros no hubo un alto al fuego total, de manera que el gobierno los consideraba como una amenaza que se tenía que acabar. Lo anterior, sin duda, lleva a reflexionar que este denominado *modus vivendi* no fue hasta cierto punto homogéneo, debido a estas circunstancias que aún se estaban presentando. Y que como bien se expresa en la cita anterior, “ciertos lugares de la República” aún se mantenían en la lucha, de manera que lo que se busca en este trabajo es cuestionar el proceso de mutuo acuerdo que no fue respetado, al menos no en algunas entidades, pues se encuentra que se dieron este tipo de provocaciones. No se busca cuestionar si el *modus vivendi* en verdad se efectuó, pues hay evidencia de que se hizo efectivo, sino cómo éste se desarrolló en cada una de las entidades y cómo cada uno de los bandos atendió a las disposiciones de tolerancia.

EL VICARIATO DE BAJA CALIFORNIA²⁰

Se ha mencionado que durante de la década de 1930 en la península se dieron varios cambios internos y que las disposiciones gubernamentales afectaron de diferente manera los Territorios Norte y Sur. Sin embargo, es importante poner en contexto la situación de Baja California respecto a la institución religiosa católica.

20. De acuerdo con el Canon 371.1 de la Iglesia católica, un vicariato es un territorio con una grey específica que, por circunstancias peculiares, aún no se ha constituido en diócesis, cuya atención pastoral se encomienda a un vicario o prefecto apostólico, para que se rija en nombre del Sumo Pontífice. Mientras que una Diócesis es presidida por un obispo y se compone de varias parroquias, de cuyo cuidado se encargan los párrocos. La diócesis es una Iglesia particular que debe reunir dos elementos importantes para integrarse: su circunscripción o delimitación territorial y estar constituida como una porción del Pueblo de Dios, totalmente independiente de cualquier jurisdicción territorial. Ampudia, *La Iglesia de Roma*.

La península nunca se mantuvo estable en cuanto a gobierno religioso católico se refiere, pues siempre se vio afectada por cuestiones de infraestructura o lejanía, que a pesar del interés por mantener una estabilidad, siempre se vio frustrada por motivos diferentes, ya sean económicos, políticos o desinterés, pero simplemente nunca se concluía el proyecto de un obispado que le diera esta estabilidad a la institución divina en Baja California; además, no se encontraba una presencia fuerte de sacerdotes en la región. Por exponer uno de los casos, para 1920, la arquidiócesis de Guadalajara quedó como protectora del vicariato, de manera que se buscó poner orden y lograr cierta estabilidad, esto posterior a la revolución y que a pesar de que existían las disposiciones de la Constitución de 1917, la Iglesia buscó reorganizarse. De tal manera que en esta segunda década del siglo XX, con la intención de establecer una diócesis y un seminario se encomendó dicha tarea a Silvino Ramírez, que proyectaba cierta solidez a la península, principalmente para dotar de sacerdotes en la región, lo cual había sido el gran problema histórico en Baja California.

Silvino Ramírez llegó en 1921, encabezando el proyecto que se le había encomendado arribó a la península con algunos seminaristas que ordenaría, posteriormente, para que le ayudaran al trabajo pastoral. Sin embargo, el momento de ilusión pasó y una desgracia ocurrió:

Monseñor Silvino Ramírez murió en La Paz misteriosa y prematuramente el 15 de septiembre de 1922, a la edad de 54 años, cuando no tenía todavía un año de haber sido consagrado obispo. Para esa fecha y por razones inexplicables, se había retirado del Territorio casi todos los sacerdotes. Quedaba al frente de la

Misión el P. Alejandro Ramírez, quien tuvo que atender por largas temporadas él solo todas las Misiones.²¹

La esperanza de un obispado se destruyó y, con ello, también la creación de un seminario, pues la mayoría de los seminaristas que lo acompañaron tuvieron que regresar a sus lugares por cuestiones de salud o situaciones personales. Sólo por mencionar algunos ejemplos de lo anterior: Domingo Zugliani menciona que se quedó el sobrino del obispo, Alejandro Ramírez, vislumbrando un panorama incierto para la Iglesia católica de Baja California.²²

En el año 1925 se integró un joven sacerdote al vicariato: Modesto Sánchez Mayón, que curiosamente fue uno de los seminaristas que acompañó al obispo Ramírez desde Guadalajara con la intención de fundar el seminario local y pese a los incidentes con el obispo Ramírez terminó sus estudios sacerdotales en el seminario de Sinaloa. Tras su preparación y ordenación sacerdotal regresó a continuar la labor del obispo Silvino Ramírez, que se concretó con la fundación del Seminario Misional de Nuestra Señora de la Paz, en donde se convirtió en el primer vicerrector de dicha institución.²³

Con respecto a lo anterior, Alejandro Ramírez se convirtió en el administrador interino hasta finales de 1930, cuando fue sustituido por Narciso Aviña, ya que Ramírez se encontraba con problemas de salud. El gobierno de Aviña fue muy corto, escasos algunos meses, pues fue encomendado en abril de 1939 y tuvo que dejarlo en diciembre de ese mismo año debido a que su nombramiento fue

21. Domingo Zugliani, *Noticias histórico-religiosas de Baja California*. (La Paz: 1976)

22. Zugliani, *Noticias histórico-religiosas*.

23. ADT-1, Nombramiento de Vicerrector del Seminario Misional de Nuestra Señora de la Paz, Ensenada, febrero 1941, Seminario [1941].

provisional²⁴ y en su lugar fue nombrado Felipe Torres Hurtado. Pese a que su lapso fue muy breve al frente del vicariato, a Aviña le tocó un periodo bastante convulso, principalmente por las disposiciones gubernamentales. Por ejemplo, ante una petición de parte de Aviña para remodelar el templo de San José del Cabo en el Territorio Sur, las autoridades se negaron ante tal proyecto y no sólo eso, sino que inmediatamente dispusieron de la ley reglamentaria del artículo 130 constitucional, en donde se limitaba a un solo sacerdote para las celebraciones.²⁵ Ante tales circunstancias notificó las condiciones al arzobispo de Guadalajara con estas palabras:

De forma inesperada cambió la situación en el Distrito Sur con el Gobierno: las gestaciones que hice para remediar la situación de momento fueron infructuosas, y lo que yo tanto temía, sucedió: que el caso de San José del Cabo tuvo su repercusión también Mulegé y Santa Rosalía, lugares donde hay un sacerdote, pues indicaron de la Secretaría General de Gobierno que debían de ejercer.²⁶

Lo anterior seguía respondiendo a la ley que limitaba el número de ministros de culto. Ya que por ley sólo el administrador Narciso Aviña tenía el permiso de realizar celebraciones, de tal manera que al encontrarse actividad en las diferentes parroquias del Distrito Sur, ya mencionadas, el

24. Archivo Diocesano de Tijuana, Caja 3 (ADT-3), Nombramiento de Narciso Aviña como administrador provisional del Vicariato de la Baja California, abril 1939, Vicariato Apostólico [1939, enero-junio].

25. 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 en historia, Universidad Autónoma de Baja California, 2021).

26. ADT-3, Carta de Narciso Aviña a José Garibi Rivera, La Paz, noviembre 1939, Vicariato Apostólico [1939, noviembre-diciembre].

gobierno se cuestionó si es que ya se había derogado la ley de un solo sacerdote por cada 50,000 habitantes. También durante este periodo y al conocer que ya se había encomendado un nuevo administrador para el vicariato, se decidió notificar (el mismo Aviña) al arzobispo de México para que diera aviso a su sucesor de tales condiciones e incluso le daba ciertas recomendaciones:

Si V.E.S. pudiera obtener para el Rmo. P. Torres una carta de recomendación y presentación al Gobernador Pedrajo, sería magnífico: y si de Gobernación pudiera obtener alguna indicación extraoficial para el mismo Pedrajo en el sentido de que observe disimulo, como todo el país, sobre la no observancia de las leyes persecutorias, sería mucho mejor. En el Distrito Norte por ahora no hay problema. Como este incidente, a Dios gracias no se exacerbó, tengo entendido que los RR.PP. Misioneros del Espíritu Santo podrán venir a la hora que deban necesario. Sin dificultad alguna, pues aunque de momento en el Distrito Sur no pudiera officiar públicamente sino un solo sacerdote, tienen a su disposición el Distrito Norte en que no hay problema actual con las autoridades.²⁷

De lo anterior surge la cuestión de ¿por qué dichas restricciones al clero local, cuando en ese mismo territorio se estaba conformando una colonia sinarquista? La colonia María Auxiliadora fue un proyecto encabezado por Salvador Abascal Infante, miembro de la Unión Nacional Sinarquista, quien vio la oportunidad de poblar la península con una comunidad cristiana. Fue un proyecto sin duda

27. ADT-3, Carta de Narciso Aviña a Luis M. Martínez sobre las recomendaciones a Felipe Torres Hurtado, La Paz, noviembre 1939, Vicariato Apostólico [1939, noviembre-diciembre].

ambicioso desde el comienzo, pero que a partir de la tolerancia entre Estado e Iglesia que se había establecido con el *modus vivendi* y con el apoyo del presidente Manuel Ávila Camacho, declarado abiertamente católico, pensó Abascal que se convertiría en una realidad. Sin embargo, ese “apoyo” del gobierno nunca llegó, llevando a la ruina a aquella población que buscó establecerse en enero de 1942, pero sin resultados favorables, pues en 1944 la colonia quedó deshabitada según lo menciona Tania Hernández Vicencio.²⁸ Lo anterior lleva a pensar en estas disposiciones gubernamentales, pues algunas eran muy flexibles, quizá dependiendo de los casos o tal vez es que el gobierno buscaba simplemente algún beneficio. Por ejemplo, con la colonia de María Auxiliadora el problema de población en la península quedaría un poco resuelto. Sin embargo, con las construcciones de templos católicos no se veía una ganancia para el Estado.

Ante este panorama de confusión, en 1939 llegó a Baja California el nuevo administrador del vicariato, Felipe Torres Hurtado. Esta llegada supone una coyuntura de la Iglesia católica en la península, pues con los Misioneros del Espíritu Santo se logró combatir el problema histórico en la península, contar con un número limitado de sacerdotes, al punto de que 1964 con un clero suficiente se creó la diócesis de Tijuana. Fueron varios los factores, sin embargo, uno de ellos pudo ser el cambio de sede del territorio eclesial, pues pasó de estar en La Paz, en el Territorio Sur, a Ensenada, en el Territorio Norte. Lo anterior supone que Torres Hurtado hizo caso a las indicaciones expuestas a monseñor Martínez por parte de Aviña sobre las condiciones de parte del gobierno hacia la Iglesia en el norte, aunque también

28. Hernández, “Ideología y acción política”.

queda la impresión que más allá de las precauciones ante las leyes anticlericales, el cambio supone una estrategia económica y demográfica, pues en proyección se vislumbraban mayores oportunidades en la frontera con los Estados Unidos de Norteamérica.

Regresando con las disposiciones, en diciembre de 1939 llegó una circular al vicariato en donde se pedía discreción en las celebraciones de las tres misas de Navidad, en Nochebuena, pues a pesar de que existía la disponibilidad podrían existir algunas situaciones que no serían favorables para las festividades, de manera que se recomendaba a los sacerdotes que de no poder officiar en el templo, dispusieran de alguna casa particular.²⁹ Pese a las circunstancias, la Iglesia católica no podía llamar la atención del gobierno, pues ante la mínima provocación se buscaba aplicar la ley, de manera que la jerarquía católica buscó ser sensata ante las festividades, como la mencionada anteriormente, o como en 1940, cuando se tenía presupuestada la celebración de la coronación del papa, el 3 de marzo de ese año. Pues en una circular se pedía a los obispos ser austeros ante las circunstancias que pasaba la Iglesia católica mexicana.³⁰ De esta manera, el catolicismo fue optando este modus operandi de la austeridad y de no llamar la atención. Sin embargo, en muchos casos y a pesar de tales condiciones, la Iglesia católica en Baja California se vio afectada de alguna u otra manera, como en el cierre del seminario en 1941.

Ya se había mencionado que uno de los principales problemas en la península era la falta de sacerdotes, y a pesar de que se tenía presencia de curas en la región, no

29. ADT-1, Circular No. 8 de la Delegación Apostólica, México, diciembre 1939, Delegación Apostólica [1931-1939].

30. ADT-1, Circular No. 10 de la Delegación Apostólica, México, febrero 1940, Delegación Apostólica [Carpeta 1931-1939].

eran suficientes. Por ejemplo, en la década de 1930, como también se mencionó, se limitaba a un sacerdote por cierto número de habitantes, de manera que en Baja California, principalmente en el Territorio Norte, sólo se le permitió a un sacerdote ejercer su ministerio. Durante este momento, en Tijuana se había encomendado el trabajo pastoral a José Rosendo Núñez, quien desde su llegada a la ciudad quiso realizar varios cambios, de los cuales destaca un nuevo templo, pues el que se tenía ya no era suficiente, de manera que inició con los procedimientos necesarios a fin de realizar la construcción. Sin embargo, ante las disposiciones gubernamentales, y por tratarse de una posesión del Estado, esta no podía pertenecer a alguien más, de manera que se le negó su petición.³¹ Durante esta década aún no hay mucha información detallada, debido a que se ha convertido en un periodo en donde hubo ciertas negativas por parte del gobierno hacia la Iglesia católica, de manera que los sacerdotes que se encontraban en los templos del Territorio Norte tuvieron que exiliarse en el vecino país del norte.

Durante los años de 1930 a 1935, aprovechando el anticlericalismo, y que se suspendió el culto en Tijuana, algunas personas buscaron tomar partido, como el caso siguiente:

Toribio García, antes juez de paz en el municipio, y miembro de la logia masónica Zaragoza, inició un juicio para que el templo y la casa cural, recién

31. David Piñera Ramírez, Pedro Espinoza Meléndez y Pahola Sánchez Vega, “Las vicisitudes de la catedral de Tijuana: sus orígenes como pequeño templo de madera.” *Letras Históricas* (2021): 87-118.

reconstruidos y aún sin terminar, fueran nacionalizados y convertidos en una oficina de correos.³²

Continuando con el punto anterior, Pahola Sánchez y Pedro Espinoza mencionan que no solo en Tijuana, sino también en Mexicali se sacó del templo al párroco, de manera que durante un periodo no hubo ningún sacerdote en el Territorio Norte, esto debido a que, en 1934, la situación a partir de las elecciones intensificaron más el anticlericalismo. Fue al siguiente año, en 1935, que se pudo continuar con el culto en el Territorio Norte, aunque se mantuvo un solo sacerdote para Tijuana, Ensenada y Mexicali.³³ De esta manera transcurrieron los años de 1930 en el Territorio Norte de Baja California.

Con la llegada de los Misioneros del Espíritu Santo, Felipe Torres Hurtado se dio a la tarea de brindarle a la región una casa de formación sacerdotal y contar con suficientes sacerdotes. No fue sencillo, sin embargo, el 8 de diciembre de 1940 se decretó lo siguiente:

Nos el Doctor don Felipe Torres Hurtado, M.Sp.S, por la gracia de Dios y de la Sede Apostólica Administrador Apostólico de la Baja California al Clero y pueblo del Vicariato. Salud y bendición. Atendiendo la necesidad de Obreros evangélicos en la Viña del Señor, pues de todos es bien conocida la escasez de Sacerdotes en este Vicariato, y animaos con las reiteradas instancias y recomendaciones de la S. Sede hemos resuelto, contando con la ayuda de Dios N.S.,

32. Pahola Sánchez Vega y Pedro Espinoza Meléndez, "Religión, política y frontera. Consecuencias del conflicto religioso en Tijuana, Baja California, 1918-1935," en *La Constitución de 1917 y las relaciones Iglesia-Estado en México. Nuevas aportaciones y perspectivas de investigación*, coord. de Pablo Mijangos y González, Tomás de Híjar Ornelas y Juan Carlos Casas García (México: Universidad Pontificia, 2020), 321-374.

33. Sánchez y Espinoza, "Religión, política y frontera".

que esperemos más eficazmente por los ruegos de la que Medianera Universal de todas las gracias, erigir y de hecho por la presente erigimos en esta Ciudad de Ensenada el Seminario Misional de Ntra. Señora de la Paz. Lo constituimos con la personalidad jurídica de acuerdo a las disposiciones canónicas, en particular los cc.305 y demás que se refieren a la formación de los Clérigos o futuros sacerdotes, con todas las prerrogativas y derechos que a tales Instituciones corresponden.³⁴

Fue así como se originó el primer seminario en Baja California. Y a pesar de que la fundación fue en diciembre de 1940, la vida del seminario, académicamente, inició el 15 de enero de 1941, cuando las clases de manera formal iniciaron, pues hay que recordar que pese a que el objetivo de un seminario es formar sacerdotes, la instrucción no debe ser meramente eclesial, también se contaba con algunas asignaturas propias de cualquier centro académico, como lo se aprecia en el cuadro 1.

CUADRO 1. HORAS CLASE DEL SEMINARIO
MISIONAL DE NUESTRA SEÑORA DE LA PAZ

HORAS A LA SEMANA	LATÍN	TEÓLOGOS	<i>Horas a la semana</i>
5	Latín.	Dogma.	5
5	Español.	Moral.	5
4	Aritmética.	Derecho canónico.	3
3	Geografía.	Griego básico.	2
2	Historia antigua.		
2	Religión.		

Fuente: Elaboración propia con base en ADT, Carta de Felipe Torres Hurtado a la Propaganda Fidei sobre la organización del seminario, Ensenada, enero 1941, Caja 2, fondo Propaganda Fidei, Carpeta 1941.

34. ADT-1, Decreto de erección del Seminario Misional de Nuestra Señora de la Paz, Ensenada, enero 1941, Seminario [1941].

Un seminario se encuentra dividido en mayor y menor. En el mayor estudian los seminaristas grandes y mayores de edad, que podrían equipararse con universitarios, que cursan estudios de filosofía y teología. En el seminario menor se encuentran los que estudian preparatoria, hoy considerados área de humanidades. En 1940, cuando se abrió el seminario, estos eran latinistas, por tanto, la institución inició siendo un seminario menor. Y a pesar de que había teólogos, su programa de estudios se encontraba incompleto, por tanto, sólo recibían 15 horas a la semana de clases. En cuanto al plan de estudios de los latinistas, monseñor Felipe Torres decidió que fuera lo más apegado a cualquier institución educativa pública, por aquellos alumnos que decidieran abandonar la carrera eclesiástica.³⁵ Ante tal situación puede que este carácter educativo y las diferencias que el Estado y la Iglesia tenían, pudieron ser factor para la clausura del seminario, ya que dicho cierre puede responder a rezagos de la educación socialista implementada en 1934, en el gobierno de Lázaro Cárdenas:

Hace pocos días puse a V.E. un telegrama avisándole que había dado orden el Gobierno de este Territorio de clausurar el Seminario. Desde antes de abrirse los maestros de Ensenada que son muy comunistas hicieron grandes amenazas y aseguraron que no se abriría: han continuado sus gestiones hasta haber logrado esa orden de clausura, dada por el Srío. Gral. De Gobierno, en ausencia del Gobernador y por petición del Jefe Interino de Instrucción Pública de Mexicali.³⁶

35. Saúl Gómez Picazo, "La formación del clero en el seminario durante la transición entre el vicariato apostólico de la Baja California y la diócesis de Tijuana, 1939-1964" (Tesis de maestría en historia, Universidad Autónoma de Baja California, 2024).

36. ADT-1, Carta de Felipe Torres Hurtado a Luis M. Martínez, Ensenada, agosto 1941, Seminario [1941].

Ante esto, Felipe Torres Hurtado acudió a un amparo de Justicia Federal, que le fue concedido en Tijuana. Monseñor pidió que quedaría el caso abierto ante alguna otra represalia por parte del gremio docente de Ensenada. El cierre del Seminario Misional de Nuestra Señora de la Paz fue una primera evidencia de que en el Territorio Norte de la Baja California aún no quedaba establecida del todo la política de tolerancia. Otro hecho se dio en ese mismo mes de agosto del año 1941. Sin embargo, ahora se hacía acuse de dos templos del vicariato clausurados.

Hace poco escribí a V.E. dándole cuenta de las dificultades que habíamos tenido en el Seminario con el Gobierno. Ahora debo informarle de otros dos actos atentatorios que hemos tenido que sufrir de parte del Gobernador, que ordenó cerrar la Iglesia de Tecate y otra pequeña Iglesia que habíamos construido aquí (Ensenada); la de aquí, fue sellada por la policía. La Razón que alegaron es que no teníamos permiso de Secretaría de Gobernación para abrir dichas iglesias. No me explico el proceder del Gobernador pues bien supo cuando se hicieron las iglesitas y aun llegó a ofrecernos regalar las campanas para la de Tecate, permitió que se hiciera una kermess para la construcción de las iglesias y todo el mundo supo cuando se estaba construyendo. Últimamente puse un sacerdote allí y bendijo solamente la iglesia.³⁷

La anterior da muestra de que las políticas de conciliación entre la Iglesia y el Estado aún daban ciertos elementos para cuestionar. Pero el asunto no terminó, ya que

37. ADT-1, Carta de Felipe Torres Hurtado a Luis M. Martínez sobre el cierre del seminario, Ensenada, agosto 1941, Seminario [1941].

el cierre de templos no fue lo único, también se encontró evidencia de dos sacerdotes del vicariato multados por 500 pesos sin razón justificada. Los sacerdotes fueron el p. Modesto Sánchez Mayón y el p. Alfaro, quien escribe la carta es el primero, remitida a Felipe Torres Hurtado, que viajó a México para hablar con el presidente de la República a fin de solucionar tal situación. En la misiva se lee que el p. Modesto advierte al p. Torres de no regresar hasta que logre resolver la situación, ya que las cosas en el vicariato de la Baja California a favor de la Iglesia no eran muy favorables, incluso se puede leer que se había dado en Ensenada una manifestación anticatólica, de la cual expresa el sacerdote: “se habló mal de los curas y hasta de la inexistencia de Dios”.³⁸ Todo esto, incluso puede ser estudiado más allá del asunto Iglesia-Estado, ya que se podría dar un enfoque al laicado, esto es, el papel que se tomó durante este proceso de establecimiento del *modus vivendi*. Sin embargo, por el momento se limitará dicho trabajo a lo que se ha venido desarrollando. También dicho estudio pudiera enfocarse en la relación fronteriza con Estados Unidos, pues en un documento anónimo se encontró que los sacerdotes mexicanos corrían peligro de ser arrestados en el vecino país, ya que en un documento encontrado se expresa lo siguiente:

Yo quiero que usted sabe que el Patron de los Catholicos en San Diego dijo al departamento de la Policias y a las Oficiales de Emigration que tomen una oportunidad para llevar a cualquier Padre Mexicano en Carcel en venganza por la actitud de las personas mexicanas en contra de el. Por favor diga a todos los padres Mexicano que si vienen aqui, tener mucho

38. ADT-3, Carta de Modesto Sánchez Mayón a Felipe Torres Hurtado, Ensenada, octubre 1941, Vicariato Apostólico [1941].

cuidado porque tal vez una malapersona sea pagado para comprometerlo. Yo no puedoponer mi nombre en esta carta porque yo tambien tengo peligro por dejar saber a usted e esto, pero usted debe creer a mi y diga a todos los otros padres que yo no puedo escribirles a todos los que no se el nombre de ellos pero soy un buen amigo de los Mexicanos.³⁹

Del escrito anterior es interesante la manera en cómo se escribió, desde luego también el aviso, pues supone un posible altercado con las autoridades eclesiales y civiles con el vecino país. Regresando a los sucesos dentro del vicariato de Baja California, es importante recuperar la figura del administrador, Felipe Torres Hurtado, quien intentó por todos los medios dar solución a tal situación. Incluso se dirigió a la Ciudad de México para hablar en persona con el presidente de la República, Manuel Ávila Camacho, quien abiertamente se consideró católico. De esta manera, la apertura hacia la Iglesia durante este periodo pudo ser un tanto más flexible. Durante su visita a la Ciudad de México y su reunión con el presidente, Felipe Torres Hurtado expresó que fue muy provechosa, ya que inmediatamente, o al menos eso se da a entender, Ávila Camacho mostró total apertura a sus demandas y que le haría saber al gobernador del Territorio del Distrito Norte dichas observaciones. Incluso el p. Torres se expresó de buena manera del presidente, haciendo referencia a que era el primero que en 70 años había confesado su catolicismo.⁴⁰

39. ADT-3, Aviso anónimo sobre posibles arrestos de sacerdotes mexicanos en Estados Unidos de Norteamérica, diciembre 1941, Vicariato Apostólico, [1941, agosto-diciembre].

40. Archivo Diocesano de Tijuana, Caja 2 (ADT-2), Carta de Felipe Torres Hurtado al Secretario General de la Propaganda Fide, 22 de noviembre de 1941, Propaganda Fide [1941].

Sin embargo, Felipe Torres Hurtado, no conforme con las palabras del presidente de la República, decidió emitir una carta al Secretario de Gobernación en la que, entre otras cosas, enlistaba los sucesos ocurridos: el cierre del seminario y de varios templos del vicariato, así como las multas injustificadas a algunos sacerdotes. De esta manera, al final de esta misiva expresa lo siguiente:

Teniendo en cuenta, lo manifestado por el sr. Presidente de la República que desea la paz y armonía entre los mexicanos, tomando en consideración la libertad religiosa que ha dado a todos sus gobernados, me atrevo a suplicar a Ud. C. Secretario que con el amplio criterio que los caracteriza en todos sus actos, tenga a bien dar las órdenes conducentes a fin de que pueda seguir funcionando el Seminario, se me permita continuar con las construcción de las pequeñas iglesias, se me libre del pago de la multa a que hecho referencia, y me sean otorgadas las garantías que en el Distrito Federal se dan a los sacerdotes católicos.⁴¹

De lo anterior no hay una contestación oficial. Sin embargo, se puede vislumbrar que dicho conflicto terminó, pues no se ha encontrado documentación que señale lo contrario, incluso en el siguiente año se darían las primeras ordenaciones en el vicariato de Baja California después de la fundación del seminario,⁴² señal de que por parte de las autoridades gubernamentales se dio el esperado “disimulo” al que hace referencia el padre Narciso Aviña en una carta citada anteriormente.

41. ADT-2, Carta de Felipe Torres Hurtado al Secretario General de la Propaganda Fide, Ensenada, noviembre 1941, Propaganda Fide [1941].

42. ADT-3, Petición de Felipe Torres Hurtado a Carlos Francisco Buddy obispo de San Diego para ordenaciones sacerdotales, 27 de julio de 1942, Vicariato Apostólico [1942].

Quedan aún muchos pendientes por analizar. Sin embargo, de manera general se ha dado un vistazo al cómo fue la dinámica del denominado *modus vivendi* en Baja California, la cual da pautas para pensar este proceso regionalmente, en lugar de generalizarlo, ya que no en todas las regiones la Iglesia católica se desarrolló de la misma forma, de esta manera, a pesar de que se implementaron leyes generales en todo el país, en algunos casos no se aplicaron, en ocasiones por la infraestructura de la misma Iglesia y otras por el “disimulo” de las autoridades locales.

COMENTARIOS FINALES

El disimulo pactado en 1929 entre la Iglesia católica y el Estado, pese a que la historiografía lo ha señalado como algo que se efectuó homogéneamente, no puede verse o analizarse desde esta perspectiva, al contrario, debe reinterpretarse mediante un enfoque más heterogéneo, esto es, estudiarse desde las localidades y particularidades de la Iglesia católica en cada una de sus diócesis, pues a pesar de que la historiografía ha señalado ciertas generalidades, se encuentran algunas discordancias en varias regiones del país.

Tal como se busca evidenciar en este capítulo, con el caso del vicariato de Baja California, en donde a pesar de ciertas tolerancias que se habían pactado desde el gobierno federal, se encuentran indicios de políticas anticlericales en ciertos momentos, como ya se desarrolló anteriormente: con la clausura del seminario, arrestos de sacerdotes, limitación de curas o negativas a peticiones para remodelación de templos católicos.

Lo anterior puede responder a que en ese momento la Iglesia católica en la península se encontraba en un proceso

de consolidación, y que a diferencia de otras entidades, la particularidad en Baja California es la configuración que se está generando a partir de la década de 1940, esto es, en el vicariato se empieza hacer más ruido, hay un mayor dinamismo en el terreno pastoral y eso se ve reflejado en la fundación del Seminario Misional de Nuestra Señora de la Paz. Por tanto, esas disposiciones anticlericales que se percibieron en otras entidades en las décadas de 1920 y 1930, apenas se reflejaron en la región, ya que durante el periodo de la denominada guerra cristera y posterior al conflicto con los denominados “arreglos de 1929”, en Baja California no existía un proyecto visible de la Iglesia católica. Existieron ciertos bosquejos, pero es con la llegada de los Misioneros del Espíritu Santo que se inicia el camino para configurar una jerarquía eclesiástica y, por tal motivo, las disposiciones anticlericales empiezan a hacerse más evidentes, porque hay mayor movimiento de parte de los misioneros encabezados por Felipe Torres Hurtado a partir de la fundación de un seminario, de una mayor presencia de sacerdotes en las localidades y de la creación de más templos. Lo anterior también supone una combinación de elementos como los económicos y demográficos que van a hacer posible este dinamismo. Por supuesto, aún hay muchos matices por realizar, ya que el denominado *modus vivendi* es aún un proceso del que se conoce poco y bien vale la pena seguir investigando.

CAPÍTULO 8

PERCEPCIONES SOCIALES Y SECULARIZACIÓN DEL RITUAL TAURÓMACO EN BAJA CALIFORNIA

Minerva Torres Carrizosa

INTRODUCCIÓN

Las corridas de toros en México son un ritual social devenido de la cultura española colonizadora y, hasta la actualidad, en algunos puntos geográficos del país se encuentran enraizadas en la religiosidad popular nominalmente católica. Sin embargo, en algunos espacios urbanos del norte mexicano se aprecia una forma más secular de celebración del ritual social taurómico que se explica por una diversidad de factores como: la dinámica turística-empresarial, la cercanía con la cultura estadounidense, el antitaurinismo y los derechos animales. Este capítulo muestra a grandes rasgos las continuidades apegadas a la religiosidad popular, las transformaciones secularizantes y las percepciones sociales taurinas y antitaurinas en Baja California. Se centra la atención en Tijuana por ser el único municipio que celebra dicho ritual desde hace más de 130 años.

Antes de comenzar con la reflexión analítico-descriptiva se destaca que este trabajo es una aproximación al estudio de los rituales sociales, específicamente al ritual social taurómico que, en palabras simples, se define como corridas de toros. Se buscan comprender los cambios en la práctica taurómica, tanto su constante en la preservación de algunos símbolos y prácticas propias de la religiosidad popular y su desprendimiento de otras. El objetivo general

es comprender las transformaciones en este ritual social a partir de los procesos de secularización y los múltiples factores que lo han propiciado.

En general, se pretende contribuir a la reflexión sobre las formas en que la denominada fiesta brava pasó de ser una festividad medieval a una práctica empresarial y comunal, en la que la religiosidad se individualiza y se socializa (fortaleciendo o diluyéndose) en una diversidad de sentidos. La transformación de la cuestión religiosa se aprecia en las corridas de toros desde su llegada a México en los siglos XVI y XVII; del siglo XVIII a la actualidad se sigue apreciando el factor religioso, pero en espacios taurómacos urbanos puede llegar a diluirse.

Al ser un ritual social debe considerarse que individualmente se interpreta y vive de múltiples formas, el sentir taurino es inmanente porque la vivencia del ritual despierta emociones que solo quienes practican el toreo y quienes lo aprecian pueden interiorizar de formas únicas que en colectividad le dan sentido al propio ritual. Este sentido no es de orden explicativo, ya que al ser inmanente es destinado a lo personal, a quien cree en el ritual, sea mediante la práctica o mediante la observación apreciativa.

Es común pensar que las corridas de toros forman parte del imaginario religioso, pero de forma institucionalizada no es así. El ritual social taurómico no es una representación religiosa que sea integrada por la Iglesia, solo ha sido parte de algunas festividades populares que personas creyentes han incluido como un ritual menor dentro del ritual mayor que sería todo lo que ocurre durante la celebración patronal. En las sociedades menos tradicionales la tauromaquia se celebra sin depender del calendario católico festivo, con la secularización de la sociedad se espera que algunos

rituales sociales se transformen para poder continuar vigentes en el denominado mundo moderno.¹ Por lo cual, a modo de hipótesis se considera que las corridas de toros en espacios urbanos siguen vinculadas con la religiosidad popular católica a pesar de su alejamiento con las festividades patronales.

RITUAL SOCIAL TAURÓMACO: REFLEXIONES SOBRE SU SECULARIZACIÓN

Previo al análisis del proceso de secularización de este ritual hay que reflexionar sobre el propio ritual taurómico. La realidad tauromáquica es aquello que desde su imaginario social fue materializándose a modo de arte y cultura, de elementos y prácticas significativas que les brindan una identidad comunitaria taurina. La antropóloga María de los Ángeles señala que el ser taurino va más allá de las corridas de toros como acontecimiento: “Y ¿qué se entiende por torería? Es cierto tipo de comportamientos, gestos, valores, participar de los códigos compartidos por el grupo, es una filosofía, una forma de vida que trasciende al acontecimiento”.² Esa realidad se ha interiorizado para permitirles expresar y sentir su ser taurino en plenitud, una forma de ser que se vive de múltiples formas, pero siempre todas girando en torno a la tauromaquia. Por ello es que aunque la autora señala que la torería trasciende al acontecimiento, las personas taurófilas (creyentes de la torería) están interiorizando

1. Se hace alusión al mundo moderno porque en una visión antropocéntrica del mundo es aceptado que la tauromaquia exista y sea defendida como cultura con prácticas rituales. En cambio, desde una visión posthumanista del Planeta Tierra (no mundo) sería inaceptable que se sostenga la tauromaquia por ser cultural y ritual, dado a que el sacrificio del toro es apreciado como asesinato y no fomenta las relaciones interespecie (entre animales de diferente especie).

2. María de los Ángeles, “La corrida: un ritual táurico o expresión secular de religiosidad”. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía* 26 (2004): 709-730.

la práctica de forma significativa y personalizada de forma inmanente.

El ritual taurómico es tanto práctica como pensamiento, antes del ritual es necesario que se den una serie de acontecimientos que van desde la elección de los toros que serán asesinados, el espacio ritual ideal para tales toros y tales toreros, la preparación de la agenda de la empresa taurina, entre otras. Luego sigue el propio ritual que se manifiesta como corrida de toros, lidia o fiesta brava, que es ese acontecimiento en el cual toro y torero se encuentran ante la afición taurófila para comenzar con una especie de performance por parte del torero para provocar al toro y a la afición. El punto culminante será el sacrificio ritual del toro o en casos extraordinarios su indulgencia, así como en otros casos podría llegar a ser la muerte del torero, en general, la muerte es algo esperado en el ritual taurómico. La conexión con la muerte puede considerarse como un acto trascendental; para la comunidad taurina no se trata de sangre y dolor, se trata de una elevación espiritual al enfrentar lo desconocido, siendo el actuar del toro algo que no puede ser predispuesto y es ahí donde entra la incertidumbre, pero sin el sentir pesimista que suele ser asociado a lo desconocido, en este ritual la fe protege a quienes son parte íntima de él.

Para poder comprender por qué las corridas de toros son seculares en los denominados espacios urbanos, es importante señalar que la secularización es explicada y comprendida de múltiples formas según el contexto local, nacional, continental y global. El sociólogo José Casanova señala que hay tres grandes definiciones de secularización, la primera sería la decadencia de las creencias y prácticas religiosas en las sociedades modernas, la segunda sería la privatización

de la religión y la tercera la diferenciación de las esferas seculares (Estado, economía y ciencia).³ Siendo todas orientadas a las transformaciones que se dieron en el sistema de creencias religiosas y sus estructuras dependiendo el tipo de sociedad, gobierno y sistema económico en las diferentes latitudes del planeta.

En esta investigación se va a trabajar con una definición que se relaciona con lo que señala Casanova en la primera y la tercera definición, la secularización es un proceso en constante cambio dado a que se reformula y reinterpreta según el contexto histórico y la temporalidad en que se analiza dicho proceso. Dado que la secularización es multidimensional, también se puede aplicar el concepto según el tema específico de análisis. Para este trabajo la secularización permite diferenciar la tauromaquia que está integrada en los rituales que son parte de la religiosidad popular católica y es aprobada por personajes tanto clericales como laicos, y la tauromaquia más urbana que puede o no puede integrarse a dicha religiosidad en el mismo grado que la primera.

La secularización de la sociedad en la época novohispana inició en el siglo XVIII con el pensamiento liberal y la búsqueda de una tolerancia religiosa,⁴ lo cual no se dio plenamente en dicho siglo ni en el siguiente. Hasta inicios del siglo XX se puede apreciar cómo el protestantismo comienza su integración dentro de las sociedades, aunque aún no es normalizado por el Estado. Algo similar ocurre con lo que se denomina como tauromaquia moderna, la cual

3. José Casanova, "Rethinking secularization: A global comparative perspective". *Religion, Globalization, and Culture* 6 (2007): 101-120.

4. Gustavo Santillán, "La secularización de las creencias. Discusiones sobre la tolerancia religiosa en México (1821-1827)." en Álvaro Matute Aguirre et al., *Estado, iglesia y sociedad en México. Siglo XIX* (México: Miguel Ángel Porrúa, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995), 175-198.

en el siglo XVIII inicia su proceso de profesionalización y por lo tanto se convierte en un ritual social desprendido de las festividades religiosas que pasa a ser administrado por el sector empresarial, aunque nunca se separa de algunos elementos propios de la religiosidad popular, dado a que siempre habrá símbolos religiosos en los toreo urbanos.

En la tesis de la filósofa Natalia Radetich se puede apreciar el cambio de percepción social respecto a las corridas de toros: “Desde el siglo XVIII hasta hoy, la *suerte de matar* constituye el momento cumbre de la corrida. Desde entonces, el ritual taurómico está orientado hacia su trágico cumplimiento: la muerte pública del toro bravo”.⁵ Anteriormente, la organización de las corridas de toros no implicaba tantas regulaciones de orden ético, político y legal. Con el proceso de modernización y la propia modernidad como estructura estructurante, por recordar al sociólogo Bourdieu, es que se fue modificando lo que comprende la tauromaquia y más específicamente las corridas de toros como ritual social. En algunas localidades europeas y latinoamericanas se fue secularizando, dejando a un lado las fiestas patronales y otras celebraciones populares religiosas para centrarse en la denominada fiesta brava exclusivamente.

En lo que se considera el mundo moderno hay un cambio radical en la vida cotidiana y en los espacios geográficos: “La aparición y el desarrollo de las grandes religiones universales están asociados a la aparición y el desarrollo de la ciudad. La oposición entre la ciudad y el campo marca una ruptura fundamental en la historia de la religión”.⁶ Preci-

5. Natalia Radetich, *Filosofía y sacrificio: una exploración en torno al sacrificio taurómico* (México: Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009).

6. Pierre Bourdieu, “Génesis y estructura del campo religioso”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 108 (2006): 29-83.

samente, las corridas de pueblo se diferencian de las que se desarrollan en las grandes ciudades, aunque el componente religioso se encuentre dentro de la configuración de las prácticas y manifestaciones taurómacas urbanas, no lo será con la misma orientación católica, ya que en el imaginario urbano giran otros componentes fuera de las cosmovisiones de los pueblos más tradicionales. Sobre este imaginario taurómáquico urbano y las nuevas formas de realizar corridas de toros en las grandes ciudades la turismóloga Brenda Juache reflexiona lo siguiente:

Originalmente, las corridas de toros se realizaban principalmente en las fiestas, pero desde el siglo XVI-II en adelante fueron tomadas por las clases urbanas crecientes y llegaron a ser realizadas fuera de las fiestas tradicionales como una actividad independiente, comercializada, dirigida por toreros profesionales, y orientadas a un público masivo, compuesto por todas las clases sociales.⁷

La mayoría de las investigaciones orientadas al desarrollo y cambios en la tauromaquia ubican el siglo XVIII como aquel que fue modificando la percepción social en relación con prácticas y manifestaciones asociadas a lo religioso, sea por el pensamiento racional, consideraciones éticas, políticas, económicas u otras, se aprecia que las corridas de toros se fueron transformando según la localidad y el pensamiento de su sociedad. Es importante señalar que para la mayoría de taurófilos, el toro es un símbolo, más que un animal que también es sujeto de derechos; la preparación

7. Brenda Juache Hernández, "Ética y tauromaquia: perspectiva de los asistentes locales a la fiesta patronal 'Asunción de la Virgen María', Veracruz, México" (Tesis de Licenciatura, Texcoco: Universidad Autónoma del Estado de México, 2015).

previa a las corridas de toros, la lidia del toro y el sacrificio son parte del ritual que gira en torno a dicho símbolo. Se destaca que no hay una sola forma de apreciación al toro, pero sí es símbolo representativo de la tauromaquia, tal cual señala Turner:

Un único símbolo representa muchas cosas a la vez: es multivocal, no univocal. Sus referentes no son todos del mismo orden lógico, sino que proceden de muy diversos dominios de la experiencia social y la evaluación ética y tienden a agruparse en torno a polos semánticos opuesto.⁸

La figura del toro puede analizarse desde el culto a Mitra como ser de fuerza y luz, durante el transcurso de los siglos se ha asociado principalmente a la fuerza.⁹ También ha sido considerado que lidiar al toro simboliza el cambio del ser; el torero al sacrificar al toro trasciende porque ahora es parte de la deidad. Esta relación torero-toro como un mismo ser o un cambio de ser, no suele argumentarse en la defensa de la tauromaquia moderna, al menos en la mayoría de los espacios institucionales jurídicos y culturales, así como en espacios de debate como lo es mediante la prensa y las redes sociales. En la mayoría de los casos solo se señala la figura del toro como un símbolo esencial para la torería y para la identificación de las personas taurófilas.

Desde la literatura y las artes visuales se pueden apreciar múltiples representaciones del toro, su presencia va más allá de lo que se pueda consensuar. Este cambio de apreciación

8. Víctor Turner, *El proceso ritual* (Madrid: Taurus, 1998).

9. Dolores Villalba Sola, "El toro en Al-Andalus: simbología y destino," en *Tauromaquia. Historia, Arte, Literatura y Medios de Comunicación en Europa y América*, coord. de Fátima Halcón et al. (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2016), 133-143.

simbólica se da principalmente con el desprendimiento de las festividades populares católicas, principalmente en el siglo XIX “la tauromaquia terminó por constituir sus propios capitales socioeconómicos y culturales, con sus instituciones, agentes y públicos especializados”,¹⁰ lo cual demuestra que así como el Estado y sus instituciones, también los rituales sociales fueron transformados según las necesidades de la denominada sociedad moderna.

En resumen, en el caso de las corridas de toros en espacios urbanos no se puede afirmar que el ritual se experimenta o siente con menor pasión porque no es parte de un ritual o festejo mayor. Lo que cambia es que aunque los actores que integran a la comunidad taurina sean personas de fe, se mueven en esferas seculares por ser parte de la sociedad urbana. Esto significa que su vida cotidiana es diferente, la devoción o creencias religiosas no se ponen en cuestión, lo que sí se señala es que en la celebración del ritual taurómico urbano no hay una dinámica colectiva entre toda o la mayoría de la población a diferencia de como sí se da en un pueblo. En la ciudad hay que negociar con los empresarios que manejan los diferentes elementos que se necesitan dentro de un toreo para el espectáculo (cerveza, vino, botanas procesadas, equipo de sonido, materiales publicitarios, entre otros) y con las autoridades gubernamentales para permisos y apoyos especiales. En las comunidades rurales o pueblos el ritual taurómico es parte de una fiesta que envuelve otros significados que son de orden comunitario, a diferencia del espectáculo taurino de orden empresarial en las grandes ciudades.

10. Juache, *Ética y tauromaquia*, 26.

LAS CORRIDAS DE TOROS EN TIJUANA COMO FUENTE DE RECURSOS ECONÓMICOS

En Tijuana el contexto del ritual social taurómico es distinto, no es tradicional, la “fiesta brava” no está ligada en origen a fiestas patronales. Si bien hay celebración de espectáculos taurinos cercanos a Semana Santa, Día de Muertos o en honor a la virgen de Guadalupe, no forman parte de un ritual mayor dentro de las tradiciones de la religiosidad popular católica mexicana. Tijuana sí cuenta con una comunidad católica que realiza fiestas patronales, pero la diferencia es que el ayuntamiento municipal no participa directamente como en otros puntos del país. Apoyan los festejos facilitando permisos, proporcionando seguridad mediante elementos de la policía municipal y otras formas de demostrar su aprobación al festejo, pero no es de la forma tradicional en la que en un pueblo mayoritariamente católico haría girar toda la dinámica comunitaria durante la festividad.

El ritual social taurómico tijuanense existe desde hace un aproximado de poco más de 130 años, es una tradición larga si se considera que la ciudad no tiene un pasado directamente colonial, como otras ciudades fundadas en tiempos de la Nueva España. En Tijuana la tradición taurina se fue configurando para atraer al turismo estadounidense y generar capital económico y social que permitiera el desarrollo local. Es hasta 1938 cuando se podría considerar que la tauromaquia tijuanense se consolida de forma profesional, debido a que se construye el primer toreo formal, el Toreo de Tijuana.

En el contexto estatal, Tijuana es la única ciudad que continúa con la práctica del ritual taurómico. En el siglo

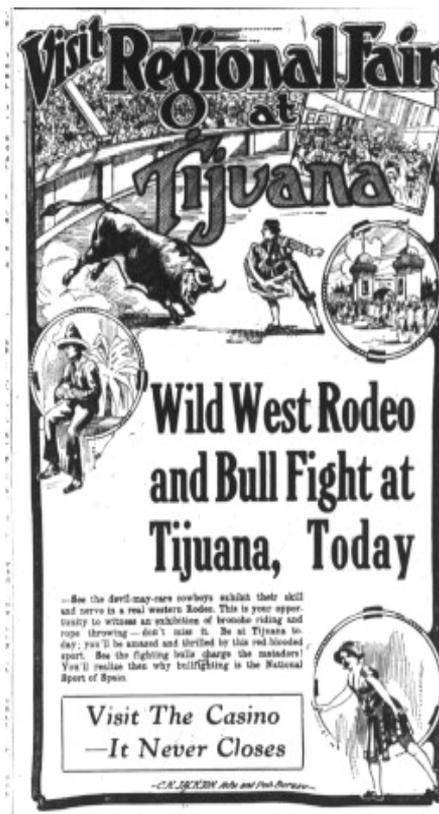
XX Mexicali también formó parte de la cultura taurina y en menor medida o nula el resto de los municipios. Todos los municipios en los que se llegaron a organizar corridas de toros tienen en común que fueron celebradas de forma exclusiva, no han sido parte de un ritual mayor. Baja California ha tenido un proceso histórico que lo aleja de algunas tradiciones religiosas que en otros estados están arraigadas, desde la conquista hasta inicios del siglo XX este estado no se desarrolló de forma tradicional, pasando de la cultura colonizadora y religiosa hasta su laicidad. Por lo cual, la cercanía con California, Estados Unidos, ha sido un factor geográfico importante en la dinámica sociocultural de una ciudad como Tijuana, siendo pensada y construida de forma en la que el turismo fuera uno de los principales negocios que generaran recursos económicos para su población.

Las corridas de toros fueron uno de los principales atractivos turísticos de Tijuana durante su conformación municipal en las primeras décadas del siglo XX, junto al ritual taurómico estuvieron los espectáculos musicales, baile, juegos de azar, boxeo, peleas de gallos y carreras de caballos como prácticas que permitieron la generación de capital económico y social para consolidar a la ciudad como destino turístico.¹¹ Aquí se aprecia que la secularización de la sociedad californiana y tijuana generó que prácticas poco relacionadas a los ideales de socialización cristiana pudieran consolidarse, es decir, las corridas de toros y otras

11. Véase David Piñera Ramírez, coord., *Panorama histórico de Baja California* (México: Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad Autónoma de Baja California, 1983); Jesús Ortiz Figueroa y David Piñera Ramírez, coords. *Historia de Tijuana 1889-1989. Edición conmemorativa por el centenario de su fundación* (Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California. Centro de Investigaciones Históricas UNAM-UABC, 1989); Rogelio Ruiz Ríos, "Consideraciones en torno a las representaciones sobre Tijuana," en *Historia, territorio e identidad: Dos visiones, dos ciudades en los extremos fronterizos de México*, coord. de Miguel Ángel Díaz Perera, et al., (San Cristóbal de Las Casas: El Colegio de la Frontera Sur, 2016), 71-110; Zulia Orozco, "¿Qué cuenta el Rancho Tijuana? Desde su fundación y más allá," *Revista de Direito da Cidade* 4 (2016): 1516- 1542.

prácticas sociales no generaban los valores que se espera en una comunidad tradicional, pero en Tijuana fueron efectivas estas prácticas y a una parte de la sociedad californiana le gustaban, por lo cual cruzaban la frontera para divertirse en esta ciudad.

FIGURA 1. CARTEL DE PROMOCIÓN DE UNA
FERIA REGIONAL EN TIJUANA



Fuente: San Diego Union and Daily Bee (13 de agosto de 1916).

Considerando que para el siglo XX la tauromaquia ya había consolidado su profesionalización (desde el siglo XVIII y XIX en otros estados mexicanos) fue necesario que Tijuana contara con cosos taurinos grandes. El primero fue el Toreo de Tijuana, inaugurado el 3 de julio de 1938, su inauguración fue estratégica dado a que al siguiente día se celebraría la Independencia de Estados Unidos y el flujo de estadounidenses en la ciudad era excelente para la apertura de este espacio ritual. Posteriormente, el 26 de junio de 1960 se inaugura la Plaza de Toros Monumental de Tijuana, la cual vino a consolidar la tauromaquia tijuanense como práctica sociocultural generadora de turismo y capital económico. Ambos toreoos son ejemplo de profesionalización y exclusividad del ritual taurómico en Tijuana, mostrando que la secularización de la sociedad alejó las festividades religiosas del imaginario social de los habitantes de Tijuana (no de toda la sociedad, pero sí de la dedicada al negocio y la cultura taurina) que hasta la actualidad siguen invirtiendo en la denominada fiesta brava.

PERCEPCIONES SOCIALES SOBRE EL RITUAL TAURÓMACO

En este estado hay múltiples factores que han generado cambios en la dinámica tauromáquica. Desde el propósito para la celebración de las corridas de toros, que ya se comentó que iniciaron como práctica generadora de recursos económicos y atracción turística, hasta cuestiones culturales como el intento de patrimonialización estatal de la tauromaquia y la argumentación ética de grupos antitaurinos,

animalistas y antiespecistas locales.¹² Hay bastantes discursos en pro y en contra de la tauromaquia, así como valoraciones culturales, éticas y políticas que en conjunto generan debate e influyen en lo que se percibe sobre esta práctica, espectáculo o ritual. Habrá quienes no consideren cultural y ritual a las corridas de toros, así como habrá quienes defiendan el derecho a celebrarlas; en este apartado se resume lo más relevante sobre la percepción social, es decir, cómo la sociedad capta e interpreta la tauromaquia.

Desde un punto de vista ético-animalista, las corridas de toros son percibidas negativamente, son rechazadas. Uno de los principales argumentos de los colectivos antitaurinos y animalistas es que no es ético asesinar a un animal de la forma en la que se hace en las corridas de toros, así como desde un enfoque antiespecista se señala que ninguna forma de dar muerte a un animal es ética a menos que sea por fines irremediables. Donde quiera que exista un colectivo antitaurino este argumento será el principal, así como también de las personas que sin pertenecer a algún colectivo consideran que las corridas de toros son crueles y sádicas al dar tortura y muerte al toro, mientras cientos o miles de personas pagan para disfrutar ver dicho acto. Evidentemente, este tipo de argumentación no considera que la tauromaquia sea arte y cultura, es por eso que la frase “ni arte, ni cultura” es una de las principales consignas en las protestas antitaurinas.

12. En breve podría diferenciarse a los grupos taurinos por ser personas de la sociedad que su principal interés es la abolición de la tauromaquia sin orientar su agenda por un pensamiento antiespecista. Siendo el antiespecismo un enfoque en la liberación animal y el abolicionismo de cualquier forma de uso, abuso y explotación de cualquier especie animal. Y en el sentido animalista se podría incluir, tanto el antitaurinismo como el antiespecismo por centrar su atención en especies animales y la exigencia de que se les brinde un trato digno y respetuoso.

En cambio, desde un punto de vista cultural, los taurinos argumentan que las corridas de toros son cultura y por ello no se puede prohibir su derecho a expresar sus creencias mediante la práctica. Morales y Rojas señalan que: “Por no ser un fenómeno netamente natural, es claro que la tauromaquia es cultura, desde luego que es tradición y con la diversidad de significados que tiene la palabra arte hay pocos impedimentos para que sea considerado como tal”.¹³ Efectivamente, hay objetos y prácticas tauromáquicas que son artísticas: pintura, escultura, confección de trajes, arquitectura, entre otros. Por lo cual la percepción de los taurinos es positiva respecto a las corridas de toros, así como parte de la sociedad en general también admira algunos lienzos taurinos o los trajes que portan los toreros, esto sin importar si la tauromaquia es o no es ética.

Aunque la defensa de la tauromaquia sea orientada por un derecho cultural, no significa que tenga un blindaje jurídico-cultural. En Baja California, el ritual taurómico ya quedó descartado como candidato al listado de patrimonio cultural estatal, esto se votó el 20 de abril de 2023 en la Primera Sesión Ordinaria del Consejo de Patrimonio Cultural de Baja California. Esta votación fue favorable para los toros y colectivos antitaurinos/animalistas gracias a la declaración de la Suprema Corte de Justicia de la Nación que señala lo siguiente:

Esta Sala estima que las peleas de gallos y la fiesta taurina, al traducirse en actividades que generan sufrimiento, agonía e incluso la muerte de especies sintientes, de manera innecesaria o injustificada, resultan incompatibles o irreconciliables con el derecho humano a un medio ambiente

13. Gerardo Morales y Daniela Rojas. “El toro como recurso estético: Apuntes teóricos para una historia ambiental animal,” *Abordajes* 4 (2016): 69-99.

sano y, por ende, no son susceptibles de tutela bajo los llamados derechos culturales.¹⁴

Lo cual muestra que aunque la percepción social de un sector sea positiva o buena respecto a las corridas de toros, no se cuenta con la autorización gubernamental para brindarle el beneficio de ser parte del patrimonio cultural que protege la nación a nivel estatal, nacional o inclusive mundial cuando la UNESCO lo declara. Esto demuestra que con la secularización hay manifestaciones culturales que pueden llegar a someterse a juicio y prohibición si se considera que no representan o fomentan los valores actuales o los que se espera que las nuevas generaciones manifiesten.

En Tijuana, desde 2012 se han presentado diversidad de recursos sociales y jurídicos para frenar el ritual taurómico y por el lado taurino también se han utilizado dichos recursos para su defensa. No existe una encuesta o censo actual que permita determinar que la mayoría de la población tiene una percepción negativa o reprobatoria respecto a las corridas de toros, solo se supone por lo que se dice en redes sociales como Facebook, Instagram, X y TikTok, así como entrevistas de prensa a personajes antitaurinos.

REFLEXIÓN FINAL

Este trabajo solo permite reflexionar superficialmente sobre las corridas de toros como ritual social que ha sido ligado con la religiosidad popular nominalmente católica. Se podría decir que hay una reapropiación de la religión y sus prácticas por parte de la comunidad laica y por ello el ritual social taurómico sería una forma de identificación religiosa

14. Declaración de la SCJN emitida dada la revisión del amparo 80/2022 de la asociación civil Cuenta Conmigo Tepic en relación a la celebración de corridas de toros y peleas de gallos.

mediante el sacrificio del toro como ofrenda en las corridas de pueblo y como negocio cultural en las corridas en espacios urbanos. Se aprecia que con la profesionalización de la torería, principalmente en espacios urbanos, el ritual taurómico se desprende de dichas festividades para crear un ritual único, celebración exclusiva: ritualidad taurina. Sobre esto es posible reflexionar desde el pensamiento de María los Ángeles Pérez:

Se crean reinterpretaciones modificadas de relación hombre/trascendencia en base a construcciones ideológicas aculturadoras, hegemónicas, que constriñen manifestaciones no institucionalizadas de la Iglesia [...] la religión taurina no fue homologada por la Iglesia como hecho religioso quedando desestructurada como parte expresiva de religión popular.¹⁵

La autora se refiere a la relación entre el hombre y el sacrificio taurómico,¹⁶ ya que fuera de la cultura taurina y la realidad tauromáquica es poco creíble que la torería implique motivos de trascendencia, algo más allá del mundo terrenal. Es un hecho que el ritual taurómico no es una práctica íntegra para la Iglesia católica, hay una tolerancia a su celebración porque la comunidad laica es quien organiza las corridas de toros como parte de las actividades dentro de los festejos patronales. En el caso de la torería urbana la dinámica es meramente secular, aunque los agentes que giran en torno a la tauromaquia sean creyentes de la religión

15. Pérez, *La corrida*, 71.

16. Es importante destacar que solo se hace referencia al hombre porque la lidia de toros suele ser protagonizada por hombres, es poco común que una mujer sea torera y que se le permita culminar el sacrificio taurómico, esto tanto en corridas de pueblo y en urbanas. El único rol protagónico de la mujer es mediante su figura con las santas que son veneradas en fiestas patronales y la celebración de corridas de toros en su honor.

católica, su fe es una cuestión particular que no dicta la calendarización de las temporadas taurinas.

Según la hipótesis inicial: las corridas de toros en espacios urbanos siguen vinculadas con la religiosidad popular católica a pesar de su alejamiento con las festividades patronales. Esta hipótesis se considera posible principalmente porque la secularización del Estado y la sociedad no interfiere en el ritual social taurómico, al menos en estados como Baja California y en específico la ciudad de Tijuana. Los orígenes de la cultura taurina local provienen del aprovechamiento de las corridas de toros como práctica turística que permitió generar recursos económicos en los inicios de la ciudad, fue un atractivo turístico así como lo fueron otras prácticas que en la actualidad han sido desplazadas por cuestiones tecnológicas y generacionales.

El caso de Baja California muestra cómo se concibe la tauromaquia fuera de lo religioso, se aprecia desde la economía, el turismo y la política, también se alude al arte y la cultura para lucrar con el ritual taurómico y para justificar la matanza de los toros. No es igual a las corridas de toros que son parte de una festividad religiosa comunal, simplemente son apreciaciones distintas que, si bien se transforman según la localidad, el ritual taurómico sigue siendo inmanente. En resumen, en el actual siglo XXI la tauromaquia ya no depende directamente de la religión como eje principal/dominante en la preparación y celebración del ritual taurómico, pero sigue siendo un eje secundario.

Por último, a modo de propuesta historiográfica se considera que desde la historia animal y la historia ambiental hay bastante qué decir respecto al tema de la tauromaquia y la liberación animal. Si bien la historia animal no ha sido muy desarrollada en México y la historia ambiental aún se

centra en aspectos técnicos de las especies animales, eso no significa que el material existente carezca de valor teórico, analítico y práctico.

Morales y Rojas fomentan la investigación del tema tauromáquico desde lo ambiental: “Si los animales nacieron con derechos que fueron arrebatados por el antropocentrismo es desde la historia ambiental y la ética ambiental que podemos volver a proclamarlos al mostrar que el proceso de establecer la moral es esencialmente intersubjetivo”,¹⁷ y si se interseccionan entre teorías, ramas de la historia y otras disciplinas, así como la integración de saberes populares se podría ver este tema y otros desde ópticas anteriormente consideradas imposibles o simplemente desconocidas.

17. Morales y Rojas, *El toro como recurso estético*, 86.

CAPÍTULO 9

LA CONFORMACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO EN BAJA CALIFORNIA. TRANSFERENCIAS Y REACOMODOS ENTRE RELIGIOSIDADES LAICAS Y RELIGIÓN DE IGLESIA

Ramiro Jaimes Martínez

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este capítulo es analizar en forma general la conformación del campo religioso en Baja California, en relación con sus instituciones y religiosidades, así como sus rupturas y continuidades en la transición de una estructura de cristiandad a otra de separación entre el poder civil y el eclesial. Se puede pensar en el cristianismo como un conjunto de tradiciones que conforman una visión de mundo y, como tal, un sistema de símbolos y narrativas administrados, transmitidos y reproducidos por una gran variedad de receptores. Por un lado, administrados y transmitidos por una institución eclesial, a través de su cuerpo de especialistas y, por otra parte, recibidos y apropiados por sectores laicos, no especializados o consagrados como administradores legítimos de esos saberes. Éstos se han distinguido de los primeros —aunque no separados tajantemente— tanto por su posición dentro del espacio social, como por una gama amplísima de apropiaciones y vivencias de esas prácticas y creencias, en mayor o menor medida diferenciados de la reflexión teológica y los cánones de aquellos. Por lo tanto, tomando como referencia la relación entre ambos, podría

decirse que la historia de dicho vínculo en Baja California ha presentado ciertas particularidades con respecto de las regiones centrales de México.

En este capítulo provisionalmente se señalan tres. En primer lugar, la institucionalización tardía en la península de las iglesias cristianas del campo de cristiandad, como del campo mexicano del siglo XIX. En segundo término, la autonomía de los sectores laicos con respecto a la función normativa de las instituciones sagradas y sus especialistas, mucho más acentuada en Baja California por esa intermitencia institucional. Finalmente, la estructuración del campo, mucho más abierta que el de las regiones centrales, que no solamente permite una mayor autonomía de los sectores laicos militantes y practicantes, sino de aquellos a los que se podría considerar como sectores del laicado nominal. Sectores que usualmente se denominan “populares”, pero que en el siglo XX se han mostrado como terreno fértil para movimientos religiosos notables. El tránsito de un campo emergente, colapsado o potencial (siglo XIX) a uno consolidado y actualmente fragmentado y diverso (siglos XX y XXI), que no pasó por el largo periodo de integración entre una iglesia de cristiandad con la sociedad novohispana y la Corona española (siglos XVI al XIX), como ocurrió en las regiones centrales del virreinato y el Estado nacional mexicano.

Por lo tanto, pensando en esos tres rasgos, se propone que el campo religioso de Baja California no tuvo –y posiblemente tampoco tiene en la actualidad– la misma profundidad y configuración que en las regiones centrales de lo que hoy es el Estado nacional mexicano. En contraste, ha sido un espacio social estructurado en momentos y ritmos diferentes: sus instituciones no tuvieron la misma influencia en una parte de los sectores laicos, porque la Iglesia católica y la Corona

española no pudieron implantar un régimen de cristiandad,¹ como efectivamente existió en las regiones centrales de la Nueva España por más de trescientos años.

En ese sentido, en Baja California no se formó una base social lo suficientemente profunda para sostenerla. Esto debido, por una parte, a que no se integró a la población indígena en la misma forma que en la llamada Mesoamérica y, por la otra, al poblamiento tan tardío de la península, que no se consolidó hasta la segunda década del siglo XX. Posteriormente, el Estado nacional mexicano tampoco pudo sostener una relación estable con la Iglesia católica, alternando periodos de conflicto y conciliación que afectaron el campo fronterizo bajacaliforniano.

En suma, el campo de Baja California fue una extensión del conformado en las regiones centrales que, a pesar de funcionar integrada con el poder de la Corona, en la práctica no pudo administrar el capital religioso en forma monopólica. Es decir, no fue capaz de convertir de manera más homogénea a los “laicos” de los diversos sectores o estratos sociales en “fieles”. Evidentemente no existían otras opciones religiosas institucionales en la Nueva España, pero tampoco una única modalidad de práctica y creencia en los sectores laicos. Lo que sí hubo fue un régimen de cristiandad, un consenso autoritario administrado por una gama de cuerpos eclesiales sobre una mayor diversidad de creencias y prácticas. La unicidad del creer y practicar, la ortodoxia, fue un ideal, una representación de orden social más que un control total efectivo. Por lo tanto, se trató de un monopolio nominal, sin

1. Caracterizada por ejercer la coacción hierocrática o psíquica junto con la física (ejercicio legítimo de la violencia física). Weber define Iglesia como “instituto hierocrático de actividad continuada” cuyo aparato burocrático pretende ejercer el “monopolio legítimo de la coacción hierocrática,” controlando los bienes de salvación. Max Weber, *Economía y sociedad*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2002) 44, 45.

control efectivo total, pero que, en mayor o menor medida, lo que sí logró fue imprimir esa imagen en las disposiciones de la población, que convivieron con otras disposiciones expresadas en otras prácticas y creencias tradicionales mimetizadas, emparejadas sincréticamente con la ortodoxia.

De esta forma, el régimen de cristiandad se basaba en un condominio con la Corona, por el cual el poder de la realeza se legitimaba por medio del prestigio sagrado y clerical, imponiendo a cambio el monopolio de la Iglesia sobre la sociedad. No obstante, dicho poder no podía aplicarse en forma homogénea, pues mientras ciertos sectores eran vigilados y controlados pormenorizadamente, otros eran administrados con laxitud y con ciertos compromisos. Fue el caso de ciertos espacios del septentrión, entre ellos, Baja California, territorialmente alejada, con grupos indígenas con gran movilidad espacial o con prerrogativas especiales, o sin la cobertura de ambos cleros.

En ese sentido, puede decirse que, si bien en Baja California existían los agentes (especialistas y laicos) y los elementos del campo (*habitus* y capitales), las relaciones de poder no tuvieron una intensidad similar a la existente en las regiones centrales. Por supuesto, la mayoría de los pobladores provenientes de la Nueva España o Europa habían sido socializados (o aculturados) en algún campo político-religioso de la cristiandad, con sus respectivos *habitus*, capitales y posiciones. Pero en las regiones de frontera septentrionales, la vigilancia y los controles sociales propios del régimen de cristiandad no funcionaron de la misma

forma.² Éstos se reacomodaron de manera particular, sin la fuerza de atracción que las instituciones político-religiosas tuvieron en las regiones centrales.³ De tal forma, los informes y testimonios que han llegado de esas épocas dejan ver las diversas modalidades en que los agentes, tanto laicos como eclesiales, respondieron en esos espacios sociales en construcción, en los que se pretendió recrear el modelo de cristiandad con variaciones evidentes con respecto a los elementos que la hacían funcionar en otras latitudes.⁴

Por lo tanto, es probable que el campo no existiera como tal, o existiera solamente en potencia⁵, como una extensión de instituciones lejanas que no podían controlarlo ni estructurarlo de acuerdo a sus representaciones ideales. En ese sentido, la alternativa sería pensarlo como un espacio

2. Las regiones de frontera o con escaso número de especialistas se caracterizaron por tener controles sociales mucho más laxos, propicios para la herejía y las apostasías. Alfredo Rangel. "Herejías y disidencias en la frontera de Río Verde: Los Barragán en el siglo XVIII," *Revista de Indias* 248 (2010): 155-184; Silvia Hamui Sutton, *El sentido oculto de las palabras en los testimonios inquisitoriales de la Rivera: judaizantes de la Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010); *El judaizante Rafael Gil Rodríguez y el declive de la Inquisición: Nueva España, siglo XVIII* (México: Universidad Iberoamericana, 2021), 83.

3. Autores como Barry Carr han propuesto una formación regional de México diferenciada de acuerdo a las particularidades del proceso de poblamiento y colonización novohispano, y el posterior reacomodo durante el porfiriato. En este sentido, existe un consenso que el norte o septentrión fue una región distinta con respecto a las regiones centrales (El Bajío, Ciudad de México y los actuales estados de Puebla y Veracruz), así como el Sur y el Sureste (Guerrero, Oaxaca, Tabasco, Chiapas, y la península de Yucatán). Barry Carr, "Las peculiaridades del norte mexicano, 1880-1927: ensayo de interpretación," *Historia Mexicana*, 22. 3 (1973): 320-346. Por su parte, para Bernardo García Martínez, las regiones centrales estaban conformadas por la cuenca del Valle de México como el núcleo principal, del cual irradiaban las regiones que éste articulaba desde tiempos prehispánicos: las vertientes del Golfo y Pacífico. En la época novohispana se mantuvo esta configuración, a la que se agregaron las regiones occidentales, Michoacán y El Bajío. Éstas últimas, que García considera como uno de los sectores de la tercera vertiente, la del Septentrión o Norte, que puede considerarse desde lo social, político y religioso, como una región consolidada a niveles muy similares al de la Ciudad de México. Con respecto a esta vertiente norteña, ésta se compondría de otros tres sectores: el noroeste, el noreste y el de la península de Baja California. Bernardo García Martínez, *Las regiones de México. Breviario geográfico e histórico* (México: El Colegio de México, 2008): 16, 18, 21.

4. Los casos que se analizan en el segundo capítulo de este libro pueden tomarse como sintomáticos de dicha particularidad.

5. John Martin considera que el campo existe potencialmente cuando entre los agentes no experimentan las relaciones de poder. John L. Martin, "What Is Field Theory?," *American Journal of Sociology*, 109. 1 (2003): 1-49.

con otras fuerzas de atracción que no fuera solamente la del poder y la dominación, sino de creencias, prácticas y tradiciones (memoria) compartidas. En la Baja California del siglo XIX se trataría de tradiciones no normadas y vigiladas consistentemente por una institución, que abriría la posibilidad de expresiones más o menos ortodoxas entre los laicos, pero sin la competencia de otras ofertas religiosas.

En este capítulo se ha organizado la discusión en la presente introducción y tres apartados que corresponden a las mencionadas características del campo bajacaliforniano a lo largo de su historia, además de las consideraciones provisionales. En la primera, además de plantear los objetivos e hipótesis, se expondrán en dos apartados los elementos conceptuales elegidos para el análisis: campo de creencias y campo de poder y una definición de religión.

En el primer apartado se expone lo que en retrospectiva aparenta ser un largo y accidentado proceso de institucionalización, pero que también se pueden considerar como sucesivos proyectos inacabados y contingentes. El segundo apartado es más que nada una reflexión sobre lo que se puede encontrar en el estudio de los laicos, o los agentes no versados en los saberes sagrados, específicamente en las modalidades de relación entre éstos y los especialistas. El tercero es un ejercicio de interpretación sobre la trayectoria del espacio social bajacaliforniano, que funcionó como un subcampo de la cristiandad entre los siglos XVII y XVIII, entró en crisis junto con el proyecto misional durante el XIX, se reestructuró como tal alrededor del vicariato y la diócesis de Tijuana en el siglo XX, y en la actualidad se encuentra atravesado por procesos de fragmentación y diferenciación paralelos a los del campo en el resto del país y el mundo cristiano. Cierra el trabajo un apartado con una reflexión sobre la secularización,

y hasta dónde podría ser pertinente como herramienta conceptual para la historia de la religión.

CAMPO DE CREENCIAS Y CAMPO DE PODER

La categoría campo ha gozado mucha influencia entre los estudios culturales y religiosos en las últimas décadas. En general, esto se debe principalmente a que permite observar las relaciones entre estructuras y agentes individuales, tanto en términos materiales como simbólicos. No obstante, algunos autores han externado reservas hacia su utilización; varias de ellas obedecen a críticas fundamentadas, algunas de las cuales, en última instancia, responden a la perspectiva y preferencia del investigador.⁶ Sobre éstas es necesario reconocer que, como toda herramienta heurística, tienen limitaciones y “ángulos ciegos”, no pueden aplicarse universalmente como si fueran la panacea. Otras objeciones, en cambio, nacen de prejuicios, de la incomprensión sobre sus alcances o el imperativo de falsarla en la lucha dentro del campo académico. Sin embargo, cualquiera sea el caso, resulta pertinente justificar la elección para llevar a cabo la investigación.

Las principales teorías sobre los campos tienen en común que intentan introducir la reflexividad de los agentes en medio de las estructuras y sus instituciones.⁷ Esto signi-

6. Es posible afirmarlo porque ninguna de las críticas, de autores como Alexander, Hervieu-Leger, Masferrer, pueden negar la utilidad de la categoría, dada la gran diversidad de trabajos que la han utilizado. A fin de cuentas, este es uno de los aspectos fundamentales que se pueden pedir a cualquier herramienta teórica y metodológica. Miguel Ángel Vite Pérez, Reseña de “La réduction. Critique de Bourdieu” de Jeffrey C. Alexander, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 18 (2003): 159-162; Jeffrey Alexander, *La réduction. Critique de Bourdieu* (París: Humanités. Les Editions du Cerf, 2000).

7. Martín analiza tres propuestas de las más representativas: la de Kurt Lewin desde una perspectiva sociopsicológica, la de Pierre Bourdieu, enfatizando las relaciones de dominio o estratificación, y la de DiMaggio y Powell, sobre las relaciones interinstitucionales. Martín, “What Is Field Theory?,” 3, 15-26.

fica que los teóricos de esta perspectiva evitan elegir entre dos extremos: la estructura como determinante de la acción individual o la agencia libre de condicionamientos. Bourdieu resuelve lo que considera como una falsa disyuntiva por medio de conceptos como *habitus* y sentido práctico.⁸ Es decir, las estructuras forman los esquemas de percepción, que por medio de la práctica y la acción individual-colectiva se reformulan, adaptan y transfieren a las siguientes generaciones en el espacio social.

Es precisamente sobre estos conceptos clave para explicar la acción social en los que se han centrado las objeciones más consistentes. Para Jeffrey Alexander, el *habitus* no resuelve el problema de la acción como resultado determinado por las estructuras o libre completamente de ellas, puesto que, a fin de cuentas, se trata de una estructura de motivación inconsciente que tiene su origen en las condiciones de existencia. En este sentido, el altruismo, el amor y la solidaridad no serían más que productos predeterminados por las condiciones de existencia.⁹ Por lo tanto, es posible decir que la crítica de Alexander en realidad señala lo obvio en las elecciones teóricas de Bourdieu —y de todo autor que recurra opciones similares—, puesto que efectivamente existe en toda acción, estrategia y motivación humana un elemento de impredecibilidad. Ningún ejercicio de

8. A través de dichos conceptos Bourdieu logra explicar la forma como conocimiento, convicciones y preferencias son transformadas por los agentes como disposiciones de percepción, juicio y acción. Son disposiciones cognitivas y emocionales corporizadas que al mismo tiempo que introyectan las estructuras en los individuos son reformuladas por éstos en el devenir de su accionar. En ese sentido, son construcciones históricas, tanto de prácticas como esquemas de percepción que se reformulan mutuamente. Pierre Bourdieu, "Génesis y estructura del campo religioso," *Relaciones* 108 (2006): 29-83; *The logic of practice* (Stanford: Stanford University Press, 1990), 54; Heinrich Schaffer, *Habitus analysis 1*, (Wiesbaden: Springer, 2015).

9. Alexander asimismo crítica que Bourdieu recurriera al concepto de "estrategia" para solucionar esta aparente apuesta por el determinismo, puesto que se reduce el voluntarismo a lo impredecible. Vite, "Jeffrey C. Alexander," 720.

pura especulación podría resolver este dilema, no se diga en un individuo, mucho menos en una colectividad. Eso solamente se puede dilucidar por medio del contraste metódico entre las herramientas teóricas con la realidad empírica, y en este sentido se puede conceder que la teoría del *habitus*, de Bourdieu, no resistiría exitosamente este procedimiento en todos los casos. No obstante, existen otros que efectivamente pueden explicarlo, por lo que el éxito o fracaso de la herramienta conceptual dependería más de la habilidad del investigador para aplicarla en casos concretos que de sus virtudes intrínsecas.

Siguiendo esta línea, Enrique Martín Criado destaca la misma contradicción y circularidad en el concepto de *habitus*; sin embargo, a diferencia de Alexander, ofrece una explicación y una propuesta. Sostiene, basándose en la revisión de las obras de Bourdieu sobre Cabilia —que constituyen el núcleo de su teoría de la práctica y del *habitus*— que Bourdieu promovió la construcción de una sociedad cabilia tradicional —a pesar de la evidencia de campo que indicaba lo contrario—, con el objetivo de delinear un *habitus* homogéneo. Pero en sus escritos posteriores reconoció que en las sociedades complejas la reflexividad del agente y las situaciones cambiantes obligan a las disposiciones a funcionar en condiciones distintas en las que se formaron.¹⁰ La propuesta de Criado es evaluar ventajas y desventajas de esta herramienta, especialmente si se reconoce el desfase entre el pasado incorporado y las situaciones nuevas o presentes.¹¹ Por otra parte, este desfase es importante para explicar

10. Como reconoce el mismo Bourdieu en su obra posterior “El *habitus* no está necesariamente adaptado ni es necesariamente coherente...los *habitus* cambian sin cesar en función de las experiencias nuevas...,” Pierre Bourdieu, *Meditaciones Pascalianas*, (Barcelona: Editorial Anagrama, 1999): 210, 211.

11. Enrique Criado, “Cabilia: la problemática génesis del concepto de *habitus*,” *Revista Mexicana de Sociología*, 75. 1 (2013): 125-151.

la persistencia y el cambio de los sistemas de creencias y prácticas, pues todas las religiones se conforman, en mayor o menor medida, de tradiciones de un pasado remoto o adaptaciones y reformulaciones de éstas. En este punto es necesario revisar el concepto de religión.

Por otro lado, para Heinrich Wilhelm Schaffer, la limitación principal de la teoría de Bourdieu es de orden metodológico y conceptual, pues argumenta que carece de modelos para la investigación cualitativa, específicamente en información de entrevistas sobre las actitudes de los agentes, así como de un concepto más amplio sobre religión.¹² Resulta paradójico que los escritos del sociólogo francés sobre religión no presenten estos elementos, considerando su gran influencia en los estudios religiosos, y a pesar que fue más prolijo sobre otros campos, como arte y educación.¹³ Esta particularidad ha llevado a autores como el mismo Schaffer, Bradford Verter y Bernard Lahire a adaptar conceptos y métodos propios sobre la base teórica de Bourdieu.¹⁴

Sobre las limitaciones del campo religioso en los escritos de Bourdieu, Danielle Hervieu-Léger, interesada en lo que Thomas Luckman llamaba “religión invisible” –lo religioso difuminado en la vida cotidiana y en muy diferentes ámbitos sociales–, señala que lo religioso, visto como un campo, imposibilita observar sus manifestaciones en otros ámbitos sociales y analizar otras religiones. Para esta autora, la utilidad del campo se restringe a su dimensión institucional,

12. Schaffer, *Habitus analysis 1*, 17.

13. Bradford Verter, “Spiritual capital: theorizing religion with Bourdieu against Bourdieu,” *Sociological Theory* 21. 2 (2003): 150-174.

14. Es posible agregar que sería útil pensar el campo religioso no solamente en función de las relaciones de poder, sino también en factores como la apropiación del territorio, las distinciones entre los mismos especialistas y la dimensión organizacional, particularmente dentro de los cristianismos. Ramiro Jaimes, *La paradoja neopentecostal* (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, 2020), 64-69; 71-72.

y particularmente a la Iglesia católica, pues desde su punto de vista, Bourdieu lo concibe como el espacio de las instituciones religiosas.¹⁵ Sin embargo, es posible señalar algunas libertades en estas apreciaciones.

En primer lugar, ni en “Génesis y estructura del campo religioso”, ni en ninguna otra de sus obras sobre otros campos, Bourdieu lo define como un espacio de instituciones, en el sentido organizacional. Para Bourdieu, el campo –religioso o cualquier otro– puede entenderse en forma relacional como un espacio social de posiciones establecidas entre agentes individuales y colectivos en cierto periodo en una sociedad. Posiciones determinadas por las disposiciones de dichos agentes, su *habitus*, conformado por su trayectoria social, y la distribución de una forma específica de capital –religioso, para este caso–. Dicho capital funciona en forma similar a una economía social, por lo que puede observarse en función de las relaciones de clase, lo que conformaría la estructura del campo y el modelo por medio del cual puede analizarse cualquier espacio social.¹⁶

En segundo término, en *Génesis*, Bourdieu no se limita al caso de la Iglesia católica. De hecho, ni siquiera se restringe a la modernidad capitalista, pues recurrió a diversos ejemplos citados por autores como Max Weber, en su faceta como historiador de las religiones –judaísmo, cristianismo, islam, hinduismo–, por Arthur Adkins y su trabajo sobre la antigüedad clásica y Paul Radin, sobre las creencias de nativos norteamericanos. Puesto que a Bourdieu le interesaba estudiar los efectos de la modernidad y la modernización sobre las sociedades rurales, ya sea en Argelia o en Bearne –su

15. Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria* (Barcelona: Herder Editorial, 2005), 181, 182.

16. Pierre Bourdieu, “The field of cultural production, or: The economic world reversed,” *Poetics*, 12 (1983): 311-356.

terruño natal—, enfatizó los efectos desorganizadores de la industrialización o la intrusión colonial.¹⁷ Como cualquier sociólogo europeo recurrió al modelo del tránsito entre una sociedad tradicional, pensada como un constructo homogéneo, con relaciones “mecánicas” entre sus miembros, a una diferenciada, por lo tanto, con campos relativamente autónomos, aunque no independientes, como exige la crítica de Hervieu-Léger.

No obstante, es en este punto donde estriba uno de los problemas de la llamada teoría de los campos de Bourdieu, así como de las teorías de la modernidad y la secularización sobre las que aquella descansa. Uno de los supuestos en las que éstas se apoyan es que entre una sociedad simple y una compleja se ha operado una transformación tan profunda y radical que era improbable que las instituciones organizacionales y culturales de la primera, pudieran subsistir o funcionar en la segunda.¹⁸ En las primeras, las creencias y las prácticas rituales estaban generalizadas, normadas por instituciones eclesiales y monárquicas hegemónicas, que sostenían una *doxa* aparentemente incontestada. Por lo tanto, pareció lógico representar a las sociedades tradicionales como el pináculo de las creencias y prácticas religiosas, mientras que la modernidad significaría su declive o reformulación progresiva. Para documentarlo, los teóricos de la secularización recurrieron a las estadísticas de asistencia a

17. Francisco Vázquez, “El problema de la reflexividad en Pierre Bourdieu de la Epistemología a la Ética,” *Opinión Jurídica* 10 (2006): 87-104.

18. Llama la atención que, durante las décadas de 1960 y 1970, los autores que explícita o implícitamente consideraron plausible una secularización que despojaría a la religión de su relevancia social, eran teólogos y científicos sociales creyentes, o bien no creyentes, pero con conocimientos profundos de teología. Harvey Cox, *La ciudad secular. Secularización y urbanización, una perspectiva teológica* (Barcelona: Ediciones Península, 1968), 24; Bryan Wilson, *Religion in secular society. Fifty years on* (GB: Oxford University Press, 2016); David Martin, *A general theory of secularization* (NY: Harper & Row Publishers, 1978); *The religious and the secular* (NY: Schocken Books, 1969); Peter Berger, *El dosel sagrado. Elementos de una teoría sociológica de la religión* (Barcelona: Kairós, 1971), 12.

templos y prácticas religiosas en las sociedades industrializadas occidentales, posterior a la segunda guerra mundial. Es decir, que se apoyaban en dos dimensiones de un fenómeno social multifactorial, que además no podían compararse estadísticamente con esas sociedades tradicionales, más que con el supuesto mencionado arriba.¹⁹

Pero es precisamente esta representación de las sociedades tradicionales o de antiguo régimen, como sociedades homogéneas y monolíticas, que se corresponderían con instituciones religiosas con un carácter similar, lo que difícilmente se sustenta al revisar tanto la historiografía como los trabajos etnográficos. En realidad, esta no es una práctica y creencia ortodoxa generalizada en los diversos sectores laicos, sino un régimen monárquico legitimado por lo sagrado (cristiandad), que debajo de la máscara de homogeneidad, en la práctica una forma de consenso, permitía la diversidad del creer y practicar bajo ciertas mediaciones.

En primer lugar, la adopción de creencias y prácticas ortodoxas de similar profundidad como existían entre algunos sectores especialistas —el clero— que hubieran requerido que los laicos se sometieran a un entrenamiento análogo. Eso era material y simbólicamente imposible en la Europa anterior a la Paz de Augsburgo, de 1555. Indispensablemente se requería de la alfabetización generalizada de los laicos, que a esas escalas solamente fue posible después de la reforma protestante, con la revolución de la imprenta y el surgimiento de los primeros sistemas de educación

19. A pesar de las limitaciones de las fuentes estadísticas, bien conocidas por los autores como Bryan Wilson, consideraban que eran un indicador de la secularización. Indudablemente son fuentes valiosas para tener una visión panorámica de la cuestión. Sin embargo, la misma complejidad que todos estos autores reconocían del proceso de secularización, entraba en conflicto con un indicador tan grueso. Wilson, *Religion in secular society*, 15-16.

pública subvencionadas por los Estados.²⁰ Las visiones de un pasado dorado creyente tienen tanto que ver con las profecías secularistas (la ilustración, ciertos liberalismos, el anarquismo, socialismos y comunismo) como con las mismas narrativas de las iglesias, buscando responder al reto supuesto por la laicidad y el secularismo en ciertos Estados nacionales como México.²¹

En segundo término, la misma empresa evangelizadora no se distinguía de la conquista militar. Para el régimen de cristiandad no era necesario un proceso de conversión al estilo de Saulo de Tarso o del funcionario etíope bautizado por Felipe el Diácono a unas horas de haberlo conocido, sino un modelo aparentemente más práctico, ritualizado-corporizado y terrenal que asegurara la fidelidad al rey y a la Iglesia.²² Las creencias y prácticas de muchos laicos, y también clérigos, eran una mezcla sincrética de ortodoxia y paganismo, utilizada tanto para cumplir con los requerimientos de la Iglesia, así como un instrumento mágico

20. De hecho, se hubiera requerido un cambio social y político como el que efectivamente rompió el régimen de cristiandad, que tomó más de un siglo de revoluciones en Europa occidental. Eric Hobsbawm, *La era de la revolución 1789-1848* (Buenos Aires: Crítica, 2007).

21. Fue el caso de la iglesia católica que, a partir de la década de 1860, comenzó a utilizar los periódicos para adaptarse al cambio de régimen y promover nuevas formas de comunicación y control sobre sus feligreses. Recurrió por lo tanto al término “secularización” como sinónimo de “descatolización,” promoviendo esa idea como un estigma entre sus lectores. Ramiro Jaimes, “La secularización interrumpida: reflexiones desde la historia de la religión” ponencia presentada en el XXIV Encuentro de la Ríffem, México, 25-28 de mayo 2022; Editorial, “Secularización,” *La Voz de México. Diario político, religioso, científico y literario*, 25 de octubre de 1887.

22. Un modelo de conversión que tuvo facetas muy violentas y otras en menor grado, pero en todas existió la coerción, al menos simbólicamente. Los casos más conocidos fueron puestos en práctica por Carlomagno en sus guerras contra los sajones, posteriormente las cruzadas contra los valdenses, así como en Escandinavia y el Nuevo Mundo. Pero a pesar de la violencia y la imposición del proceso, las llamadas “conversiones” tuvieron grados muy variables de estos atributos, pues al convertirse el rey o los señores, los súbditos o vasallos debían hacerlo también. Sin embargo, lo que efectivamente parece generalizado es que los nuevos conversos no fueron simples receptores, sino que limitaron en muchas formas la acción y el mensaje de los evangelizadores. Anders Winroth, *The Conversion of Scandinavia: Vikings, Merchants, and Missionaries in the Remaking of Northern Europe*. (Yale University Press, 2012).

para la vida cotidiana.²³ Incluso, se debe agregar que la ortodoxia antes del Concilio de Trento no es ni remotamente similar a la que se observa actualmente. No lo es, y posiblemente nunca ha sido o será, un *corpus* doctrinal acabado y estático, sino uno en continua construcción y negociación entre diversos actores sociales.²⁴

Sin embargo, a pesar de las críticas y limitaciones como herramienta analítica, el argumento de este apartado es que el campo presenta buenas posibilidades al estudiar la historia religiosa de Baja California. Por supuesto, no es la única ni necesariamente la mejor, y precisamente por eso en este libro no se considera indispensable que los autores y autoras lo utilicen. No obstante, el campo es útil, en primer lugar, porque considera como agentes, tanto a los que se ubican en posiciones de control como los que no lo tienen, o inconscientemente han renunciado a éste. No obstante, incluso a éstos se les reconoce una relativa libertad de acción que, como se verá más adelante, concuerda con lo propuesto por diversas corrientes historiográficas sobre la conquista y poblamiento novohispano y el reacomodo a este orden, tanto por parte de las poblaciones originarias como las colonizadoras.

En segundo término, el campo específicamente señala la importancia de observar las relaciones de poder simbólico

23. Por ejemplo, en Montailou, un pueblo del Languedoc del siglo XIII, el bautismo no solamente era el ritual de entrada a la cristiandad, limpiando al infante del pecado original, también prevenía de morir ahogado o devorado por lobos. Pero también existieron excepciones en la religiosidad laica, pues en otros poblados de la misma región como Ax, Prades y Tarascon, Dios era el amo de la salvación y no solamente el de las lluvias y las buenas cosechas. En dichos poblados no había procesiones pidiendo esas mercedes. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montailou. Cathars and Catholics in a french village 1294-1324* (Great Britain: Penguin books, 1984), 296. Podría decirse que en esa región subsistieron tradiciones gnósticas, por medio de la memoria cultural, que prepararon a sus habitantes para abrazar la “herejía” cátara.

24. Así lo fue entre los siglos I y IV, y continuó después de la conversión de Constantino y los primeros concilios. James O'Donnell, *Pagans, the end of traditional religion and the rise of Christianity* (London: HarperCollins Publishers Ltd., 2015), 8.

y material entre el clero y los laicos. Por supuesto, esta división parece muy evidente en el caso del cristianismo, especialmente a partir del siglo IV, cuando se constituye la Iglesia romana. Sin embargo, también aparece en casi todo el espectro que actualmente se identifican como religiones antiguas. Desde el momento en que aparece la civilización en el Creciente Fértil, el templo y el palacio se erigieron en sus centros de poder. Junto al representante de la divinidad o hijo del dios, el monarca que detentaba la fuerza militar, funcionaba una variadísima casta sacerdotal con labores sacramentales y mediación entre una corte divina y su reflejo en el reino de los hombres. Esta casta sacerdotal, especialmente la del dios tutelar de la dinastía, participaba del ceremonial y protocolo de la corte terrenal, y en algunos casos, como parte de la administración del reino. A pesar del prestigio y poder de la casta sacerdotal, los ámbitos de competencia entre el templo y el palacio tuvieron fronteras más o menos claras a pesar del condominio que formaban.²⁵

En tercer lugar, el campo permite estudiarlo tanto desde la perspectiva de las instituciones, como de los laicos. En otras palabras, desde el poder o desde la sujeción. Por lo que a pesar de que las relaciones de poder constituyen una de las fuerzas principales del campo, observando desde los

25. Según Douglas Frayne, una temprana distinción entre ambos ámbitos, en el nivel de ciertas competencias, se puede apreciar en la Sumeria entre los años 2700-2300 a.C. La región sur estaba fragmentada en cinco ciudades-estado, dominadas por familias divinas. La región norte, una unidad política usualmente dominada por Kish, una ciudad donde la preeminencia era del palacio, con un poder más "secular". No obstante, Jean -Pierre Vernant señala que la realeza mesopotámica, como la egipcia, era la encargada de mediar entre los dioses y los hombres; su soberanía, por lo tanto, en un nivel cosmogónico, se extendía al orden natural, sin ninguna distinción con el pensamiento mítico. Es hasta el surgimiento del pensamiento racional cuando esta distinción se hace mucho más clara. Vernant aprecia un proceso de distinción entre el mito y el pensamiento racional en la Grecia del siglo VI a.C. Douglas Frayne, *Pre-Sargonic period 2700-2350 B.C.* (Toronto: University Toronto Press, 2004) 7; Jean-Pierre Vernant, *The origins of Greek thought* (NY; Cornell University Press, 1984), 112, 119.

sectores laicos, pueden encontrarse otro tipo de relaciones y vínculos cuya lógica no necesariamente se ciñen a aquellas.

Por último, entre algunos historiadores la utilización de categorías analíticas en el pasado premoderno provenientes de otras disciplinas, como la sociología, sería caer en una forma de anacronismo. Pero la cuestión no es si existía el campo como herramienta analítica en el siglo XVI, sino si puede éste aplicarse al espacio social de ese momento. Si se quiere analizar el paso de una sociedad de cristiandad a otra con una ambigua separación de esferas, entonces puede ser útil, tal vez inevitable, recurrir a categorías similares.²⁶

El caso de Baja California, con todo lo peculiar que aparece al compararlo con las regiones centrales de Nueva España y México, no era totalmente excepcional. Como se ha documentado a todo lo largo y ancho de la cristiandad, en los siglos XVI al XVIII había mucha gente sin práctica

26. Por ejemplo, en el siglo XVI, “antiguo régimen” no designaba al orden social y político de ese momento, pero ha sido útil para que los historiadores contemporáneos expliquen la sociedad de ese pasado. El mismo término “religión” ha sido indispensable para la historia, aunque también ha sido cuestionado como recurso conceptual para analizar las prácticas rituales y las creencias de las sociedades preindustriales, así como en un sentido transcultural. No obstante, a pesar de sus valiosas observaciones, los críticos no han formulado una alternativa que lo desplace. Wilfred Smith, *The meaning and end of religion* (New York: Mentor Books, 1964); Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (Madrid: Trotta, 1985); Tomoko Masuzawa, *The invention of world religions* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005); Brent Nongbri, *Before religion. A History of modern concept* (New Haven: Yale University Press, 2013), 1-2; Norma Durán, “La evangelización de Mesoamérica en el siglo XVI: una aproximación crítica,” *Historia y Grafía* 47 (2016): 115-143.

eclesial, sin instrucción religiosa,²⁷ alejada material y simbólicamente de la supervisión de algún especialista religioso.²⁸

Según Bourdieu, para que funcione un campo es necesario que los agentes estén dispuestos a “jugar”, que se encuentren equipados con *habitus*, que implícitamente asegura su conocimiento de las reglas y lo que está en juego.²⁹ Para el sociólogo francés el objetivo del juego es alcanzar los lugares de poder dentro del campo, la competencia religiosa. Este sentido del juego no existía en el campo de cristiandad novohispano, o no en la forma como este autor lo plantea para las sociedades modernas. La iglesia de cristiandad en la Nueva España no tenía ningún rival visible, por lo que la competencia efectiva se encontraba excluida por la autoridad real, quien vigilaba y perseguía a los relativamente pocos herejes. En la práctica, la competencia religiosa del siglo XVI antes y después de la reforma protestante continuó ligada al poder de la nobleza (*cuis regio, eius religio*), por lo que se planteó en términos militares, como las llamadas guerras de religión. Por otra parte, también se luchaba contra los infieles y paganos: como el islam y los indígenas americanos. Esa guerra contra Satanás justificó las cruzadas externas e internas.³⁰

27. Los saberes sagrados estaban reservados para los especialistas consagrados, vedados para el pueblo, al que solamente se le permitían conocimientos básicos de liturgia y teología. Sin la capacidad de la lectura (dominio simbólico) y material de los textos sagrados (prohibidos por la Inquisición), la gran mayoría de la población participaba como espectador de la hierática religión de iglesia al interior de los templos. Pero en el exterior, la práctica laica tomaba rasgos festivos y desenfundados, explicables en una sociedad tan estructurada y coercitiva que, a pesar de ser criticada por el clero, no fue eficazmente controlada en todos los casos. Antonio Rubial, *El cristianismo en la Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión* (México: Fondo de Cultura Económica, 2020), 28.

28. Para el caso de Inglaterra existe una cantidad importante de estudios que lo documentan, como Eric Hobsbawm, *Labouring Men* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1964); Emery Battis, *Saints and Sectaries*, (NC: University of North Carolina Press, 1962); Peter Laslett, *The World We Have Lost* (London: Taylor & Francis e-Library, 2001), 229.

29. Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura* (México: Grijalbo; Conaculta, 1990), 109.

30. Rubial, *El cristianismo en la Nueva España*, 29.

Por lo tanto, es posible plantear que existieran otras formas de sentido del juego, o bien fueran otras menos explícitas y ambiciosas. Más que una competencia religiosa por el control del campo, los grupos “disidentes” o heterodoxos recurrieron a una serie de estrategias de simulación y mimetismo, en los que la resistencia, cuando existió por parte de algunos sectores laicos, se movía en los espacios marginales, físicos o simbólicos, que los especialistas no podían o no se planteaban controlar. Sentirse o parecer integrados era la estrategia de esos sectores que no poseían mucho de ese capital sagrado.³¹

En ese sentido, se puede proponer provisionalmente que, como extensión del campo de cristiandad, en Baja California se formó en dos momentos. El primero fue entre los siglos XVII y XVIII con el proyecto misional jesuítico, cuando efectivamente se integró un espacio social de relaciones de poder entre los especialistas, jesuitas, por un lado; y los neófitos y soldados con sus familias, por otro. Fue un campo territorialmente fragmentado que no pudo contar con una base social amplia ni estable. No existió una integración sincrética entre la religión de Iglesia y las religiosidades indígenas como en las regiones centrales del virreinato y dependió de su ayuda material para subsistir. Pero ese campo *cuasi* autónomo fue descabezado abruptamente con la expulsión de los jesuitas, que podría considerarse como una de las medidas más evidentes de la voluntad

31. En este sentido, el juego entre especialistas y laicos era promover, por parte de aquellos, una imagen de ortodoxia, y de los laicos era aceptarla o combatirla. Por ejemplo, los informes triunfalistas de los misioneros sobre los conversos indígenas del siglo XVI cambiaron en el XVII y XVIII, denunciando su ignorancia y resistencia a abandonar ciertas prácticas consideradas “supersticiones”. De la misma forma, los grupos criptojudíos en la Nueva España, no pretendían disputar la posición de la iglesia católica, sino pasar desapercibidos. Pilar Gonzalbo “La lectura de evangelización en la Nueva España” en *Historia de la lectura en México*, Seminario de Historia de la Educación en México (México: El Colegio de México, 2010): 9-48; Hamui, *El sentido oculto*, 2010.

de la Corona por supeditar a su tradicional aliado, que inició un proceso de ruptura en el régimen de cristiandad. Esta medida podría considerarse como una nueva fase en el proceso de diferenciación entre los ámbitos del templo y el palacio, iniciado por la reforma gregoriana y la querrela de las investiduras.³²

Los relevos de los jesuitas, franciscanos y dominicos no contaron con las prerrogativas de las que gozó la compañía y tampoco tuvieron éxito en la dimensión religiosa de la empresa. Al concluir el proyecto misional dominico, el sector especialista del campo y sus relaciones de poder se desvanecieron en forma casi total en la península, siendo ejercidas únicamente por la autoridad civil. En su lugar funcionó un espacio fragmentado pero unido por las creencias, la memoria, la relativa ausencia de (competencia) influencia religiosa externa, y un aparato eclesial reducido a una expresión mínima.

El resto del siglo XIX y las primeras décadas del XX el vicariato funcionó en forma intermitente, principalmente en su aspecto litúrgico-sacramental, pero solo parcialmente en su tradicional función como estructurador y garante del orden social. Puede decirse que en Baja California existía un campo potencial o parcial, pues en ciertos momentos y localidades coincidieron laicos y especialistas simultáneamente, pero no establecieron las relaciones que la iglesia de cristiandad había cimentado en otras regiones.

Mientras tanto, a mediados del siglo XIX, en las regiones centrales, la Iglesia católica mexicana había comenzado a reestructurarse como un campo autónomo sobre la diversidad fragmentaria que había dejado el régimen de

32. John Howe, *Before the Gregorian Reform. The Latin Church at the turn of the first millennium* (Ithaca: Cornell University Press, 2016).

cristiandad.³³ Incluso antes de la derrota del Imperio de Maximiliano en dichas regiones, la iglesia mexicana llevaba adelante la construcción de un nuevo modelo de relación con los sectores laicos, el cual, sin renunciar totalmente al entendimiento con el régimen liberal, todavía tenía palpaciones que aspiraban a rescatar algo del antiguo modelo de cristiandad.³⁴ En cierta forma, esa memoria cultural de cristiandad, que subsistió en las disposiciones laicas, fue la base sobre la que se implementó el nuevo modelo social de la Iglesia, buscando, hasta donde la lógica institucional lo permitiera, generalizar el voluntarismo laico, necesario para el éxito de la recatolización y su proyecto nacional.³⁵

33. Algunos autores se refieren a este proceso como una secularización interna, pero también existen historiadores de Europa central que lo conciben como una época de “avivamiento católico” ultramontano, que Christoph Weber consideró como un movimiento fundamentalista católico. Christoph Weber, “Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus,” en *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, ed. de Wilfried Loth (Stuttgart, 1991). Ignacio Martínez, “La prensa religiosa en Argentina y México como herramienta moderna de la reforma ultramontana. 1840-1870” *Hispania Sacra* 144 (2019): 659-668; Christopher Clark, “Introduction. The european culture wars,” en *Culture wars. Secular-Catholic conflict in Nineteenth-Century Europe*, ed. de Clark & Kaiser (Cambridge University Press, 2003), 1-46.

34. Dicho cambio puede verse en la consolidación de una prensa católica que buscaba promover no solamente las aspiraciones políticas de la Iglesia ante esos sectores laicos que solía controlar con ayuda de la Corona, sino una nueva forma de adoctrinamiento y comunicación. Martínez, “La prensa religiosa,” 659; Adriana Pacheco, “Periódicos católicos mexicanos del siglo XIX. Conformación de la madre de familia durante la República Restaurada para trabajar por el otro México,” *Tinkuy* 21 (2014): 75-90.

35. No fue, por lo tanto, una transferencia mecánica de un laico de cristiandad a otro de iglesia nacional, y tampoco un laicado inerte, atraído por las zanahorias que el clero le ponía por delante. Si la jerarquía romanizada ofreció a los laicos en todos los continentes nuevas devociones y dogmas fue porque esta estrategia ya había sido probada, aunque no generalizada, durante la evangelización de cristiandad (como con ciertas devociones marianas como la del Tepeyac). Su éxito se basaba en que eran tradiciones que algunos sectores laicos ya habían popularizado. Fue el caso de los cultos del Sagrado Corazón y la Inmaculada Concepción (o el culto al piadoso mendicante analfabeta Benoit Labre, popularmente tenido como santo), originados en una oleada de devociones populares rurales entre las décadas de 1760 y 1770. En el siglo XIX fueron apoyadas por el papado y la importante participación de mujeres, consagradas y laicas. Aunque su recepción por el clero fue desigual, especialmente por las jerarquías episcopales, sobre todo las europeas, que tradicionalmente las habían visto con desconfianza. Clark, *Introduction*, 15.

UNA DEFINICIÓN DE RELIGIÓN

Tradicionalmente han sido las ciencias sociales las que se han dedicado a definir la religión y existe una larga lista de intentos que no han dejado satisfechos a la mayoría. Tanto los que han buscado definirla desde su función, hasta los que han buscado una definición sustantiva o una combinación de ambas modalidades. Puede decirse que aparentemente nadie ha alcanzado el objetivo de producir una definición universalmente aceptada. Por lo tanto, la utilizada en este trabajo no busca un consenso total, sino uno que permita a los autores de este proyecto discutir en un terreno común, que se puedan aplicar para los casos de Baja California y el noroeste mexicano.

En este capítulo se propone entender la religión, el cristianismo, principalmente, como una forma de memoria cultural,³⁶ un conjunto de tradiciones representadas como sagradas o divinas por comunidades y redes de especialistas y laicos que producen, comparten y actualizan sus respectivos capitales simbólicos en forma de narrativas. Éstas son administradas y reproducidas por una institución eclesial a través de su cuerpo de especialistas, pero que también se producen y se preservan en las comunidades creyentes laicas. En primer lugar, la producción de narrativas cumple algunas funciones generales: 1) preservan y transmiten el conocimiento;³⁷ 2) construyen un mundo social de carácter sagrado, otorgando sentido al mundo natural y a la

36. Ésta es una forma de memoria comunicativa, en la que las tradiciones juegan un papel central. Para Jan y Aleida Assmann, la tradición es una forma especial de comunicación en la que la información se transmite vertical y diacrónicamente a través de las generaciones. Jan Assman y Aleida Assmann, *Religion and cultural memory: Ten studies* (California: Stanford University Press, 2006).

37. David Christian, *La gran historia* (Barcelona: Crítica, 2019), 272, 359.

contingencia de la vida diaria;³⁸ 3) legitiman las estructuras socio-políticas, por su capacidad para cohesionar a grandes grupos humanos alrededor de autoridades y objetivos comunes, más allá de la consanguineidad, lengua o identidad étnica.³⁹ Puede decirse en forma sumaria que estas tres funciones de la construcción de un cosmos sagrado han posibilitado la formación de comunidades imaginadas más numerosos que los grupos familiares a lo largo de la historia del *Homo sapiens*. Esto lo significa como uno de los fundamentos centrales de la organización social humana.⁴⁰

En segundo lugar, se trata de un sistema de símbolos, social y culturalmente construido, porque recurre a representaciones e imágenes abstractas del mundo natural y social, así como figuras del lenguaje para administrar las narrativas que ordenan tanto el cosmos sagrado como el social. En este sentido, en la religión de iglesia se encuentran narrativas tan estructuradas y complejas como la teología,⁴¹ mientras que en las religiosidades se puede observar como cualquier entidad o cosa se le puede dotar de significados sagrados, tales como las vírgenes aparecidas en diversos lugares y soportes materiales.

38. Para el egiptólogo Jan Assmann, el cosmos sagrado no es otra cosa que la construcción cultural que el Homo Sapiens elabora colectivamente para gestionar el conocimiento sobre su propia mortalidad. Jan Assmann, *Death and salvation in ancient Egypt*, (Estados Unidos: Cornell University Press, 2005), 2, 3; Peter Berger, *El dosel Sagrado* (Buenos Aires: Amorrurtu, 1977), 40.

39. Una de las ventajas del *homo sapiens* sobre otras especies fue su capacidad para construir mundos socio-culturales, gracias a su cerebro, el lenguaje y la posibilidad de preservar y transmitir el conocimiento colectivo. Berger, *El Dosel sagrado*, 33; Christian, *La gran historia*, 19.

40. Maurice Bloch, "Why Religion Is Nothing Special But Is Central," *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 363 (2008): 2055-2061.

41. La beatificación o santificación de los mártires sería un ejemplo de suceso natural (muerte) al que se le puede dotar de significados trascendentes en un largo y complicado proceso eclesial. Asimismo, toda la especulación filosófica tendiente a incorporar prácticas y creencias de otros sistemas simbólicos, o bien a defenderse de ellos o atacarlos.

Con respecto a la distinción entre religión de iglesia o institucional y las religiosidades, las prácticas y creencias de sectores laicos (no especializados o consagrados), interesa enfatizar que se trata de una relación compleja, no necesariamente subordinada fatalmente, sino de múltiples aristas y atravesada por diversos procesos de negociación y resistencia. No obstante, en las iglesias cristianas es posible advertir desde relaciones verticales y jerárquicas hasta modalidades horizontales y abiertas, dependiendo de muchos factores como la tradición creyente, la región, la presencia de otras ofertas religiosas, las relaciones con el poder político y económico. Las religiosidades se relacionan estrechamente con las tradiciones, sus narrativas y acciones colectivas-individuales que pueden moverse normativamente en el marco de las religiones de iglesia, pero integrando creencias y prácticas de otros sistemas o tradiciones, incluso no religiosos. Dicha acción suele ser instrumentada por una comunidad en su vertiente conocida como “popular”, que invariablemente se desarrolla, como la misma religión de iglesia, a un nivel individual, es decir, experimentada por el individuo-agente. De hecho, lo más probable es que esta dimensión del fenómeno religioso antecede temporalmente a la religión institucional, como ocurrió en el origen del cristianismo o incluso en el de las primeras referencias a un mundo trascendente, como se observa entre los primeros humanos, tanto *sapiens* como *neanderthal*.⁴²

42. En el sitio de Lago Mungo, en Australia, existe evidencia de comportamiento ritual (enterramiento) hace 40 mil años, entre grupos paleolíticos. J. M. Bowler, Rhys Jones, Harry Allen & A. G. Thorne, “Pleistocene human remains from Australia: A living site and human cremation from Lake Mungo Western New South Wales,” *World Archaeology* 2.1 (1970): 39-60; Mike Smith, *The archeology of Australia's deserts*, (N.Y.: Cambridge University Press, 2013), 32; Christian, *La Gran Historia*, 22, 279.

INSTITUCIONALIZACIÓN TARDÍA Y CONTINGENTE

La primera característica en la conformación del actual campo religioso en Baja California es la muy reciente consolidación de las instituciones eclesiales (siglo XX), a pesar de la antigüedad de su presencia (siglo XVII) y su papel central en un largo y precario proceso de poblamiento. Puede decirse que sin el proyecto misional⁴³ y su afán por cristianizar a los pobladores originarios, sometiéndolos bajo el poder de la Corona y la Iglesia, difícilmente hubieran llegado los europeos a Baja California. Aunque, por otra parte, el férreo régimen jesuítico y su control sobre la inestable mano de obra indígena, como sobre las fuentes de agua y tierras, inhibió parcialmente la llegada de colonos provenientes de las regiones centrales del virreinato. Por otra parte, sin tierras fértiles o abundancia de plata, éstos no tenían muchos incentivos por hacer el largo y costoso viaje con sus familias.⁴⁴

Por otra parte, las dificultades y posterior colapso del proyecto misionero puede explicarse por una diversidad de factores. Entre estas pueden enlistarse el entorno natural, poco propicio hacia la agricultura y ganadería europea de ese momento, que hubiera requerido de esa mano de obra reacia a convertirse.⁴⁵ Otra es la hostilidad de algunos de los naturales hacia los misioneros y su régimen, principalmente

43. "... los complejos misionales eran espacios pensados y destinados para desarrollar el trabajo de evangelización y adoctrinamiento de los grupos indígenas que habitaban los márgenes del imperio, con el propósito de materializar con ello la expansión, dominio e influencia de la Corona española." Erick Pérez, "Los muros de Dios en las tierras del rey. Los complejos misionales dominicos de la región frontera en la Antigua California, 1774-1854" (Tesis de maestría en Historia, Universidad Autónoma de Baja California, 2022), 22.

44. Gilberto López, "Los procesos de secularización y expulsión de los jesuitas de Sinaloa y Sonora, 1722-1769," *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica* 7 (2019): 64; Ignacio Del Río, *El Noroeste del México colonial. Estudios históricos sobre Sinaloa, Sonora y Baja California* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007), 120.

45. Jackson, "Una frustrada evangelización," 7-40.

de los grupos que practicaban un “nomadismo estacional”.⁴⁶ La lejanía de los conventos de las diferentes órdenes siempre fue un problema para abastecer las misiones de Baja California de bienes materiales y frailes.⁴⁷

Entre 1697 y 1767 inició la experiencia colonizadora en Baja California, bajo la dirección de la Compañía de Jesús, contando con amplios poderes en esta empresa sobre los recursos financieros, los jefes militares y autoridades locales. Dichos amplios poderes jesuitas subsistieron gracias al beneplácito de la casa de Austria, pero Carlos III lo encontró inadmisibles y decretó la expulsión de la compañía de todos sus dominios. A pesar de que el decreto del rey no estaba considerando específicamente la misión californiana, la expulsión llegó en un momento en que el proyecto pasaba por una etapa de agotamiento.⁴⁸ Este fue el primer golpe a la precaria estructura eclesial californiana.

La etapa dominica en Baja California no contó con todos los recursos que llegó a disponer la Compañía de Jesús, por lo que tuvo muchos problemas con algunos éxitos momentáneos. En este sentido, la escasez de frailes repercutió directamente en la debilidad institucional del proyecto misional,

46. Mario Alberto Magaña, “Nomadismo estacional indígena en Baja California: siglos XVIII-XIX,” *El impacto de la Época Misional en las Comunidades Indígenas de Baja California. Memoria* (Ensenada: Instituto CUNA, 1997), 31-42; *Población y nomadismo en el área central de Baja California*, (México: Universidad Autónoma de Baja California, 2018); Jackson, “Una frustrada evangelización,” 8-9.

47. Entre la solicitud y la efectiva presencia de religiosos podían pasar ocho años. Ignacio del Río, “La adjudicación De Las Misiones De La Antigua California a Los Padres Dominicos,” *Estudios De Historia Novohispana* 18 (2009): 69-82.

48. Ignacio Del Río, *El régimen jesuítico de la antigua California* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003), 11-13, 18.

aunque la orden ya enfrentaba problemas con su personal, como al parecer todas las órdenes religiosas en el siglo XVIII.⁴⁹

No obstante, a pesar de que la Iglesia tardó mucho más en consolidarse, sí tuvo una presencia en el territorio. Si bien intermitente y complicada, lo que es precisamente lo que ha sido señalado por investigadoras como Dora Elvia Enríquez,⁵⁰ a contracorriente de una producción confesional que ensalzó una primera y segunda “conquista espiritual” en Baja California.⁵¹

LAICADO AUTÓNOMO

Una segunda característica debería buscarse precisamente en el complemento de la religión institucional: los laicos, el indispensable apoyo social de los diferentes cuerpos de especialistas y sus jerarquías, ya fuera en el campo de cristiandad o en el campo nacional. Antes del siglo IV, el término se había transformado de un adjetivo usado para designar personas y cosas comunes, a un sustantivo que designaba a los creyentes que no tenían ninguna especialización, función específica o jerarquía, es decir, aquellos diferenciados del clero y perteneciente a clases sociales bajas.⁵²

49. Durante la administración dominica fue cada vez más difícil conseguir los frailes necesarios para atender las misiones. Uno de los factores fue la crisis de los predicadores, pues tuvieron que cerrar conventos, experimentaron disminución de vocaciones y la pérdida de parroquias debido a su cesión al clero secular. Wilfredo Chávez, “Salir del desierto. El relevo misional del primer grupo de dominicos en la península de Baja California (1788-1795),” *Revista de Historia* 74 (2016): 13-31.

50. Dora Elvia Enríquez Licón, “La Iglesia católica en Baja California. Péndulo entre misión y diócesis,” *Frontera Norte* 39 (2008): 7-35.

51. Pedro Espinoza Meléndez, “Catolicismo e historiografía. Los manuscritos de César Castaldi y el vicariato apostólico de la Baja California,” en *Tendencias en la historiografía bajacaliforniana del siglo XXI*, coord. de Diana L. Méndez Medina y Sara Musotti (Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California, 2023), 55-92.

52. Es decir, ordinario, común, plebeyo, profano o secular (opuesto a lo santo en sentido ritual). Javier Hervada, *Tres estudios sobre el término laico* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1973), 25-29, 34-37, 41, 42, 45, 47.

En ese sentido, puede considerarse por lo menos tres grandes etapas en la relación laico-iglesia(s) en Baja California: la etapa del proyecto misional, dirigida a los grupos indígenas; la etapa del vicariato durante el siglo XIX, dirigido principalmente a soldados, colonos y rancheros; y finalmente, el período de la institucionalización de las iglesias cristianas ante una sociedad diversa, que creció y urbanizó en forma explosiva entre la segunda década del siglo XX y las primeras del XXI.

NÓMADAS Y SEMINÓMADAS

Con respecto a la primera etapa, las bandas de cazadores-recolectores eran, además de la base social potencial del régimen de cristiandad, el sector despojado de poder que debía ser controlado física y simbólicamente para ser incorporado.⁵³ No obstante, como receptor del mensaje cristiano, el indígena, tanto el que resistió como el que se adaptó, encontró en esa misma narrativa tanto el obstáculo principal para adoptar la forma de vida que los europeos demandaban, como la forma de sobrevivir en el nuevo orden. En este sentido, los grupos nómadas y seminómadas constituyeron la base social inestable del proyecto misional, no necesariamente por sus escasos números ni por su primitivismo o barbarie, sino por su movilidad, por su resistencia y la diversidad de estrategias ante la conquista monárquica y misional.⁵⁴

53. No es la intención dejar la impresión que se considera a los sectores laicos como simples sujetos totalmente constreñidos por las estructuras eclesiales, puesto que el colapso del sistema misional deja ver precisamente lo contrario: que incluso la iglesia de cristiandad como institución respondía por omisión y acción a las actitudes de esos indígenas. Lo anterior implica que las instituciones eclesiales no solamente son expresión de los intereses sociales de los especialistas religiosos y sus jerarquías (como los de clase), sino que en diferente medida también responden a los de sus diversos sectores laicos.

54. Everardo Garduño, "Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos," *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 77 (2004): 41-60; Magaña, *Población y nomadismo*.

Es por eso que la primera particularidad puede explicarse no solamente por el estudio de la trayectoria institucional de la misión, sino por su recepción por parte del indígena, así como la adaptación del mensaje cristiano. La expansión del evangelio constituía, en primera instancia, la principal justificación y objetivo del proyecto misional-colonizador español. Sin embargo, la conversión del indígena ha sido uno de los temas que se han asumido como evidente, y generalmente se ha pasado por alto desde la historia eclesial o religiosa.⁵⁵ Ante la escasez de testimonios directos sobre dicho proceso, usualmente se ha dado por supuesto que evidentemente la gente se ha convertido al cristianismo desde el surgimiento del culto. No obstante, en el caso de la conversión indígena del Nuevo Mundo, los antropólogos, arqueólogos e historiadores de la religión se han ocupado en problematizar este proceso. A diferencia de los cronistas religiosos e historiadores que asumen la conversión masiva como algo evidente, antropólogos como Alfredo López Austin y Daniel Altbach dejan ver que la “conversión” no fue un proceso homogéneo, donde el agente principal fueron los religiosos sobre una masa inerte y receptiva de indígenas. Pero tampoco fue una lucha irreductible entre la tradición indígena y la imposición europea.⁵⁶

Bajo la administración jesuita, los neófitos debieron ser reducidos con la figura de pueblos de indios bajo la autoridad exclusiva de los religiosos. Las ideas centrales del proyecto jesuita, evangelización y gobierno, dejan ver la representación

55. Para Robert Ricard el sincretismo religioso solamente fue posible en las regiones marginadas del primer impulso evangelizador, como lo sería Baja California. Para este autor, incluso la religiosidad popular de las regiones centrales, habría sido una herencia europea. Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 399-403.

56. Christophe Guidicelli, “Las prácticas coloniales como arma de guerra de los Tepehuanes (1616-1619)” en *Los buenos, los malos y los feos, poder y resistencia en América Latina*, coord. de Böttcher Nikolaus et al., (Madrid: Iberoamericana, 2005), 227-228.

que tenían sobre los sujetos de conversión. Los jesuitas se visualizaban a sí mismos como misioneros-conquistadores cuyo ejemplo y predicación eran suficientes para convertir multitudes de indios, pero también como los garantes de la buena conducta de los neófitos bajo la vigilancia de la Corona y la Iglesia. La idea era lograr la “conquista de almas” o “conquista espiritual” con el “suave yugo de la fe”. En ese sentido, al parecer esta noción era simultáneamente un argumento justificatorio, así como un ideal de ética de trabajo al interior de la Compañía de Jesús. Es decir, un eufemismo para suavizar o prescindir, dado que se trataba de una conquista armada.⁵⁷

En ese sentido, para los misioneros los neófitos serían sujetos a los que, por amor de sus almas, era necesario someter al régimen de cristiandad, esto es, bajo la autoridad del papa y del rey. Esto puede observarse en el informe de fray Nicolás Muñoz, misionero dominico en el presidio y misión de Loreto, fechado en 1778. En su escrito, el fraile reflexiona sobre las ideas y las mejores prácticas que desemboquen en la conversión de los naturales y su permanencia en las misiones, dos objetivos centrales de la conquista espiritual. Reconoce que ésta no se estaba logrando debido a que los indios “neófitos”, “cristianos” tendían a aliarse con sus coterráneos “gentiles” y atacar las misiones o huir de ellas. Para explicarlo, Muñoz recurre a las figuras e historias prototípicas del Antiguo Testamento, específicamente a la del pueblo hebreo recién liberado por Moisés de la esclavitud egipcia. Muñoz interpreta la conducta de los neófitos como la de los hebreos, que añoraban la “libertad” de la esclavitud, en la cual paradójicamente tenían abundancia de agua y comida, reprochando a Moisés, como guía espiritual, haberlos llevado a las privaciones de la trashumancia del desierto. Por esa razón, a pesar de haberse convertido, muchos

57. Del Río, *El régimen jesuitico*, 13-15.

de los neófitos quieren volver a la gentilidad, a pesar de que se muestran voluntariamente perseverantes en la fe. Según él, esta contradicción se debe al “vil temor que por lo general domina en todos los yndios”. Por lo tanto, recomienda una estrategia que no era nueva en el proyecto misional novohispano: disimular estos defectos de la fidelidad indígena, que no quiere decir concederles la “libertad de conciencia”, ni dejar pasar impunes sus rebeliones, sino tratarlos como “niños en la fe”,⁵⁸ “disimulándoles sus defectos, en ocasiones que la prudencia lo tenga por combeniente”.⁵⁹

Entre los pueblos sedentarios y civilizados de las regiones centrales de la Nueva España, este espacio de simulación, negociado entre la violencia de la rebelión y el castigo físico, permitió las prácticas sincréticas bajo el régimen de cristiandad. Pero en la Antigua California, con una población territorialmente móvil y sin las claves para comprender las nociones de los discursos misionales de la historia de la salvación, dichos espacios de negociación terminaron con la desaparición de las identidades indígenas o la destrucción o abandono de los complejos misionales.

Por otra parte, es necesario tener en mente la desarticulación entre la llamada “conquista espiritual”⁶⁰ y la cosmovisión de los cazadores-recolectores. Los cochimíes del Desierto Central tuvieron una actitud de rechazo hacia los misioneros. No obstante, dicha actitud no puede generalizarse

58. Cercana a la noción paulina “débiles en la fe” que puede interpretarse como la relativización de los aspectos normativos de la comunidad cristiana, con el propósito de que el nuevo converso no tropiece y desarrolle la madurez espiritual. Epístola a los Romanos capítulo 14.

59. Acervo Documental del Instituto de Investigaciones Históricas, Colección AGN. Informe de Nicolás Muñoz, misionero dominico, sobre la situación de las misiones de la Baja California y propuestas para mejorarlas. Archivo del Instituto de Investigaciones Históricas UABC, AGN [2.10], fs. 9.

60. Pablo Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús* (Barcelona: Gustavo Gili, 1913), 17, 83

a todos los grupos, como los de la Pimería Alta.⁶¹ Por otra parte, no obstante que muchos gobernadores indígenas usaron su posición como mediadores entre sus comunidades y los europeos, eso no implica que se convirtieron en la forma armónica y plena, como dan por supuesto autores como Robert Ricard. Al contrario, incluso en las regiones centrales, los grupos indígenas más homogéneos lograron preservar en diferentes medidas sus bienes terrenales y simbólicos. Es decir, que dentro de la misma adaptación existió resistencia y, en esa medida, una conversión distante de los ideales de los evangelizadores europeos.⁶²

Sobre la autonomía de los sectores laicos con respecto a las religiones establecidas. En dicho primer momento, la dificultad principal: la Iglesia católica no pudo erigirse en actor central en la estructuración espacial y simbólica de las poblaciones en la península. A diferencia de lo ocurrido en las regiones centrales de la Nueva España, en general en el Norte o Septentrión, la Iglesia tuvo dificultades para cumplir el papel de ordenador social, cultural y político. Dos factores parecen ser más evidentes: 1) la movilidad de la población nativa hizo mucho más difícil el poblamiento europeo y novohispano, así como la adaptación de sus instituciones; y 2) la escasez del clero para establecerse y funcionar respondía a la poca densidad poblacional y su dispersión en un territorio amplio y con difícil comunicación.

En suma, la cultura nómada bajacaliforniana no se adaptó al orden hispano como lo hicieron en mayor medida

61. Edith Llamas, "Los Nuevos Gobernadores Indígenas del Noroeste Mexicano: Negociadores Interculturales de las Misiones Jesuitas" en *XII Jornadas Interescuelas* (Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009), <https://www.academica.org/000-008/669>.

62. Hermes Tovar, "Resistencia y vida cotidiana en la sociedad colonial (1500-1810)" en *Los buenos, los malos y los feos, poder y resistencia en América Latina*, coord. de Böttcher Nikolaus et al., (Madrid: Iberoamericana, 2005), 391.

los grupos sedentarios de Mesoamérica: no conformaron la base social sobre la cual las instituciones de la Corona –la Iglesia, entre ellas– se asentaron, ni proveyeron la religiosidad sincrética como sí lo hicieron tlaxcaltecas, mexicas, otomíes, texcocanos, purépechas, entre otros muchos. Con la salida del último dominico, en 1849, y la erección del vicariato general de Baja California, en 1854, el esfuerzo eclesial se dirigió a los rancheros y colonos y dejó a los grupos indígenas sobrevivientes en un lugar secundario.⁶³

MUJERES Y HETERODOXOS

Al colapsar el sistema misional y erigirse el vicariato general de Baja California la relación entre la estructura eclesial y los sectores laicos no parece haber experimentado un cambio estructural, excepto su inestabilidad y la presencia intermitente del clero. El tipo de negociación que el clero regular había entablado con los grupos indígenas no era en lo fundamental excepcional o privativo de este sector social, sino que era una estrategia general, con sus variantes, para el resto de los sectores sociales y los cuerpos de especialistas. Los había que practicaban y creían en forma más cercana al ideal clerical⁶⁴ y aquellos que estiraban la tolerancia eclesiástica y podían caer en las zonas grises limítrofes con

63. Pérez, “Los muros de Dios,” 25.

64. Esa religiosidad laica, más cercana a la de los especialistas, se puede observar tanto en las iglesias protestantes como en los colegios del clero regular novohispano. T.S. Miyakawa, “American Frontier and Protestantism” (Degree of Doctor of Philosophy, in the Faculty of Political Science, Columbia University, 1951); Antonio Rubial, “Un nuevo laico ¿un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionalismo ‘burgueses’ en Nueva España, entre finales del siglo XVII y principios del XVIII,” *Estudios de Historia Novohispana* 56 (2017): 1-25.

la herejía.⁶⁵ Entre estos dos polos se encontraba la gran mayoría de los sectores laicos, considerados fieles, pero eso no significaba una apropiación profunda y observante, dado que la conversión en realidad solo era visible por una práctica ritual y la sumisión al rey.

No obstante, en la Baja California del siglo XIX, el paso de un campo de cristiandad a otro nacional, de relativa libertad de práctica, y que no contó con una estructura eclesial consolidada, resultó una extensa etapa en la cual los sectores laicos no tuvieron suficientes especialistas (entre la salida del último dominico y la institucionalización del vicariato apostólico de la Baja California; entre las décadas de 1940 y 1960). Sobre la forma que los laicos vivieron su práctica y creencia religiosa en este extenso periodo no existen muchos testimonios directos, prácticamente se depende de la voz escrita de frailes, sacerdotes y funcionarios.⁶⁶ También se cuenta con la observación etnográfica de algunas regiones en la península que todavía tienen una particularidad similar.⁶⁷ Finalmente, se pueden observar otras comunidades creyentes en otras regiones y temporalidad, como fue el caso de las comunidades criptojudías novohispanas, que no contaban con rabinos ni Sagradas Escrituras.⁶⁸

Con base en estos testimonios, provisionalmente puede plantearse que la experiencia religiosa laica, sin otras

65. Como podría ser el caso de beatas y místicas desde el siglo XI hasta el XX, como puede verse con mayor detalle con Concepción Cabrera de Armida, en el capítulo cuatro a cargo de Stephanie Estrada. Alejandra Araya, "De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España." *Historia*, 37.1 (2004): 5-32.

66. Pedro Espinoza Meléndez, "Historias de una tierra de misión en el noroeste mexicano" (Tesis de Doctorado en Historia, El Colegio de México, 2021), 398-402; "La iglesia católica ante el Estado posrevolucionario en Tijuana, 1926-1935" (Tesis de maestría en historia, Universidad Autónoma de Baja California, 2014), 302.

67. Gloria Galaviz, *Creyentes por experiencia, religiosidad en el desierto Bajacaliforniano* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2016).

68. Silvia Hamui, *El sentido oculto*, 2010.

opciones de religión de iglesia, presentó un mayor espacio de expresión e inventiva. Desde los que llevaron a cabo iniciativas de continuidad, tomando acción y ciertas libertades en sustitución del clero, hasta los que cayeron en prácticas individualizadas, asumiendo posturas heterodoxas.⁶⁹ Podrían enumerarse algunas particularidades: mayor participación de las mujeres, interpretación muy libre de escrituras sagradas – si estaban disponibles– o doctrinas, reformulación de rituales y normativas que tenían mayor peso por sobre los contenidos, y una mayor emotividad y compromiso voluntario.

Este último aspecto, el voluntarismo de los sectores laicos resulta particularmente importante en el paso de la iglesia de cristiandad a una autónoma ante un Estado que garantizaba la libertad de cultos y conciencia. El período entre el siglo XVIII y el XIX fue un momento de transformaciones estructurales en las sociedades latinoamericanas caracterizadas por la construcción de un Estado nacional, por la separación entre éste y la Iglesia, la adopción de proyectos en pro y en contra de la modernización, los cuales introdujeron contenidos políticos a conceptos como “secular” y “laico”. En estos procesos, la Iglesia institución dejó de ser parte consustancial de la Corona española, para convertirse en un poder subordinado a los borbones y posteriormente independiente del joven Estado nacional en formación.⁷⁰ En ese tránsito, los sectores laicos dejaron de pertenecer

69. Espinoza, “Historias de una tierra de misión,” 225-226.

70. David Brading, *Una iglesia asediada* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994); “Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico,” *Journal of Latin American Studies*, 15. 1 (1983), 1.

legalmente a una cristiandad política⁷¹ para ser ciudadanos y cristianos, hasta que la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma los requirió solamente como ciudadanos.

Posterior al triunfo de la república liberal, los mexicanos legalmente pudieron optar por alguna de las opciones de la cristiandad fragmentada. Aunque no muchos lo hicieron, las denominaciones protestantes fueron las opciones principales para algunos de esos sectores nominales del catolicismo, alejados física o culturalmente de la religión de iglesia. En adelante, para los sectores militantes la pertenencia hacia alguno de los cristianismos sería progresivamente una cuestión voluntaria, de conciencia. No obstante, en la práctica, otra parte de la población mayoritaria siguió asumiéndose como parte de una cristiandad sin alternativas, creyendo y practicando relativamente alejada de la ortodoxia.

Estos procesos tuvieron particularidades en la península californiana, propiciadas principalmente por su carácter periférico con respecto a las regiones centrales de la Nueva España, después México. Durante los siglos XVIII y XIX careció de una religión institucional consolidada, entre el colapso del sistema misional y la supervivencia de un clero secular con un carácter semiitinerante e intermitente. Es decir, la cuestión a explorar sería sobre las características de la relación de una Iglesia institucional precaria –pocos sacerdotes,

71. Este condominio entre el Estado y la Iglesia había sido la fundamentación del Imperio romano a partir de los sucesores de Constantino, las estructuras de ambas instituciones, el templo y el palacio, se fusionaron tan profundamente que la iglesia católica, sobreviviente al colapso del imperio romano occidental, se impregnó de su doble carácter sagrado-temporal. El obispo de Roma reinició entonces el proceso para lograr el predominio sobre la antigua estructura eclesial romana occidental y asegurar su poder temporal, por medio de la alianza con la dinastía carolingia y sus emperadores. En ese proceso los obispos romanos llegaron a concentrar tanto poder temporal durante el siglo XI, que fueron capaces de rivalizar con sus tradicionales aliados, los emperadores del sacro imperio, a quienes les disputaron sus prerrogativas sacramentales. A tal punto que el papa Gregorio VII logró poner de rodillas, momentáneamente, al emperador Enrique IV. Uta-Renate Blumenthal, *The Investiture controversy* (Philadelphia: The Pennsylvania University Press, 1995), 113-123.

sin control por parte de la jerarquía eclesiástica— con laicos —rancheros y soldados—, que al igual que los indios neófitos y gentiles tuvieron una importante movilidad territorial, y con una religión vivida no dependiente de la presencia del clero, por lo tanto, con mayores grados de autonomía.⁷²

En este punto resulta pertinente la pregunta acerca de las implicaciones de un clero y laicado alejados de los controles de una Iglesia diseñada para normar la vida cotidiana de una sociedad corporativa, jerarquizada, polarizada, en eventual riesgo de sublevación. Posiblemente eso explicaría, en parte, no solamente el extrañamiento de observadores foráneos ante un laicado que se mantenía nominalmente católico, pero practicante de una religiosidad vivida, resignificante y corporizada, sino también sobre las libertades que ciertos especialistas y laicos heterodoxos podían tomarse, sin las consecuencias que probablemente hubieran sufrido en otras regiones del virreinato o la república.⁷³

PENTECOSTALES Y CARISMÁTICOS, LA CONVICCIÓN SOBRE LA TRADICIÓN

A partir de la segunda década del siglo XX, Baja California comenzó a recibir crecientes flujos migratorios. Era una sociedad que se conformaba reacomodando grandes oleadas migratorias en sus localidades fronterizas, ligadas al sistema de ciudades del sur de California, que se urbanizaron en forma descontrolada. Ese fue el momento en que también se estructuró el campo religioso local y regional de la actualidad. Entre las décadas de 1920 y 1960 se iniciaron y consolidaron los procesos de institucionalización de los

72. Magaña, *Población y nomadismo*, 8, 156.

73. Espinoza, *Historias de una tierra de misión*, 325.

cristianismos y la conformación de sus respectivos sectores laicos, militantes y practicantes.

Si bien la estructura del campo de especialistas-laicos estuvo constituida con dominancia de la Iglesia católica – como, prácticamente, en todo el país– lo particular de este segmento de la región fronteriza son los intersticios más amplios ocupados por la siguiente oferta o sección del campo. Esto es, las iglesias y denominaciones evangélicas, protestantes y paraevangélicas, cuyos sectores laicos comparten disposiciones y capitales simbólicos similares. Por ejemplo, la tendencia a un voluntarismo impulsado por una relación individualizada con lo sagrado, mediada en diversos grados por la religión de iglesia –especialistas, liturgia, normatividad–, la Sagrada Escritura y una serie de dispositivos emocionales que refuerzan identidades religiosas particulares y generales.

Diverso y hasta cierto punto plural o tolerante, dicho campo contiene, por un lado, una gama variada de instituciones –iglesias y sistemas de creencia– y, por el otro, sectores laicos con una gran movilidad social, territorial y religiosa. Con respecto a las dos últimas formas de movilidad, la migración por motivos laborales ha sido su motor principal, el cual ha formado comunidades semidiáspóricas que han estructurado campos sociales transfronterizos⁷⁴ o geografías nómadas,⁷⁵ los cuales se han mostrado como espacios mucho más propicios para el cambio y la innovación religiosa que otras regiones del país, solamente detrás de las entidades del sureste en la segunda mitad del siglo XX.

74. Peggy Levitt y Nina Glick-Schiller, "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society," *International Migration Review* 39. 3 (2004): 1002-1039.

75. Kenny Cupers, "Towards a Nomadic Geography: Rethinking Space and Identity for the Potentials of Progressive Politics in the Contemporary City," *International Journal of Urban Research* 29. 4 (2005): 729-739.

En este sentido, las sociedades fronterizas de Baja California se han visto obligadas a readaptar continuamente su infraestructura material y sus estructuras sociales y culturales. Este proceso les imprimió un carácter de contingencia continua. Por lo tanto, las instituciones religiosas tuvieron que adaptarse a estas formas de movilidad en los momentos de su surgimiento y consolidación. Es por eso por lo que, cuando aparentemente han alcanzado cierto nivel de estabilidad en un lapso de tiempo relativamente corto, los panoramas regional, transfronterizo y nacional les han presentado nuevos retos a los que se han visto obligadas a adaptarse.

No hay espacio para abarcar la enorme variedad de la experiencia laica, por lo que en este apartado he decidido delinear una que comenzó en los intersticios de la campo, estructurado por la Iglesia católica, pero que en esta región fronteriza han resultado ser más amplios que en las regiones centrales. Es el caso de los movimientos pentecostales y carismático-evangélicos del siglo XX.

Como puede verse en el capítulo de Espinoza y Jaimes en este libro, el movimiento pentecostal llegó a Baja California antes que esos grupos se apropiaran de ese término. Arribó por la acción de predicadores mexicoamericanos durante la segunda década del siglo XX. Éstos habían formado congregaciones de trabajadores agrícolas migrantes en Otay, California, que evangelizaban ocasionalmente en Tijuana y Mexicali. Sus oyentes más perceptivos fueron principalmente trabajadores agrícolas mexicanos como ellos mismos, muchos de los cuales habían sido deportados de Estados Unidos. Dicha evangelización o proselitismo era una modalidad cara a cara, que solamente se limitaba a la trasmisión oral con ayuda de la Biblia o folletos.

Lo que interesa señalar es que esas conversiones se realizaban en sectores laicos practicantes o nominalmente católicos, así como algunos protestantes, en un espacio fronterizo con una cobertura clerical limitada, pero que ante una oferta alternativa comenzó a tomar una dinámica de conversiones que podría considerarse un movimiento religioso, similar a los avivamientos del mundo atlántico. Es decir, por un lado, por la magnitud de las conversiones, algo que las denominaciones históricas habían buscado provocar en México desde su llegada oficial en 1873. Lo anterior llevó al movimiento apostólico a institucionalizarse en un lapso de diecisiete años, sin apoyo misionero extranjero, y a experimentar periodos de crecimiento exponencial entre 1943 y 1986. Por otra parte, porque el pulso entre la convicción y la tradición, iniciado contra la Iglesia católica por los padres constitucionalistas, la Iglesia de Jesús y las denominaciones protestantes, vio su primer avance significativo en términos simbólicos y sociales. Para ese momento, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, en Tijuana, nombre adoptado por la denominación en 1944, se había convertido en el semillero de iglesias en el noroeste de México. A diferencia de los protestantes, los pentecostales apostólicos lograron una mayor penetración en el campo religioso mexicano, en sectores subalternos, sin el tipo de apoyo material y humano que las juntas misioneras proporcionaron a las denominaciones entre la década de 1870 y 1920.

Por su parte, los movimientos carismáticos de las décadas de 1970 y 1980 tuvieron en México un impacto similar al pentecostal. Como aquel, penetraron en México como consecuencia de movimientos religiosos en Estados Unidos que se extendieron a las iglesias de población mexicano-americana de la región fronteriza. Y como los apostólicos,

tampoco fueron impulsados por misiones transculturales ni atrajo a sectores practicantes y nominalmente católicos. La diferencia fue que sus vías de transmisión fueron las redes de iglesias y denominaciones protestantes, y se ha visto potenciado por otro tipo de movimientos eclesiológicos, musicales y teológicos, entre las décadas de 1990 y hasta la actualidad. Finalmente, es importante señalar que se esparció por capas sociales medias y altas, principalmente urbanas.

INTERSTICIOS AMPLIOS: ESPACIOS DENTRO Y FUERA DEL CAMPO

La tercera particularidad del campo fronterizo tiene que ver con la estructura que adopta con respecto de las regiones centrales. Si bien es pertinente visualizar una organización del campo en función de la capacidad de sus agentes para movilizar recursos que los ubiquen en posiciones de poder (especialistas-laicos), también puede pensarse en otro tipo de relaciones y mediaciones en esos espacios sociales donde se relativizan los controles clericales de los cristianismos. Es decir, en esos espacios, simbólicos y territoriales, a los que aquí se han referido como intersticios del campo y sus estructuras eclesiales. Estos funcionan como fronteras internas, espacios dentro y fuera del campo, donde la memoria cultural de los sectores laicos guarda recursos que escapan al control de los especialistas, y de los que puede echar mano bajo ciertas circunstancias.

En este sentido, los espacios fronterizos, principalmente en el norte de México, tienen una gama de casos de religiosidades laicas, extáticas o milagrosas, que relativizan sus relaciones con las iglesias y sus especialistas. Puede

mencionarse a Teresa Urrea, la Santa de Cabora, a finales del siglo XIX; el Niño Fidencio; o el caso de los profetas Saulo y Silas, entre 1924 y 1935 en las iglesias evangélicas que se ingresaron posteriormente a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.⁷⁶ Serían casos similares los de Juan Soldado, en Tijuana, durante la década de 1930, Malverde o la Santa Muerte. Devociones designadas como “populares” que seguramente hubieran sido asimilados o perseguidos por la iglesia de cristiandad, pero que pueden entenderse como esos espacios que no son controlados por la religión de iglesia y en los que confluyen todo tipo de procesos e interacciones.

En Baja California dichos intersticios se mantuvieron amplios, no solamente porque los cristianismos se institucionalizaron tardíamente, sino porque el campo se estructuró cuando la Iglesia católica ya no tuvo una protección formal por parte del Estado y porque la sociedad ya no estaba formada por grupos con escasa movilidad, generalmente dedicados a las actividades primarias. Es decir, que ya no eran comunidades atadas a la tierra como las que formaban la base de la cristiandad. Incluso, durante el siglo XX, los que se dedicaban a esas actividades, como es el caso de los trabajadores agrícolas en los campos del sur de California o Mexicali, se trasladaban con más frecuencia que sus paisanos en sus comunidades de nacimiento. Pero como no todo trabajador migrante se convirtió en un pentecostal, sino solamente una minoría, se deben considerar otros factores que propiciaron el cambio de adscripción religiosa.

76. Manuel Gaxiola, “Pentecostalismo: historia, crecimiento y análisis, impacto social,” en *Cien años de pentecostés. Desde la vivencia de la Iglesia Apostólica*, coord. de Domingo Torres (México: Ediciones el Lirio; IAFCJ, 2014), 17-35.

Para terminar, solamente se mencionan otras dos. Sin duda el contacto con otras ofertas religiosas que rompieran la continuidad de la tradición de la otrora iglesia de cristiandad, en términos simbólicos y espaciales, debe valorarse como uno de esos factores. El contacto con la otredad en espacios insuficientemente controlados por una iglesia que ya no tenía los recursos necesarios es un tema que aparece en los testimonios de creyentes que pasaron del catolicismo al pentecostalismo. Un tercer factor es la trayectoria subjetiva del creyente. Esto es una inclinación para escuchar y aceptar el mensaje de la otredad religiosa. Dicha inclinación puede tener una cantidad enorme de determinantes, externos e internos al individuo. En forma simple se puede decir que esa decisión debe pasar por un acto necesariamente voluntario, subjetivo y que ésta debe ser lo suficientemente fuerte como para romper con los lazos de su herencia, práctica y *habitus* religiosos anteriores. Lo anterior independientemente de su permanencia en la oferta receptora por toda o parte de la vida del individuo. Un patrón similar ocurre si el individuo migra de una tradición cristiana a otros sistemas de creencias, o a las múltiples formas de increencia fuera del campo.

En esta aparente pluralización de creencias y pertenencias, indudablemente entran al juego diversos procesos como la migración, la precariedad, la violencia y la necesidad de tener apoyos tangibles, pero al mismo tiempo mágicos, que satisfagan tanto su expectativa de eternidad como sus problemas cotidianos. Prácticas, símbolos y disposiciones reacomodados sincréticamente, tomados de la memoria cultural y de la experiencia de movilidad espacial, social y religiosa de grupos e individuos, resignificados en una dialéctica entre lo profano y lo sagrado.

CONSIDERACIONES PROVISIONALES SOBRE LA SECULARIZACIÓN

La secularización como proceso político-social era postulada como la ruptura y erosión de las instituciones religiosas tradicionales y la subsecuente individuación y reformulación de la creencia, y se ha explicado como el resultado directo de la modernidad: al divorciarse el Estado moderno de las instituciones eclesiales se ha provocado una explosión de diversidad de creencias y prácticas, o la falta de ellas. Analizado el caso de Baja California se puede señalar que eso es parcialmente correcto, pero que no ocurre en forma homogénea y lineal. En primer lugar, la posición monopólica de la Iglesia no implicaba control ni uniformidad totales. La iglesia de cristiandad ocultaba bajo su manto una enorme diversidad que existía mucho antes de los siglos XVIII y XIX; también tenía zonas grises, donde la práctica y la creencia no se apegaban al ideal que los cuerpos eclesiales querían proyectar. Para llevar a cabo la administración temporal-espiritual de estos especialistas religiosos era necesario contar con el apoyo del poder temporal, así como una serie de simulaciones y compromisos que mantuvieron vivas una gran variedad en las religiosidades laicas.

Esas zonas grises o intersticios entre sectores laicos practicantes y nominales no desaparecieron con el paso de una iglesia de cristiandad a una en un Estado nacional. De hecho, esto trastocó su funcionamiento por buena parte del siglo XIX. En Baja California, la precariedad eclesial se acentuó y aunque se tiene noticia de casos de cierta heterodoxia, la población se mantuvo formalmente católica, con una práctica eclesial con una frecuencia variable, dependiendo de su cercanía al clero disponible. En este sentido, resulta aparentemente paradójico que el momento en

que la región entró a un ritmo acelerado de poblamiento y crecimiento económico, sea también cuando se estructura y consolida un campo religioso. Pero debe agregarse que, aunque la estructura eclesial del campo bajacaliforniano tiene como eje al catolicismo, como en el resto de la nación mexicana, se trata aparentemente de un campo con mayor diversidad, con múltiples ofertas de creer y practicar.⁷⁷

Por lo tanto, puede decirse que provisionalmente tendría que aceptarse que como proceso político-social relacionado con el surgimiento del Estado nación, la secularización no tiene un comportamiento lineal ni progresivo y, por lo menos hasta el momento, tampoco puede designar el ocaso de la religión de iglesia ni las religiosidades vinculadas a ésta. Esto se debe a la forma como se conceptualizó la secularización, como un proceso de la relación Iglesia-Estado moderno. Pero si se abre la temporalidad y se observan las modalidades de dicha relación desde el siglo IV, podría describirse como de un relativo equilibrio, por momentos de colaboración, pero también de tensiones. De entre todas estas tensiones tres coyunturas sobresalen: el colapso del Imperio Romano de Occidente, el surgimiento de poderes hegemónicos, como los imperios de Carlomagno y sus herederos, y por último el de los Estados nacionales modernos. El primero eliminó el poder imperial dejando a la Iglesia como uno de los pocos sobrevivientes del pasado romano. Los segundos impulsaron el ascenso del papado como elemento constitutivo del orden político-militar, mientras los últimos tuvieron una mezcla de casos en los que la Iglesia pudo adaptarse con un mayor o menor éxito. Para el caso mexicano podría decirse que los desajustes

77. Un indicador interesante en este aspecto en Tijuana es que el número de templos no católicos es superior al de la iglesia mayoritaria.

iniciados en el siglo XVIII encontraron ese equilibrio a partir de 1940, que se mantuvo más o menos estable hasta las reformas constitucionales de 1992.

Por otra parte, la secularización también es una herramienta teórica que, junto a las teorías de la modernidad, tomó como “elementos históricos” la ruptura entre el catolicismo y el protestantismo, considerándolos manifestaciones de la lucha entre tradición y modernidad.⁷⁸ Este aspecto resulta contradictorio, puesto que la teoría social generalmente no contempla la teorización desde la historia. Para algunos, aspira a producir abstracciones construidas de proposiciones, modelos, conceptos y metodologías, apoyadas en datos empíricos y al mismo tiempo lo suficientemente generales para interrogar y explicar la realidad observada. Para autores como Fernando Leal, toda referencia específica, delimitada temporal o territorialmente, oscurece las propiedades generales de la teoría, que no es la realidad y no debe confundirse con ella ni reflejarla, sino explicarla.⁷⁹

Por lo tanto, esta forma de entender la teoría contradice el enfoque y la forma de trabajo del historiador. En este sentido, Michel de Certeau justifica el uso de modelos de las ciencias sociales por parte del historiador, pues plantea que al no aspirar la historia a las explicaciones totalizadoras, puede realizar una especie de “experimentación crítica” de los modelos sociológicos. En este sentido, el historiador pone a prueba este “instrumental prestado” aplicándolo a terrenos diferentes para los que fue diseñado, como quien prueba un automóvil en todo tipo de asfaltos.⁸⁰

78. Si bien Berger relaciona el desencantado protestantismo como el preludio de la secularización, no ve ninguna objeción en afirmar que las raíces más antiguas de la secularización se encuentran en el monoteísmo judío. Berger, *El dosel sagrado*, 129, 141.

79. Fernando Leal, “Acerca de la teoría,” *Espiral* 57 (2013): 27, 34.

80. Michel De Certeau, *La escritura de la historia*, (México: Universidad Iberoamericana, 2006), 94

Por lo tanto, al comparar las diferencias entre el modelo teórico de la secularización al aplicarlo en los terrenos de la historia de la religión en una temporalidad más amplia, se puede observar que presenta dificultades para avanzar. Por lo tanto, se hace necesario hacerle algunas precisiones. En primer lugar, el proceso de separación entre la religión de iglesia y el Estado nacional no implicó un impacto homogéneo en las religiosidades laicas, ni su ocaso.⁸¹ De hecho, posiblemente ni siquiera se puede decir que se diera una separación efectiva entre las iglesias y el Estado, por lo menos en el caso mexicano. No obstante, si bien el fin del régimen de cristiandad no desembocó en la disolución social, como auguraban los defensores de la nación católica, ni el colapso de las iglesias, lo que sí se ha podido observar es la fragmentación de las estructuras eclesiales. Procesos que se designan como desinstitucionalización. Pero incluso éstos no parecen seguir una lógica lineal, sino diversas trayectorias de readaptación.⁸² En este sentido, la religión de iglesia que ha legitimado al poder temporal a través de los siglos sigue siendo utilizada por diversos agentes en los Estados modernos legalmente democráticos.

En segundo lugar, efectivamente se observa una mayor autonomía de los agentes religiosos con respecto a la religión de iglesia, e incluso la privatización de los espacios tradicionalmente regulados por las denominaciones y curias en favor de agentes y emprendedores religiosos. Junto a este proceso se ha documentado una gran variedad de formas en que los individuos se relacionan con lo sagrado o lo

81. Otra cosa sería la reducción de lo religioso al ámbito privado o individual, lugar donde ha existido desde los tiempos paleolíticos.

82. Que se describen en una línea continua desde la erosión de la iglesia católica, de la que surgieron las iglesias protestantes nacionales, después las denominaciones y finalmente megaiglesias o congregaciones independientes.

numinoso, con mayor o menor referencia a las religiones de iglesia o sistemas de creencias diferentes al cristianismo, de las cuales se echa mano según las contingencias de la vida, en formas originales y aparentemente contradictorias.⁸³ No obstante, en muchas de las sociedades occidentales, la religión de iglesia sigue estructurando en su órbita a sectores laicos practicantes y militantes. Es verdad que las instituciones ya no controlan todo el espacio que administra el poder político, pero nunca lo han hecho y no se puede decir que se han retirado totalmente del espacio público.

Finalmente, la secularización como proceso histórico deja ver que efectivamente fue impulsada por la ruptura entre la Iglesia y el Estado, pero no ha logrado profundizar o generalizar una religión invisible. La religión de iglesia todavía se defiende ante las dinámicas que amenazan con disolverla, pero ni éstas se han detenido, ni puede asumirse que las instituciones tengan garantizada su permanencia. Posiblemente, la resistencia de la religión de iglesia hacia los procesos de secularización y la orfandad del poder temporal signifique tanto una deficiencia de las promesas de los Estados nacionales, como la fortaleza de las mismas estructuras eclesiales. Entre otros factores, seguramente su vigencia responde a que, para ciertos sectores laicos, siguen representando recursos necesarios para esta vida y la siguiente.

83. Erika Valenzuela, *Fe y sufrimiento* (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, 2024).

ACERCA DE LOS AUTORES

Erick Pérez Centeno. Es maestro en Historia por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California y licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Su línea y temas de investigación se desarrollan en torno al proceso misional al noroeste de la Nueva España y sobre la vocación apostólica de los misioneros dominicos en la península de California durante el periodo virreinal tardío. Sobre esto ha publicado en *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*. Laboró en la Unidad de Asuntos Jurídicos de la Secretaría de Cultura Federal de México y ha participado y colaborado en distintos eventos académicos sobre historia y derecho.

Gabriel Fierro Nuño. Es maestro en Historia por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California y licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental. Ha sido profesor en la Universidad Pontificia de México y en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UABC. Fue técnico académico en el IIH-UABC de febrero a agosto de 2021. Cursa el doctorado en el mismo instituto. Entre sus publicaciones están artículos en la revista *Meyibó e Intersticios*, además de colaboración en los libros *Gestión del Patrimonio en Iberoamérica y Tendencias en la historiografía bajacaliforniana del siglo XXI*.

Jorge Ernesto Góngora Corona. Licenciado en Sociología por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UABC, y maestro en Historia por el IIH-UABC. Obtuvo el grado con la tesis “De Misioneros del Espíritu Santo al Clero Secular. La Formación y Consolidación del Campo

Religioso en Baja California, 1939-1964". Actualmente cursa el doctorado en Historia en el mismo instituto.

Minerva Torres Carrizoza. Licenciada en Sociología por la Universidad Autónoma de Baja California y maestra en Historia por el Instituto de Investigaciones Históricas UABC. Docente de ciencias sociales en bachillerato y activista por la liberación animal. Sus investigaciones son centradas en temas como patrimonio cultural, zooturismo, tauromaquia y el movimiento por la liberación animal.

Pedro Espinoza Meléndez. Investigador en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California. Tiene estudios en historia por la UABC y por El Colegio de México. Ha sido docente en la Universidad Iberoamericana, campus Tijuana, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UABC. Es candidato del Sistema Nacional de Investigadores y director de la revista *Meyibó*. Sus líneas de investigación y docencia son la historia e historiografía religiosa de los siglos XVIII, XIX y XX, la teoría de la historia, la historia conceptual y la historia del noroeste de México. Ha publicado artículos académicos en revistas como *Historia y Grafía*, *Itinerantes*, *Revista de Historia y Religión*, *Frontera Norte* y *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*.

Ramiro Jaimes Martínez. Investigador adscrito al Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel I. Autor del libro *La paradoja neopentecostal. Secularización y movimientos evangélicos en el campo religioso de la Baja California* (2020); editor junto con David Piñera de *Experiencias universitarias. Memoria escrita sobre*

la Universidad Autónoma de Baja California, 1950-2000 (2020) y coordinador, junto con Rogelio Everth Ruiz Ríos, de *Atisbos de nación y memoria desde la historia y los estudios culturales* (2017). También es autor único y en coautoría de diversos artículos en revistas indexadas y capítulos de libro.

Saúl Gómez Picazo. Licenciado en Filosofía por el Seminario Diocesano de Tijuana. Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma de Baja California. Maestro en Historia por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UABC con la tesis: “La formación del clero en el seminario durante la transición entre el vicariato apostólico de la Baja California y la diócesis de Tijuana, 1939-1964”. Sus principales líneas de investigación son historia del catolicismo; formación del clero y seminarios diocesanos. Se ha desempeñado como docente en el área de humanidades y ciencia sociales en los niveles de secundaria, bachillerato y universidad.

Stephanie Aracely Estrada Rodríguez. Licenciada en Lengua y Literatura de Hispanoamérica por la Universidad Autónoma de Baja California y maestra en Historia por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UABC. Su tesis de maestría titulada “Literatura escrita en Baja California (1970-1989): una historia de política, cultura y sociedad” se dirigió en investigar los cambios que experimentó la literatura escrita en el estado, especialmente su relación con el espacio bajacaliforniano, así como sus aportaciones a las letras mexicanas. Su interés por la investigación centrada en lo religioso surgió a partir de una clase llevada en cuarto semestre de maestría, llamada Religión y Sociedad, siglos XIX y XX, lo que la motivó a ampliar sus líneas de investigación. Entre sus temas de estudio se halla la literatura y la cultura, como también la religión católica, el género y la sociedad.

ÍNDICE

Introducción	5
<i>Pedro Espinoza Meléndez y Ramiro Jaimes Martínez</i>	
Vocación Apostólica. El espíritu misional dominico en las Californias	19
<i>Erick Pérez Centeno</i>	
“Creyentes sinceros, no al modo clerical”. Catolicismo, indisciplina y heterodoxias en la península de Baja California, siglos XIX y XX	39
<i>Pedro Espinoza Meléndez</i>	
El sacerdote Luciano Osuna y las múltiples temporalidades. Misionero de frontera en el siglo XIX... 83	
<i>Gabriel Fierro Nuño</i>	
Entre lo público y privado: la experiencia mística de Concepción Cabrera de Armida en la Iglesia católica preconciliar en México	115
<i>Stephanie Aracely Estrada Rodríguez</i>	
La clausura de centros de culto pentecostales en Baja California, 1922-1936.....	151
<i>Pedro Espinoza Meléndez y Ramiro Jaimes Martínez</i>	
La Iglesia católica en Baja California y la formación del campo religioso católico. Etapa de organización 1940-1946.....	189
<i>Jorge Ernesto Góngora Corona</i>	
La aplicación del <i>modus vivendi</i> en el Territorio Norte de la Baja California.....	211
<i>Saúl Gómez Picazo</i>	

Percepciones sociales y secularización del ritual taurómico en Baja California.....	239
<i>Minerva Torres Carrizosa</i>	
La conformación del campo religioso en Baja California. Transferencias y reacomodos entre religiosidades laicas y religión de iglesia.....	259
<i>Ramiro Jaimes Martínez</i>	
Acerca de los autores.....	307

Historias de la religión desde Baja California: entre espacios sacros y profanos fue impreso en diciembre de 2024, en los talleres de Editorial Artificios, Perú 451, Col. Cuauhtémoc Sur, Mexicali, Baja California, C.P. 21200.

Esta obra aborda el devenir de las prácticas religiosas en Baja California, integrando perspectivas históricas y sociológicas para analizar la interacción entre lo sagrado y lo secular. A lo largo de sus páginas se exploran los fundamentos teológicos y misionales de órdenes religiosas como los dominicos, así como el impacto del catolicismo, el protestantismo y los movimientos religiosos contemporáneos en la región. Además, reflexiona sobre la secularización en diversos contextos, incluyendo rituales culturales y estructuras eclesiásticas, para ofrecer una visión compleja y multidimensional de la religiosidad en este espacio fronterizo